Santo Tomás de Aquino

OPÚSCULOS

Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

III

Teología (1)

Biblioteca de Autores Cristianos

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN PROMOVIDA POR LOS SUPERIORES PROVINCIALES DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

COORDINADOR DE LA OBRA
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BAC Maior - Serie Biblioteca Clásica

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

III

Teología (1)

Cuestión sobre la ciencia de Dios * Cuestión sobre la providencia de Dios * Cuestión sobre la predestinación * Cuestión sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina * Cuestión sobre la conservación de las cosas por Dios en su existencia * Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad * Cuestión sobre las personas divinas * Cuestión sobre la procesión de las personas divinas * Cuestión sobre la Palabra * Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado * Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo * Cuestión sobre la gracia de Cristo * Cuestión sobre la gracia * Cuestión sobre la justificación del pecador

COLABORADORES DEL VOLUMEN:

JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA • JESÚS ESPEJA PARDO • SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ • RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN • MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ JUAN • ARISTÓNICO MONTERO GALÁN • ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMV

ÍNDICE GENERAL

Págs.

CONTENIDO DEL TERCER VOLUMEN XIII
SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS XV
SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS XIX

Cuestión sobre la ciencia de Dios

INTRODUCCIÓN 3
Artículo 1. ¿Hay ciencia en Dios? 8
Artículo 2. ¿Se conoce Dios a sí mismo? 18
Artículo 3. ¿Conoce Dios las cosas que no son él? 28
Artículo 4. ¿Tiene Dios un conocimiento cierto y determinado de las cosas? 44
Artículo 5. ¿Conoce Dios las cosas singulares? 52
Artículo 6. ¿Conoce el entendimiento humano las cosas singulares? 65
Artículo 7. ¿Conoce Dios que las cosas singulares existen o no existen ahora? 69
Artículo 8. ¿Conoce Dios los no entes? 73
Artículo 9. ¿Conoce Dios infinitas cosas? 77
Artículo 10. ¿Puede hacer Dios infinitas cosas? 85
Artículo 11. ¿Es equívoco el modo de decir que hay ciencia en Dios y en nosotros? 91
Artículo 12. ¿Conoce Dios los futuros contingentes? 98
Artículo 13. ¿Es variable la ciencia de Dios? 111
Artículo 14. ¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas? 118
Artículo 15. ¿Conoce Dios el mal? 124

Cuestión sobre la providencia de Dios

INTRODUCCIÓN 131
Artículo 1. ¿A qué atributo se reduce la providencia? 134
Artículo 2. ¿Es regido el mundo por la providencia? 143
Artículo 3. ¿Se extiende la divina providencia a las cosas corruptibles? 152
Artículo 4. ¿Están sometidos a la divina providencia todos los movimientos y acciones de los cuerpos inferiores? 156
Artículo 5. ¿Son regidos los actos humanos por la providencia? 164
Artículo 6. ¿Están sometidos a la divina providencia los animales y sus actos? 168
Artículo 7. ¿Están regidos los pecadores por la divina providencia? 171
Artículo 8. ¿Están gobernadas todas las criaturas corporales por la divina providencia a través de la criatura angélica? 173
Artículo 9. ¿Dispone la divina providencia los cuerpos inferiores a través de los cuerpos celestes? 184

Págs.

Artículo 10. ¿Son gobernados los actos humanos por la divina providencia mediante los cuerpos celestes? 200

Cuestión sobre la predestinación

INTRODUCCIÓN 209
Artículo 1. ¿Pertenece la predestinación a la ciencia o a la voluntad? 211
Artículo 2. ¿Es la presciencia de los méritos causa o razón de la predestinación? 222
Artículo 3. ¿Es cierta la predestinación? 232
Artículo 4. ¿Es cierto el número de los predestinados? 242
Artículo 5. ¿Es cierta para los predestinados su propia predestinación? 250
Artículo 6. ¿Puede ser ayudada la predestinación con las oraciones de los santos? 253

Cuestión sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina

INTRODUCCIÓN 261
Artículo 1. ¿Puede Dios crear algo de la nada? 272
Artículo 2. ¿Es la creación un cambio? 283
Artículo 3. ¿Es la creación algo real en la criatura y, si lo es, qué cosa es? 287
Artículo 4. ¿La capacidad de crear es comunicable a alguna criatura o incluso al acto de crear? 293
Artículo 5. ¿Puede existir algo que no haya sido creado por Dios?... 307
Artículo 6. ¿Hay un solo principio de la creación? 311
Artículo 7. ¿Obra Dios en la operación de la naturaleza? 327
Artículo 8. ¿Obra Dios en la naturaleza creando o, lo que es equivalente, la creación se mezcla con la obra de la naturaleza? 342
Artículo 9. ¿El alma racional es llevada a la existencia por creación o por transferencia desde el semen? 353
Artículo 10. ¿El alma racional ha sido creada en el cuerpo o fuera del cuerpo? 372
Artículo 11. ¿El alma sensitiva y la vegetativa existen por creación o son transferidas desde el semen? 383
Artículo 12. ¿El alma sensitiva o vegetativa está en el semen desde el primer momento en que se desprende? 395
Artículo 13. ¿Puede ser eterno algún ser que procede de otro? 401
Artículo 14. ¿Lo que es esencialmente distinto de Dios pudo haber existido siempre? 405
Artículo 15. ¿Las cosas procedieron de Dios por necesidad de la naturaleza o por albedrío de la voluntad? 414
Artículo 16. ¿Puede proceder una multitud de un solo principio primero? 425
Artículo 17. ¿Existió siempre el mundo? 442
Artículo 18. ¿Han sido creados los ángeles antes que el mundo visible? 461

Págs.

Artículo 19. ¿Pudieron existir los ángeles antes que el mundo visible? 474

Cuestión sobre la conservación de las cosas por Dios en su existencia

INTRODUCCIÓN 481
Artículo 1. ¿Se conservan las cosas en la existencia por Dios, hasta el punto que, incluso descartada toda acción de Dios, permanezcan por sí solas en la existencia? 492
Artículo 2. ¿Podría Dios comunicar a una criatura que se conserve por sí sola en la existencia sin él? 505
Artículo 3. ¿Puede Dios reducir la criatura a la nada? 507
Artículo 4. ¿Alguna criatura debe, ser reducida, o lo es de hecho, a la nada? 519
Artículo 5. ¿Cesará en algún momento el movimiento del cielo? 527
Artículo 6. ¿Puede saber el hombre cuándo va a terminar el movimiento del cielo? 544
Artículo 7. ¿Al cesar el movimiento del cielo, permanecen los elementos? 551
Artículo 8. ¿Al cesar el movimiento del cielo, permanece la acción y la pasión en los elementos? 562
Artículo 9. ¿Las plantas, los animales brutos y los cuerpos minerales permanecerán después del fin del mundo? 567
Artículo 10. ¿Los cuerpos humanos permanecerán cuando cese el movimiento del cielo? 576

Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA TRINIDAD 585
Artículo 1. ¿Las relaciones dichas de Dios desde la eternidad —las que se designan con los nombres de Padre e Hijo— son relaciones reales, o solamente de razón? 623
Artículo 2. ¿La relación en Dios es su sustancia? 634
Artículo 3. ¿Las relaciones constituyen y distinguen a las personas o hipóstasis? 643
Artículo 4. Abstraída mentalmente la relación, ¿permanece la hipóstasis en Dios? 653

Cuestión sobre las personas divinas

Artículo 1. ¿Cómo entender persona en referencia a esencia, subsistencia e hipóstasis? 664
Artículo 2. ¿Qué significa persona? 670
Artículo 3. ¿Puede darse persona en Dios? 678
Artículo 4. El nombre de «persona» en Dios, ¿tiene sentido relativo o absoluto? 682
Artículo 5. ¿Hay en Dios número, o pluralidad de personas? 692

Págs.

Artículo 6. ¿Puede el nombre de persona predicarse convenientemente de Dios en plural? 707
Artículo 7. ¿Cómo se predican de las personas divinas los términos numerales, de modo positivo o sólo negativamente? 711
Artículo 8. ¿Hay en Dios alguna diversidad? 726
Artículo 9. ¿Hay en Dios sólo tres personas, o hay más o hay menos? 730

Cuestión sobre la procesión de las personas divinas

Artículo 1. ¿Se da alguna «procesión» en las personas divinas? 755
Artículo 2. ¿Hay en Dios una procesión o hay varias? 767
Artículo 3. ¿Qué orden hay entre procesión y relación en Dios? 785
Artículo 4. ¿Procede el Espíritu Santo del Hijo? 789
Artículo 5. ¿Se distinguiría el Espíritu Santo del Hijo si no procediera de él? 810

Cuestión sobre la Palabra

Artículo 1. ¿Puede, la Palabra, decirse con propiedad de Dios? 832
Artículo 2. La Palabra dicha de Dios, ¿se dice esencial, o sólo personalmente? 842
Artículo 3. ¿Puede decirse, convenientemente, que el Espíritu Santo es la Palabra? 850
Artículo 4. ¿Dice el Padre la criatura con la misma Palabra con que se dice a sí mismo? 853
Artículo 5. ¿Conlleva el nombre Palabra relación a las criaturas? ... 858
Artículo 6. ¿Son más verdaderas las cosas en la Palabra que en sí mismas? 865
Artículo 7. ¿Es la Palabra de lo que no es, ni será, ni fue? 868
Artículo 8. ¿Tiene lo creado vida en la Palabra? 870

Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado

Introducción 875
Artículo 1. ¿La unión se hizo en la persona o en la naturaleza? 881
Artículo 2. ¿En Cristo hay sólo una hipóstasis o supuesto, o dos?.... 894
Artículo 3. ¿Cristo es uno de forma neutra, o dos? 904
Artículo 4. ¿Hay en Cristo un solo ser? 914
Artículo 5. ¿Hay en Cristo una sola operación? 916

Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo

Introducción 927
Artículo 1. ¿Tuvo Cristo ciencia creada? 933
Artículo 2. ¿El alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito? 940
Artículo 3. ¿Tenía Cristo otra ciencia sobre las cosas, además de aquella que le permitía conocer todo en el Verbo? 946

Págs.

Artículo 4. ¿El alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce? 950
Artículo 5. ¿Conocía el alma de Cristo todas las cosas que puede hacer Dios? 962
Artículo 6. ¿El conocimiento que el alma de Cristo tenía sobre las cosas en su propia realidad, alcanzaba todo? 969

Cuestión sobre la gracia de Cristo

INTRODUCCIÓN 975
Artículo 1. ¿Hay en Cristo gracia creada? 981
Artículo 2. ¿Se requería gracia habitual para que la naturaleza humana se uniese en persona al Verbo? 987
Artículo 3. ¿Es infinita la gracia de Cristo? 990
Artículo 4. ¿La gracia capital conviene a Cristo en razón de la naturaleza humana? 998
Artículo 5. ¿Se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza? 1008
Artículo 6. ¿Pudo merecer Cristo? 1012
Artículo 7. ¿Pudo Cristo merecer por otros? 1017
Artículo 8. ¿Pudo merecer Cristo en el primer instante de su concepción? 1023

Cuestión sobre la gracia

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES SOBRE LA GRACIA Y LA JUSTIFICACIÓN 1035
Artículo 1. ¿La gracia es algo creado positivamente en el alma? 1041
Artículo 2. ¿La gracia santificante es lo mismo que la caridad? 1049
Artículo 3. ¿Puede ser una criatura causa de la gracia? 1056
Artículo 4. ¿Los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia? 1072
Artículo 5. ¿En un mismo hombre hay una sola gracia santificante? 1087
Artículo 6. ¿Reside la gracia en la esencia del alma como en su sujeto? 1100
Artículo 7. ¿Está la gracia en los sacramentos? 1105

Cuestión sobre la justificación del pecador

INTRODUCCIÓN 1111
Artículo 1. ¿La justificación del pecador consiste en la remisión de los pecados? 1114
Artículo 2. ¿La remisión de los pecados puede darse sin la gracia? 1121
Artículo 3. ¿Para la justificación del pecador se requiere el libre albedrío? 1135
Artículo 4. ¿Se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios para la justificación? 1152
Artículo 5. ¿En la justificación del pecador se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado? 1160
Artículo 6. ¿La infusión de la gracia y la remisión de la culpa son la misma cosa? 1164

Págs.

Artículo 7. ¿La remisión de la culpa precede a la infusión de la gracia? 1168
Artículo 8. ¿En la justificación del impío el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia? 1175
Artículo 9. ¿La justificación del impío se hace instantáneamente? ... 1183

CONTENIDO DEL TERCER VOLUMEN

Con este volumen se inicia la edición bilingüe de las cuestiones y opúsculos de Santo Tomás de temas preferentemente teológicos. Recordamos lo dicho en el prólogo del primer volumen acerca de la ambigüedad que conlleva diferenciar entre cuestiones y opúsculos teológicos y filosóficos. Santo Tomás fue un pensador teólogo y su profesión fue la docencia teológica, pero en los temas tratados por él cabe distinguir, sobre todo desde la perspectiva del lector moderno, las cuestiones propiamente teológicas y las de índole específicamente racional o filosófica.

Todas las cuestiones incluidas en el presente volumen de *Opúsculos y Cuestiones Selectas* de Santo Tomás fueron escritas por él como Cuestiones Disputadas, que hacían referencia a un trabajo académico donde se debatían las cuestiones más agudas y controvertidas en las universidades de su tiempo. Y coincide también que se trata de cuestiones abordadas en la *Suma de Teología* y redactadas en sincronía con las homónimas de la *Suma de Teología*. Pero difiere su tratamiento con la *Suma* en que en ésta la redacción es más breve y a modo de pequeños elementos de una exposición sistemática, mientras que aquí se demora cuanto es necesario para abordar todos los aspectos controvertidos y más dificultosos de la cuestión, sin estar condicionado por un esquema global.

Las presentes cuestiones tratan puntos arduos de la teología y representan las elucubraciones más sutiles de la teología del siglo XIII. Versan sobre problemas abordados en la Primera y Tercera Parte de la *Suma de Teología,* es decir, partes que posteriormente la tradición escolar designará como teología dogmática, para distinguirla de la Segunda Parte, que comprendería la teología moral. Son cuestiones en que brilla singularmente el tipo y método de la teología de Santo Tomás. Sería difícil calificar estas cuestiones como teológicas o filosóficas en nuestra mentalidad, pues de tal manera están imbricadas las doctrinas filosóficas aristotélicas en la dilucidación de los artículos de la fe, que nunca antes la teología había conseguido un producto tan genuinamente humano y racional. Y, como tales, estas cuestiones son merecedoras de una atención especial por su valor como reflexión racional sobre la fe y no sólo como capítulo de la historia de la teología. Éste es el criterio que nos ha movido para seleccionar estas cuestiones de entre otras muchas abordadas por nuestro autor, pero que han perdido interés o que no son un exponente tan significativo de qué es y cómo se vertebró la teología tomasiana.

El volumen se abre con tres profundas cuestiones sobre la ciencia, providencia y predestinación divinas, que representan lo más perfilado de la teodicea tomista y que son presentadas por un profesor de estas materias, Aristónico Montero. Siguen dos largas y muy minuciosas cuestiones sobre la creación y conservación del mundo por Dios, que son temas muy al filo entre la razón y la fe. La cuestión sobre la conservación aborda el tema del fin del mundo desde una óptica del pensamiento teológico medieval. Será lo último que escriba sobre esta materia, pues

la *Suma de Teología* quedó suspendida antes de llegar al estudio de los novísimos. José María Artola usa su comprobada preparación filosófica para ofrecernos una esmerada traducción. Las introducciones de Antonio Osuna a estas dos cuestiones demuestran la novedad de la doctrina expuesta. Las cuestiones referentes a la teología trinitaria son presentadas en una larga introducción general por Sebastián Fuster, bien conocido por sus publicaciones sobre este tema. Son tres cuestiones, entresacadas de la serie titulada *Sobre la potencia de Dios,* acerca de las relaciones, las personas y las procesiones divinas, además de otra sobre el Verbo divino, tomada de la serie *De veritate.* En el volumen se incluye también una breve cuestión disputada de Santo Tomás sobre *La unión del Verbo encarnado,* que parece redactada en los mismos días en que se escribía la cristología de la *Suma de Teología* y donde se quiso exponer el núcleo del misterio de la encarnación desde su comprensión teológica. Y, a continuación, se recogen las cuestiones sobre la ciencia y la gracia de Cristo, que eran temas muy socorridos en la teología parisina del siglo XIII. Las tres cuestiones han sido preparadas por dos especialistas en cristología, pertenecientes a dos generaciones distantes en la edad pero no en su devoción por la teología tomista, Jesús Espeja y Manuel Ángel Martínez. Y se ofrece ahora también la primera traducción al español de dos cuestiones sobre la gracia y sobre la justificación del pecador, que constituyen temas siempre presentes, tanto en el siglo XIII como en el nuestro, en la investigación teológica. Ramón Hernández presenta estas dos cuestiones pertrechado de la oportuna preparación mostrada en publicaciones sobre la historia de la teología sobre la gracia.

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Cat. Aur. Super Mt. Mc. Lc. Io.	Catena aurea super quatuor Evangelia
Collat. in Credo	Collationes de Credo in Deum
Compend. Theol.	Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum
Cont. errores graec.	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam
Cont. Gent.	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei [l.3 (libro) c.6 (capítulo)]
Cont. impugn. relig.	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
Cont. retrahent.	Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a Religionis ingressu
De aeternit. mundi	De aeternitate mundi contra murmurantes
De angelis	De angelis seu substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno
De anima	Q.D. De anima
De art. fid.	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis
De carit.	Q.D. De caritate
De correct. fra.	Q.D. De correctione fraterna
De demonstr.	De demonstratione
De different. verb.	De differentia verbi divini et humani
De duob. praecept.	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis
De ente et ess.	De ente et essentia
De fallaciis	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas
De forma absol.	De forma absolutionis sacramentalis
De instant.	De instantibus
De iudic. astror.	De iudiciis astrorum
De malo	Q.D. De malo
De mixt. element.	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De motu cord.	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De natur. accident.	De natura accidentis
De natur. gener.	De natura generis
De natur. mater.	De natura materiae et dimensionibus interminatis
De natur. verb. intellect.	De natura verbi intellectus
De operat. occult.	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultramontanum
De perfec. vitae spirit.	De perfectione vitae spiritualis
De pot.	Q.D. De potentia Dei
De princ. indiv.	De principio individuationis
De princ. natur.	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum
De prop. modal.	De propositionibus modalibus
De quatuor oppos.	De quatuor oppositis
De rat. fid.	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum
De regim. iudaeor.	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae
De regim. princ.	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri

De secr.	De secreto
De sortibus	De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo
De spe	Q.D. De spe
De spirit. creat.	Q.D. De spiritualibus creaturis
De un. Verbi	Q.D. De unione Verbi Incarnati
De unit. intell.	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses
De verit.	Q.D. De veritate
De virt. card.	Q.D. De virtutibus cardinalibus
De virtut.	Q.D. De virtutibus in communi
Decret. 1	In Decretalem Primam
Decret. 2	In Decretalem Alteram Expositio
Ep. Ad Bernardum	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem
Ep. De modo stud.	Epistola de modo studendi
Exposit. Ave Maria	Expositio in salutationem angelicam, videlicet Ave Maria
Exposit. Pater Noster	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster
In Boet. De Trin.	Expositio super Boethii De Trinitate
In De anima	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium
In De caelo	In libros Aristotelis De caelo et mundo Commentaria
In De causis	Expositio super Librum De causis
In De div. nom.	Expositio super Dyonisii De divinis nominibus
In De generat. et corrupt.	In Librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Commentaria
In De hebdom.	Expositio super Boethii De hebdomadibus
In De mem. et reminisc.	In Aristotelis Librum de memoria et reminiscentia
In De sensu et sens.	In Aristotelis Librum De sensu et sensato Commentaria
In Ethic.	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nichomachum Expositio
In Ier.	In Ieremiam Prophetam Expositio
In Io.	In Evangelium S. Ioannis Commentarium
In Iob	Expositio super Iob ad litteram
In Is.	In Isaiam prophetam Expositio
In Metaphys.	In Metaphysicam Aristotelis Commentaria
In Meteorol.	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria
In Mt.	In Evangelia S. Matthaei Commentaria
In Periherm.	In Aristotelis Libros Peri Hermenias Commentaria
In Physic.	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria
In Polit.	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio
In Post. Analyt.	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria
In Ps.	In Psalmos Davidis Expositio
In Rom.-In 1 Cor.-In 2 Cor.-In Gal.-In Eph.-In Phil.-In Col.-In 1 Thess.-In 2 Thess.-In 1 Tim.-In 2 Tim.-In Tit.-In Philem.-In Hebr.	Super Epistolas S. Pauli Expositio [2 (capítulo) lect.1 (lección)]

In Sent.	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi [1-2-3-4 (libros) d.3 (distinciones) q.2 (cuestiones) a.2 (solución) qa.2 (cuestiúnculas) obi.1 (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
In Thren.	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio
Off. De fest. Corp. Christi	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis
Piae preces	Piae preces
Princ. Hic est	Principium: Hic est liber. De commendatione et partitione Sacrae Scripturae
Princ. Rigans Mont.	Principium: Rigans Montes. De commendatione Sacrae Scripturae
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
Resp. de art. 6	Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum
Resp. de art. 36	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum
Resp. de art. 43	Responsio de 43 articulis
Resp. de art. 108	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia
Resp. super mater. vendit.	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum
Summa	Summa Theologiae [1 - 1-2 - 2-2 - 3 (partes) q.3 (cuestiones) a.2 (solución del artículo) obi. (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
Suppl.	Supplementum. Summa Theologiae

SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS *

AL	*Aristoteles latinus*. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum.
Alonso	PEDRO HISPANO, *Obras Filosóficas*, II: *Comentario al «De anima» de Aristóteles*. Edic. de M. Alonso (Instituto de Filosofía Luis Vives, serie A n.3; CSIC, Madrid 1944).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
Baeumker	ADAM PULCHRE MULIERIS (Adam de Puteorum Villa), *Liber de intelligentiis,* en Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Aschendorff, Münster i.W. 1908) 1-71. Y también *Avencebrolis* (Ibn Gebirol) *Fons Vitae*. Ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissau, edidit C. Baeumker (Münster 1892-1895).
Bet	*John Damascene, de Fide Orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cebanus, E. M. Buytaert, edit. (St. Bonaventure, Lovaina-Paderborn 1955).
BK	*Aristoteles Graece* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia regia Borussica (Berolini 1831. Editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini apud W. De Gruyter et socios 1960).
Borgnet	ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* cura et labore A. Borgnet, 38 vols. (París 1890-1899).
CC	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Brepols, Turnhout-París 1953ss).
Colon.	ALBERTO MAGNO, *Opera omnia...*, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Monasterii Westfalorum 1951ss).
Crawford	AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (a Michaele Scoto transl.), recensuit F. S. Crawford. Tom. VI/1 (The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953).
CSEL	*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis (Vindobonae-Lipsiae 1866ss).
De Rijk	*Peter of Spain, Tractatus called afterwards Summule Logicales*, First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk (Philosophical Texts and Studies 22; Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1972).
Deman	*Ethica Eudemia*. Translatio anonyma, en Th. Deman, «Le liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 17 (1928) 38-58.
Didot	*Aristotelis Opera omnia graece et latine...* 5 vols. (Editoribus Firmin-Didot et Sociis, París 1848-1878).
Dion.	*Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des oeuvres attribuées au Denys de l'Aréopagite...*, 2 vols. (Desclée de Brouwer, Bruges 1937).

* La lista completa de las fuentes usadas por Santo Tomás en sus obras se encuentra en el volumen I p.XXXIX-XLIV. Aquí sólo se recogen las siglas de las fuentes citadas en el presente volumen.

DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*. Edic. Vacant-Mangenot-Amann, 16 vols. (París 1903ss). Table analytique. Tables générales.
Dz	*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer* (Herder, Barcinone - Friburgi B. - Romae - Neo - Eboraci ^{36}1976).
Friedberg	*Corpus Iuris Canonici*. Editio Lipsiensis post Ae. L. Richteri curas... recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Lipsiae 1879. Reimpresión fotomecánica: Graz 1959).
Guill. Altiss.	GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, J. Ribaillier edit. (Specilegium Bonaventurianum 17, Liber Secundus t.I; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata-París 1982).
Justiniani	MOSES MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum...* summa accuratione R.P. Augustini Justiniani... recognitus (A. Justiniani, París 1520; reimp. Minerva 1964) [Cit. Justiniani].
Krueger-Mommsen	*Corpus Iuris civilis*. I. *Institutiones* recognovit P. Krueger (Berolini 1893). *Digesta* recognovit Th. Mommsen (Berolini 1893). II. *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger (Berolini 1892).
Leonina	*Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum (Roma 1882ss, en curso de publicación).
Mansi	MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 t. y 58 vol. (París 1899-1927; reimp. Graz 1960ss).
MG	MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series graeca*, 166 vols. (París 1857-1886).
Minio-Paluello	*Aristoteles latinus. Categoriae vel Praedicamenta* (AL I 1-5), Translatio Boetii, editio composita, edidit L. Minio-Paluello (Bruges-París 1961).
ML	MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, 218 vols. y 4 vols. de índices (París 1844-1864).
Muckle	*Algazel's Metaphysics. A medieval Translation*, ed. by J.T. Muckle (St. Michael's College, Toronto 1933).
Pattin	*Liber De causis* (transl. Gerardi Cremonensis) édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin: *Tijdschrift voor Philosophie* 28 (1966) 90-203.
Peiper	*Aniciii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, recensuit R. Peiper (In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1871).
Ribaillier	Véase Guill. Altiss., *Summa aurea*.
SC	Sources Chrétiennes (París).
Scoto	ARISTÓTELES, *Metaphysica Nova*. Translatio ex arabico in latino sermone a Scoto. Exstat in editione operum Averrois, t.8 (Venetiis apud Iunctas 1562).
Summa fr. Alexandri	ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica seu sic ab origine dicta «Summa fratris Alexandri»*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1924-1948).
Van Riet	*Avicenna latinus, Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus*, édition critique de la traduction médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden, libri 1-3: 1972; libri 4-5: 1968). Y *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina*, édition critique de

la traduction latine médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden libri 1-4: 1977; libri 5-10: 1980).

Verbeke — THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke, edit. critique.... G. Verbeke (Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum 1; Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, Lovaina-París 1957). [Cit. Verbeke].

Verbeke-Moncho — NEMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis.* Traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke et J. R. Moncho, edit. (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 1; E. J. Brill, Leiden 1975).

CUESTIÓN SOBRE LA CIENCIA DE DIOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ARISTÓNICO MONTERO GALÁN

INTRODUCCIÓN

En esta cuestión segunda de las cuestiones disputadas *De veritate* Santo Tomás procede como un teólogo a quien interesa salvaguardar la providencia de Dios que, según el Evangelio, se ocupa de los más mínimos detalles. Para conseguir su intento debe dejar bien sentada una cuestión previa: la omnisciencia divina. Si Dios cuida de todas las cosas las tiene que conocer.

A Dios se le atribuye el concepto de ciencia, pero desbrozado de la imperfección con que se encuentra en nosotros. En nosotros es algo advenedizo. En Dios se identifica con su esencia, como se identifican con su esencia la vida, el amor y todo lo que se le atribuya. No es una ciencia discursiva, sino intuitiva. Es una ciencia espiritual. El enfoque teológico queda absolutamente claro al decir que quien representa la ciencia de Dios es el Hijo, el Verbo de Dios.

Como es natural, Dios tiene que conocerse a sí mismo. Y se conoce a sí mismo porque Dios es la inteligencia, el pensamiento de todos los pensamientos. Éste es el atributo divino que tiene prioridad sobre cualquier otro atributo. Para la tradición platónica y neoplatónica, sin embargo, el primero de los atributos divinos, el más simple, es el *uno*. Para esta tradición no puede ser la inteligencia el atributo más simple porque en todo pensamiento se da la dualidad: sujeto que conoce y objeto conocido. Pero Santo Tomás reivindica aquí la tradición aviceniana y aristotélica. El primer atributo divino, según nuestra manera de entender, es la inteligencia. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo no implica multiplicidad porque Dios es un ser absolutamente inmaterial y completamente simple.

Pero la ciencia de Dios no solo abarca el conocimiento de sí mismo, sino también el de las cosas que no son él. Y aquí el Santo aporta también su particular explicación. La Biblia se conforma con afirmar que Dios lo ve todo y muy particularmente las acciones del hombre. San Agustín y San Dionisio explican este conocimiento por la causalidad divina: si Dios ha hecho el mundo le tiene que conocer. Pero los teólogos del siglo XII se preguntan cómo conoce Dios ciertos objetos, como el futuro y el mal. Santo Tomás recurre a la teoría del conocimiento de Aristóteles, que acababa de ser traducido, y al Comentario que de éste hace Averroes. Depurando al mismo Aristóteles, establece una base explicativa común para la fe y para la razón acentuando, más que el hecho del conocimiento, el modo, el *medium* de ese conocimiento, que no es ningún principio extrínseco ni supone ninguna dependencia de la creatura, sino su propia esencia.

Pero este conocimiento que Dios tiene de las creaturas a través de su propia esencia no es un conocimiento universal como se deduce de Aristóteles y del mismo Averroes. Es un conocimiento cierto. Cierto no

en el sentido subjetivo de indudable, sino determinado y propio, que es el conocimiento más perfecto. Conocimiento propio de la especie y de cada individuo en particular. Porque Dios no sólo conoce las especies, sino que conoce cada uno de los seres en su singularidad. Aquí convierte Santo Tomás el Dios de Aristóteles al Dios del Evangelio: Dios tiene conocimiento de esta flor del campo, de este cabello que cae de mi cabeza y del encuentro que, aquí y ahora, mantienen Pedro y Juan.

Y el Santo ha tenido que enmendar la plana en este tema a los mismos teólogos averroístas de su tiempo. Partiendo de que *intellectus est universalium, et sensus singularium,* para ellos el entendimiento, aun el divino, no conoce los singulares más que en los universales. Porque los singulares llevan consigo la mutabilidad y la opacidad de la materia. Pero la argumentación del Aquinate es clarividente: Dios conoce las cosas en la medida en que las causa, y Dios es causa también del tiempo y de la materia, que es lo que da singularidad a cada acontecimiento y a cada cosa. También la materia participa del ser que él ha creado. Aquí se trata de los individuos corpóreos terrícolas, porque si se trata de los cuerpos celestes, en tiempo de Santo Tomás eran considerados cada uno como una especie.

Es el dominio que Dios tiene sobre el tiempo lo que le permite conocer si cada una de las cosas es o no es, aquí y ahora. Estos estados temporales que afectan a las cosas son accidentes que nuestro entendimiento conoce discurriendo de la sustancia al accidente y haciendo composición de una cosa con otra. Pero lo que en nuestro entendimiento es complejo, múltiple y material, en el suyo es simple, unitario e inmaterial.

Y es en este discurso dialéctico donde Santo Tomás se pregunta si Dios tiene ciencia de los no entes. No se trata de un problema ficticio de la escolástica: los puros entes de razón. Se trata de los entes que han existido en el pasado o que existirán en el futuro, pero que en la actualidad no tienen existencia. Y se trata también de los seres puramente posibles. Con respecto a los primeros, la respuesta es que Dios ve el pasado y el futuro desde la atalaya de la eternidad como un presente. Y con respecto a los segundos, el Santo recurre a la distinción tradicional de la ciencia de visión y de simple inteligencia. Con la primera conoce las cosas connotadas con la existencia temporal, mientras que con la otra Dios conoce las cosas meramente posibles y que nunca existirán. Por más que pueda parecerlo, no es ésta una cuestión ociosa. Si Dios no conociese más que las cosas vinculadas con la existencia podría pensarse que la creación ha agotado el poder y la libertad de Dios. A la hora de la creación, Dios ha dejado en la recámara otros posibles mundos que nunca creará porque no quiere crearlos.

Es que la ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas. Nunca los escolásticos se habían planteado si el conocimiento de Dios abarcaba cosas infinitas. Es Aristóteles quien le brinda a Santo Tomás la ocasión de incorporar a la teología tradicional de la ciencia de Dios el tema de lo infinito. Las nuevas nociones de infinito, estudiadas en su libro de *Física,* propician la novedad. El infinito del estagirita es de orden cuan-

titativo. Solamente se refiere a la cuantidad. El infinito es ausencia de límites. Una cantidad así nunca podrá ser atravesada porque siempre habrá una parte más allá. Para nosotros resulta incognoscible, pero el Santo encuentra la fórmula por la que ese infinito no escapa de su conocimiento: Dios lo conoce como un todo global. Cosa distinta es, sin embargo, la creación de cosas infinitas. No es que Dios no pueda hacerlas, es que ellas no pueden ser hechas.

El hecho de que nuestra ciencia sea tan diferente de la suya no quiere decir que no tenga algo en común con la ciencia divina. Falsafa y Maimónides acentuaron tanto la trascendencia de Dios que llegaron a afirmar que éste y la creatura no tienen nada en común. Aplicando este principio al concepto de ciencia, nuestra ciencia con respecto a la suya, sería puramente equívoca. Pero Santo Tomás deja bien claro que entre la ciencia divina y la nuestra hay una semejanza, una analogía de proporcionalidad que es lo que nos garantiza que nuestro conocimiento responde a una realidad.

En la escolástica posterior a Santo Tomás, el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes se convirtió en el tema central de la ciencia divina. Aquí lo estudia el Santo en la amplia perspectiva de la providencia y como una prolongación del conocimiento que Dios tiene del singular. Es contingente lo que no está totalmente determinado en sus causas, por lo que puede no existir. Y el grado de contingencia de cada futuro dependerá del grado de determinación en sus causas. Si Dios no conociese estos contingentes fallaría su providencia universal. Que la ciencia de Dios sea causa de las cosas es algo que garantiza para Santo Tomás el carácter inteligente y libre de la creación. El tema le sirve al Santo para establecer la diferencia entre la ciencia divina y la humana. La primera es causa de las cosas. La segunda es causada por las cosas. Una causa necesaria mueve necesariamente. La causa libre mueve libremente. Y es claro que la ciencia sola no causa si no va acompañada de la voluntad. El conocimiento que Dios tiene de cada cosa en el decreto de su ciencia viene complementado con la visión existencial de cada instante desde su atalaya de eternidad.

Son varios los artículos de la cuestión en que Santo Tomás hace ver la diferencia entre la ciencia divina y la nuestra: la nuestra es adquirida, discursiva, aumenta y disminuye. La suya es invariable y no está sujeta a las vicisitudes humanas. La suya responde a un acto libre, creador y trascendente, y no queda vinculada intrínsecamente a los avatares de la temporalidad. La ciencia de Dios es inmutable.

Y, finalmente, la ciencia de Dios es tan perfecta que conoce el mal. La explicación que Santo Tomás da del conocimiento que Dios tiene del mal está en la línea de sus contemporáneos. Se diferencia de éstos en que ellos utilizan generalmente textos de San Agustín, mientras que Santo Tomás incorpora también en este tema de la ciencia de Dios, la teoría del conocimiento de Aristóteles. Dios, efectivamente, conoce el mal, pero no lo causa él. Dios ha predicho a través de los Profetas la infidelidad de Israel, pero Dios no causa esta infidelidad. Israel es el responsable de su pecado. ¿Cómo conoce Dios el mal, en qué medio? Dios no tiene una idea del mal, pero sí la tiene de su opuesto, que es el bien. El mal es privación del bien que Dios conoce.

Esta cuestión, que se traduce por primera vez al español, refleja el pensamiento de Santo Tomás desde los inicios de su magisterio teológico. Pero existe un magnífico trabajo sobre esta cuestión de Serge-Thomas Bonino, OP[1].

---

[1] *Thomas d'Aquin. De la Verité ou la science en Dieu* (Éditions Universitaires de Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, París 1966) 622 pp.

CUESTIÓN SOBRE LA CIENCIA DE DIOS

1. ¿Hay ciencia en Dios?
2. ¿Se conoce Dios a sí mismo?
3. ¿Conoce Dios las cosas que no son él?
4. ¿Tiene Dios un conocimiento cierto y determinado de las cosas?
5. ¿Conoce Dios las cosas singulares?
6. ¿Conoce el entendimiento humano las cosas singulares?
7. ¿Conoce Dios que las cosas singulares existen o no existen ahora?
8. ¿Conoce Dios los no entes?
9. ¿Conoce Dios infinitas cosas?
10. ¿Puede hacer Dios infinitas cosas?
11. ¿Es equívoco el modo de decir que hay ciencia en Dios y en nosotros?
12. ¿Conoce Dios los futuros contingentes?
13. ¿Es variable la ciencia de Dios?
14. ¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas?
15. ¿Conoce Dios el mal?

QUAESTIO DE SCIENTIA DEI

1. An scientia Deo conveniat.
2. An sciat se ipsum.
3. An sciat alia a se.
4. An habeat certam et determinatam cognitionem de rebus.
5. An cognoscat singularia.
6. An intellectus humanus singularia cognoscat.
7. An Deus cognoscat singularia nunc esse vel non esse.
8. An Deus cognoscat non entia.
9. An Deus sciat infinita.
10. An Deus possit facere infinita.
11. An scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce.
12. An Deus sciat futura contingentia.
13. An scientia Dei sit variabilis.
14. An scientia Dei sit causa rerum.
15. An Deus sciat mala.

Artículo 1

¿Hay ciencia en Dios?[1]

Parece que en Dios no hay ciencia.

Argumentos. 1. Lo que se une a otra cosa como un añadido no se puede encontrar en un ser simplicísimo. Pero Dios es simplicísimo. Luego, puesto que la ciencia es algo que se le añade a la esencia —ya que el vivir añade algo al ser como el saber añade algo al vivir[2]—, parece que no hay ciencia en Dios.

2. Se ha replicado[3] que la ciencia en Dios no se añade a la esencia, sino que con la palabra ciencia se trata de indicar en Dios una perfección distinta de la palabra esencia.—Por el contrario, la perfección es el nombre de una cosa. Pero en Dios la ciencia y la esencia son una misma cosa. Luego con el nombre de ciencia y de esencia se manifiesta la misma perfección.

3. Ningún nombre puede atribuirse a Dios que no signifique toda su perfección. Porque si no la significase toda entera no la significaría en absoluto, puesto que Dios no tiene partes. Y, en consecuencia, no se le pueden atribuir. Pues bien, el nombre de ciencia no indica toda la perfección divina, porque Dios *está sobre todo nombre que se le atribuya,*

Articulus primus

Quaestio est de scientia Dei. Et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia. Et videtur quod non: illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest; sed Deus est simplicissimus; cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam quia vivere addit supra esse et scire supra vivere, videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebat quod scientia in Deo supra essentiam non addit, sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae.—Sed contra, perfectio est nomen rei; sed omnino una res est in Deo scientia et essentia; ergo eadem perfectio ostenditur nomine scientiae et essentiae.

3. Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius, quia si non significat totam nihil ipsius significat cum in Deo non inveniatur pars, et sic ei attribui non potest; sed nomen scientiae non repraesentat totam

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.1; *In Sent.* I d.35 a.1; *In Metaphys.* XII lect.8; *Comp. Theol.* c.28.

[2] Hay una triada de perfecciones participables que el neoplatonismo había jerarquizado y que Santo Tomás tiene siempre en la mente: *ser, vivir, entender.* Cf. *Liber de causis* comm.1 como refiere Santo Tomás en *In Sent.* I d.35 q.1, a.1, arg.2; Dionisio, *De div. nom.* c.5 par.3 (MG 3,817A; Dion. 327) al que alude Santo Tomás en *Summa* 1 q.4 a.2 ad 3.

[3] En el desarrollo de la *quaestio disputata* intervienen tres actores: los *opponentes,* el *deffendens* y el *Magister.* En la primera sesión los *opponentes* esgrimen los argumentos contra la Tesis previamente fijada por el Maestro. Y el *deffendens,* si ha lugar, interviene para contrarrestar la fuerza de un argumento. Esta intervención del *deffendens* en el interior de los argumentos es reconocida en la obra con el nombre estereotipado de *Sed dicebat quod* que aquí y en todos los casos en que se encuentra hemos traducido por «Se ha replicado que». Igualmente, esta intervención del *deffendens* le da ocasión al oponente para afinar y determinar bien el sentido de su argumento. En la segunda sesión el Maestro explicará el sentido de la tesis en el *dicendum quod* y responderá a cada uno de los argumentos.

como se dice en el libro *De causis*[4]. Luego a Dios no se le puede atribuir la ciencia.

4. La ciencia es el hábito de las conclusiones[5], mientras que el entendimiento es el hábito de los principios, como dice el Filósofo en el libro VI *Ethicorum*[6]. Ahora bien, Dios no conoce una cosa a modo de conclusión, ya que, si fuera así, su entendimiento discurriría deduciendo conclusiones de los principios, lo cual excluye Dionisio en el capítulo VII *De divinis nominibus*[7], incluso de los ángeles. Luego en Dios no hay ciencia.

5. Todo aquello que se conoce por ciencia, se conoce a través de algo que es más conocido[8]. Pero en Dios no hay una cosa más o menos conocida. Luego en Dios no puede haber ciencia.

6. Algacel[9] dice que la ciencia es el sello de lo sabido en el entendimiento que lo sabe. Ahora bien, en Dios hay que excluir en absoluto toda clase de sello —ya que implicaría tanto recepción como composición—. Luego a Dios no puede atribuírsele la ciencia.

7. Nada que lleve consigo imperfección puede atribuírsele a Dios[10]. Ahora bien, la ciencia lleva consigo imperfección, ya que está considerada como hábito o acto primero, mientras que la consideración es un acto segundo[11], como se dice en el libro II *De anima*[12]. Y como el acto primero es imperfecto con respecto al segundo por estar en potencia con relación a él, luego no puede haber ciencia en Dios.

perfectionem divinam quia Deus «est supra omne nomen quod nominatur», ut dicitur in libro De causis; ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Praeterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI Ethicorum; sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis quia sic discurreret a principiis in conclusiones eius intellectus, quod etiam ab angelis Dionysius removet VII cap. De divinis nominibus; ergo scientia non est in Deo.

5. Praeterea, omne quod scitur scitur per aliquid magis notum; sed Deo non est aliquid magis et minus notum; ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Praeterea, Algazel dicit quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis; sed sigillatio omnino a Deo removetur tum quia importat receptionem tum quia importat compositionem; ergo Deo scientia atiribui non potest.

7. Praeterea, nihil quod sonat in imperfectionem Deo potest attribui; sed scientia sonat in imperfectionem quia significatur ut habitus vel actus primus et considerare ut actus secundus, ut dicitur in II De anima, actus autem primus est imperfectus respectu secundi cum sit in potentia respectu eiusdem; ergo scientia in Deo inveniri non potest.

---

[4] Prop. 22 (21) et Comm.

[5] Propiamente hablando, en sentido aristotélico ciencia es la conclusión que se deduce de unos principios o premisas.

[6] 3 (BK 1139b31) y 5 (1141a7). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[7] 33,2 (MG 3,868B; Dion. 388).

[8] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I (71b19 y 20).

[9] *Metaph.* p.I tr.3 sent.1 (Ed. Muckle p.63).

[10] Cf. MOISES MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* I c.26; ibid., III c.21.

[11] La *consideratio* es un término técnico en la escolástica. El significado que tiene está bien recogido en la objeción: deducción de los principios.

[12] 1 (BK 412a10 y 22).

8. Se ha replicado[13] que en Dios no hay más que ciencia en acto.—Por el contrario, la ciencia en Dios es causa de las cosas. Ahora bien, la ciencia, si ha de atribuirsele a Dios, está en Dios desde la eternidad. Luego si la ciencia en Dios no está más que en acto, produce las cosas desde la eternidad, lo cual es falso[14].

9. En quienquiera que se encuentre algo que corresponde en nuestro entendimiento a lo que nosotros concebimos con el nombre de ciencia, sabemos de ello no solamente que existe, sino también lo que es, porque la ciencia es algo. Pero de Dios no podemos saber lo que es, sino solamente que existe, como dice Juan Damasceno[15]. Luego al concepto expresado con el nombre de ciencia no corresponde nada en Dios. Luego no hay ciencia en él.

10. Dice Agustín[16] que *Dios que escapa a toda clase de formas no puede ser accesible a nuestro entendimiento.* Pero la ciencia es una forma que concibe el entendimiento. Luego Dios escapa a esta forma, por lo que no hay ciencia en él.

11. El entender es concepto más simple y más noble que el saber. Pero, como se dice en el libro *De causis*[17], cuando decimos que Dios es inteligente o que es inteligencia *no le nombramos con un nombre que le sea propio, sino con el nombre de su primer efecto.* Luego con mucha mayor razón no puede convenirle a Dios el nombre de ciencia.

12. La cualidad lleva consigo una mayor composición que la cantidad, ya que la cualidad no es inherente al sujeto más que a través de la cantidad[18]. Ahora bien, a Dios no le atribuimos nada que esté en el

8. Sed dicebat quod in Deo non est scientia nisi in actu.—Sed contra, scientia Dei est causa rerum; sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in eo fuit; si ergo scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit in esse, quod est falsum.

9. Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quia est sed etiam quid est quia scientia aliquid est; sed de Deo non possumus scire quid est sed quia est tantum, ut Damascenus dicit; ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae nihil respondet in Deo: ergo scientia non est in eo.

10. Praeterea, Augustinus dicit quod «Deus qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest»; sed scientia est quaedam forma quam intellectus concipit; ergo hanc formam Deus subterfugit non ergo scientia est in Deo.

11. Praeterea, intelligere est simplicius quam scire et dignius; sed, sicut dicitur in libro De causis, cum dicimus Deum intelligentem vel intelligentiam «non nominamus eum nomine proprio sed nomine causati sui primi»; ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

12. Praeterea, qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate, sed Deo non attribuimus

---

[13] Cf. nota n.3.

[14] Cf. más abajo a.14 obi.2 donde dice «que es herético».

[15] *De fide* I c.4 (MG 94,797B).

[16] Atribuyen esta sentencia a San Agustín ordinariamente los escolásticos como GUILL. ALTISIOD., *Summa aurea* I c.3 (f.4va); *Summa fr. Alexandri* I p. n.333 arg.2 (p.492); BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.22 a.u. q.1 arg.4; al pie de la letra la refiere ALAN. DE INSUL., *De arte seu art. cathol. fidei* I reg.16 (ML 210,601B).

[17] Comm.6 (5).

[18] En el orden aristotélico de los diez predicamentos, la *qualitas* es posterior a la *quantitas: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio,* etc. Para la inhesión en el sujeto los accidentes siguen este orden.

género de la cantidad —ya que es absolutamente simple, mientras que todo lo que es cuanto tiene partes—. Luego, puesto que la ciencia está en el género de la cualidad, de ninguna manera puede atribuírsele a Dios.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Rom 11,33: *¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia el de Dios!*

2. Dice Anselmo en el *Monologion*[19] que *todo lo que a un sujeto le es mejor en absoluto tenerlo que no tenerlo, hay que atribuírselo a Dios.* Pero la ciencia pertenece a este tipo de cosas. Luego hay que atribuírsela a Dios.

3. Para que pueda hablarse de ciencia son necesarios tres requisitos[20]: potencia activa de conocimiento para juzgar acerca de las cosas, cosa conocida y unión de ambas. Pero en Dios se da la suma potencia activa, su esencia es sumamente cognoscible y, en consecuencia, se da también la unión de ambas en él. Prueba de la menor[21]: como se dice en el libro *De intelligentiis*[22], *la primera sustancia es luz.* Ahora bien, la luz posee en altísimo grado virtud activa, como consta por el hecho de que se difunde y se multiplica por sí misma; y es también en sumo grado cognoscible, ya que hace que se vean las demás cosas. Luego la sustancia primera, que es Dios, tiene potencia activa para conocer y es cognoscible.

RESPUESTA. Hay que afirmar que todos atribuyen la ciencia a Dios, aunque de diverso modo. Algunos[23], incapaces de trascender con su entendimiento el modo propio de la ciencia creada, dijeron que la cien-

aliquid quod sit de genere quantitatis, propter suam simplicitatem: omne enim quantum habet partes; ergo cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XI, «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei», etc.

2. Praeterea, secundum Anselmum in Monologion, «omne quod simpliciter et omni melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum»; sed scientia est huiusmodi; ergo est Deo attribuenda.

3. Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria, scilicet potentia activa cognoscentis qua de rebus iudicat, res cognita et unio utriusque; sed in Deo est summa potentia activa et sua essentia est summe cognoscibilis et per consequens est ibi unio utriusque; ergo Deus est summe sciens. Probatio mediae: ut dicitur in libro De intelligentiis, «prima substantia est lux»; sed lux maxime habet virtutem activam quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit et multiplicat, est etiam maxime cognoscibilis unde et alia manifestat; ergo substantia prima, quae est Deus, et habet potentiam activam ad cognoscendum et est cognoscibilis.

RESPONSIO. Dicendum quod ab omnibus scientia Deo attribuitur, diversimode tamen. Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes,

---

[19] Cap.15 (ML 158,163A).

[20] ALGAZEL, *Metaph.* p.1 tr.3 sent.1 (Ed. Muckle p.63) como se dice más abajo a.5 obj.14.

[21] En el silogismo aristotélico hay una premisa mayor, otra *menor* y una conclusión.

[22] ADAM PULCHRE-MULIERIS, VI (Ed. Baeumker p.8).

[23] Se refiere al error de algunos teólogos musulmanes, tal y como se encuentra en *Cont. Gent.* I c.23 tomado de AVERROES, *Metaph.* XII comm.39 (VIII 322 I). Cf. también MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* I c.50.

cia en Dios es una disposición añadida a su esencia como en nosotros, lo cual es totalmente erróneo y absurdo. Si hubiese de entenderse así, Dios no sería sumamente simple, ya que en él se daría composición de sustancia y accidente. Ni tampoco Dios sería su mismo ser porque, como dice Boecio en su libro *De hebdomadibus*[24], *lo que tiene ser puede participar de otro, pero el que es su propio ser, de ninguna manera puede participar de otro.* Si Dios poseyese la ciencia como cualidad[25] añadida por participación, él no sería su propio ser y tendría su ser recibido de otro que sería causa de su ser, en cuyo caso no sería Dios.

Por este motivo, otros[26] sostuvieron que por el hecho de atribuir a Dios la ciencia u otra cualidad parecida, no le adjudicamos ninguna cosa real, sino que con ello queremos significar que él es la causa de la ciencia en las cosas creadas. En este sentido se diría que Dios posee la ciencia porque la infunde en las creaturas. Pero, aunque pueda haber algo de verdad en decir que Dios tiene ciencia porque la causa, como parecen decir Orígenes[27] y Agustín[28], no puede decirse que esto sea completamente cierto. Por dos razones. Primera, porque, por esa razón, se le podría atribuir a Dios todo aquello que causa en las creaturas. Tendríamos que decir, pues, que se mueve, ya que es él quien causa el movimiento en las cosas. Y, sin embargo, esto no se dice. Segunda, porque las cosas que se atribuyen conjuntamente a los efectos y a las causas, no se dice que están en las causas porque se encuentran en los efectos, sino más bien al contrario. Se encuentran en los efectos porque están en las causas. Y así se dice que porque el fuego es caliente transmite calor a la atmósfera, y no al contrario. Y, de modo parecido, porque Dios posee la ciencia por naturaleza, la infunde en nosotros, y no al revés.

crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius sicut et in nobis est, quod est omnino erroneum et absurdum. Hoc enim posito Deus summe simplex non esset: esset enim in eo compositio substantiae et accidentis. Nec iterum ipse Deus esset suum esse quia, ut dicit Boetius in libro De hebdomadibus, «quod est, participare aliquo potest sed ipsum esse nullo modo aliquo participat»: si ergo Deus participaret scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse et ita ab alio esse haberet quod esset sibi causa essendi et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus sed significamus eum esse causam scientiae in rebus creatis ut ex hoc dicatur Deus sciens quia scientiam creaturis infundit. Sed, quamvis haec possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis qua dicitur Deus est sciens quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus dicere videntur, non tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo: primo quia eadem ratione de Deo praedicari posset quicquid in rebus causat, ut dicetur moveri quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur: secundo quia ea quae dicuntur de causatis et causis non ex hoc causis inesse dicuntur, scilicet propter causata, sed magis causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus caliditatem aeri influit et non e converso: et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet scientiam nobis infundit et non e converso.

---

[24] Ed. Peiper p.169,29.

[25] El *habitus* y la *dispositio* son la primera especie de cualidad en la terminología aristotélica.

[26] ALAN. DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 21 y 26 (ML 210,631 et 633); *De arte seu art. cathol. fidei* I reg.19 (ML 210,602); *Summa «Quoniam homines»* (Ed. Glorieux p.141); SYMON TORNACENSIS, *Disputationes* LXXVI (Ed. Warichez p.222).

[27] *Comment. in epist. ad Rom.* X según la interpretación de Rufino (MG 14,1292).

[28] *Enarr. In Ps.* XLIII 22 (ML 36,490).

Por estas razones, otros[29] dijeron que la ciencia y cosas parecidas se le atribuyen a Dios por una cierta semejanza proporcional, como se le atribuyen la ira, la misericordia y otras pasiones parecidas. De hecho, se dice que Dios está airado en cuanto produce un efecto semejante al que produce la persona airada, o sea, que castiga, que es el típico efecto de la ira en nosotros, aunque en Dios no pueda darse en realidad la pasión de la ira. De modo semejante, se diría que Dios posee la ciencia porque produce un efecto semejante al que produce quien la posee. Porque, como las obras del científico proceden desde determinados principios a determinados fines, así procederían las obras de la naturaleza que se actúan por influjo divino, como se dice en el libro II *Physicorum*[30]. Pero, según esta opinión, a Dios se le atribuiría la ciencia metafóricamente, como se le atribuye la ira y las demás pasiones, lo cual está en contradicción con lo que dice Dionisio[31] y otros santos[32].

Por eso se ha de decir, en consecuencia, que la ciencia que se le atribuye a Dios significa algo real en él. De la misma manera que cuando se le atribuye la vida, la esencia y cosas parecidas. Las cuales no difieren entre ellas según la cosa significada, sino solo según nuestro modo de entender. De hecho, en Dios es absolutamente la misma cosa la esencia, la vida, la ciencia y todo lo que se le atribuya, pero nuestro entendimiento forma diversos conceptos cuando piensa en él la vida, la ciencia y cosas parecidas.

Estos conceptos, sin embargo, no son falsos. Porque el concepto de nuestro entendimiento es verdadero en la medida en que representa, a través de una cierta semejanza, la cosa entendida. Sería falso si a este concepto no correspondiese nada en la cosa. Ahora bien, nuestro entendimiento no puede representar a Dios por semejanza como representa a

Et ideo alii dixerunt quod scientia et alia huiusmodi attribuuntur Deo per quandam similitudinem proportionis sicut attribuitur ei ira vel misericordia aut huiusmodi ceterae passiones. Dicitur enim Deus iratus in quantum facit effectum similem irato quia punit, quod est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit; similiter dicunt quod Deus dicitur sciens quia effectum facit similem effectui scientis: sicuti enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in II Physicorum. Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphorice sicut et ira et cetera huiusmodi, quod dictis Dionysii et aliorum sanctorum repugnat.

Et ideo aliter dicendum est quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi, nec differunt quantum ad rem significatam sed solum quantum ad modum intelligendi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quicquid huiusmodi de ipso dicitur, sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam et huiusmodi.

Nec tamen istae conceptiones sunt falsae. Conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est prout repraesentat per quandam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest

---

[29] Moisés Maimónides, *Dux neut.* I c.53. Cf. Santo Tomás, *In Sent.* I d.2 a.3; *De pot.* q.7 a.5.

[30] 4 (BK 194a21).

[31] *De div. nom.* cap.7, 2 (MG 3,869D; Dion. 393).

[32] San Ambrosio, *De fide* II Prol. (ML 16,383B); San Agustín, *De Trin.* VI c.4 (ML 42,927) como refiere Santo Tomás, *In Sent.* I d.22 a.2 sed c.2.

las criaturas. Porque cuando entiende una creatura, concibe una forma que es la semejanza de la cosa según toda su perfección. Y es así como define las cosas entendidas. Pero como Dios supera infinitamente la capacidad de nuestro entendimiento, ninguna forma concebida por él puede representar completamente la esencia divina, sino que la representa a través de una módica imitación. De modo semejante, vemos que las cosas que existen fuera de nosotros imitan de alguna manera a Dios, aunque imperfectamente, por lo que diversas cosas imitan diversamente a Dios, y las diversas formas representan la única y simple forma. En esa forma, en efecto, está contenido perfectamente todo lo que de perfecto —singular y multiplicadamente[33]— se encuentra en las creaturas, de la misma manera que todas las propiedades de los números, de alguna manera, están contenidas en la unidad[34], y todas las potestades de los ministros de un determinado reino están contenidas en el rey. Pero si hubiese alguna cosa que representase perfectamente a Dios, ésta sería única porque tendría que representarle de un modo único y con una sola forma. Y ésta es la razón de que no haya más que un solo Hijo que es la perfecta imagen del Padre. Así pues, nuestro entendimiento representa la divina perfección a través de diversas formas porque cada una de ellas es imperfecta. Y si fuese perfecta sería única como único es el verbo del entendimiento divino. Son varios conceptos, pues, los que en nuestro entendimiento representan la esencia divina, por lo que la esencia divina responde a cada uno de ellos, como una cosa responde a su imagen imperfecta. Por tanto, todos esos conceptos de nuestro entendimiento son verdaderos, aunque sean diversos, sobre una sola cosa. Y como los nombres no significan las cosas más que a través del entendimiento, como se dice en el I de *Perihermeneías*[35], se imponen varios nombres a una sola

repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas: cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quandam quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius et sic diffinit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete sed habet aliquam modicam imitationem eius. Sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum sed imperfecte, unde et diversae res diversimode Deum imitantur et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam quia in illa forma perfecte unitur quicquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur, sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodam modo praeexistunt et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum quia uno modo repraesentaret et secundum unam formam, et ideo non est nisi unus Filius qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem quia unaquaeque imperfecta est: si enim perfecta esset esset una tantum sicut est unum tantum verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam, unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae quamvis sint plures de una [re]. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I Perihermeneias, ideo imponit plura nomina

[33] Cf. Dionisio, *De div. nom.* c.5 par.8 (ML 3,824C; Dion. 359) como refiere Santo Tomás más abajo q.8 a.10; ibid., q.20 a.4 y 5.

[34] Cf. Dionisio, *De div. nom.* cap.5 par.6 (MG 3,820D; Dion. 343).

[35] 2 (BK 16a3).

cosa según los diversos modos de entenderla o según las diversas razones, que es lo mismo, a las que corresponde algo en la cosa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A la ciencia no se la considera como una adición del ente si no es porque el entendimiento concibe como distintas la ciencia de alguien y su esencia. La adición, en efecto, presupone la distinción. Por lo que, como en Dios no se distinguen la ciencia y la esencia más que por el modo de entender, como resulta de lo dicho, la ciencia no se encuentra en él como una adición a su esencia más que según nuestro modo de entender.

2. No se puede decir con verdad que la ciencia en Dios signifique una perfección distinta de la esencia, sino que se la significa como una perfección distinta porque nuestro entendimiento, partiendo de los diversos conceptos que de Dios se forma, le aplica estos nombres.

3. Puesto que los nombres son signos de los conceptos, un nombre significa la totalidad de una cosa dependiendo del entendimiento a la hora de entender. Pues bien, nuestro entendimiento puede entender a Dios en su totalidad, pero no totalmente. En su totalidad, porque es necesario que conozca todo o nada de él, ya que en él no hay distinción entre la parte y el todo. Pero digo no totalmente, porque no lo conoce perfectamente en la medida en que él es cognoscible por su naturaleza. Es como quien conoce que *el diámetro es asimétrico con la circunferencia*[36] porque todos lo dicen[37], y no lo conoce totalmente, porque no ha llegado a ese perfecto modo de conocimiento por el que se prueba que eso es así, aunque lo sepa bien y no ignore ninguna de sus partes. De modo parecido, los nombres que se le atribuyen a Dios le significan todo, pero no totalmente.

uni rei secundum diversos modos intelligendi vel secundum diversas rationes, quod idem est, quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

1. Ad primum igitur dicendum quod scientia non se habet ex additione ad ens nisi secundum quod intellectus accipit distinctim scientiam alicuius et essentiam eius: additio enim distinctionem praesupponit; unde cum in Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi, nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius nisi secundum modum intelligendi.

2. Ad secundum dicendum quod non potest vere dici quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet praedicta nomina imponit.

3. Ad tertium dicendum quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur aut nihil cum in eo non sit pars et totum, sed dico non totaliter quia non perfecte cognoscit ipsum secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis: sicut ille qui hanc conclusionem «diameter est asymmeter costae» cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus ita dicitur, non cognoscit eam totaliter quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est, quamvis totam cognoscat nullam partem eius ignorans. Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur ipsum totum sed non totaliter significant.

---

[36] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Topic.* I c.15 (BK 106a38) según la traducción común (ms. Arch. di S. Pietro H.5, f.77ᵛ).

[37] En el texto el santo le llama conocimiento *probable*. Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* I c.I (BK 100b21).

4. Todo lo que en Dios carece de toda imperfección, en las creaturas se encuentra con algún defecto. Ésta es la razón por la que, si atribuimos a Dios lo que encontramos en las creaturas, es necesario separar todo lo que indica imperfección, y que sólo permanezca lo que indica perfección, ya que es en este sentido en el que la creatura imita a Dios. Digo, pues, que la ciencia que se encuentra en nosotros tiene algo de perfección y algo de imperfección. A la perfección pertenece su certeza, porque lo que se conoce por ciencia[38] se conoce con certeza. Pero a la imperfección pertenece el discurso que el entendimiento hace desde los principios a las conclusiones, en las que consiste la ciencia. Este discurso, en realidad, no acontece más que cuando el entendimiento, conociendo los principios, conoce las conclusiones en potencia solamente, porque si las conociese en acto ahí no habría discurso, ya que el movimiento es salida de la potencia al acto[39]. Se dice, pues, que en Dios hay ciencia por razón de la certeza de las cosas conocidas, y no por razón del indicado discurso, el cual ni siquiera en los ángeles se encuentra, como dice Dionisio.

5. Considerado su propio modo de conocer, en Dios no puede haber algo más o menos conocido, ya que él lo ve todo con una sola mirada intuitiva. Sin embargo, si se considera el modo de la cosa conocida, Dios sabe que algunas cosas son más cognoscibles que otras en sí mismas. Como es el caso de su esencia, que es la más cognoscible entre todas las cosas y por la que él conoce todo, no a través de discurso alguno, ya que, viendo él su propia esencia, lo ve todo. Luego en el conocimiento divino, aun bajo el aspecto de las cosas conocidas, también se salva en Dios el concepto de ciencia porque es principalmente él quien conoce todo a través de su causa.

4. Ad quartum dicendum quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione in creaturis cum aliquo defectu invenitur, propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuamus separemus totum quod ad imperfectionem pertinet ut solum maneat hoc quod perfectionis est quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur quod scientia quae in nobis invenitur habet quidem aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem quidem eius pertinet certitudo ipsius quia quod scitur certitudinaliter cognoscitur: sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia: hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia cognoscit conclusiones in potentia tantum; si enim actu cognosceret non esset ibi discursus cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in angelis invenitur, ut Dionysius dicit.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis quia eodem intuitu omnia videt, tamen si consideretur modus rei cognitae Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quaedam minus, sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non quidem aliquo discursu cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde etiam quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae: ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

---

[38] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 4 (BK 71b9) y 44 (88b30).

[39] AVICENA, *Suffic.* II c.1 (f.23'A) según SAN ALBERTO, *Phys.* III tr.1 c.7. La misma definición en MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.1 y AVERROES, *Phys.* III comm.9 (IV 89C).

6. Las palabras de Algazel hay que entenderlas referidas a la ciencia nuestra que en nosotros se adquiere imprimiendo las cosas unas semejanzas suyas en nuestras mentes. Pero en el conocimiento de Dios sucede lo contrario, porque es de su entendimiento de donde brotan las formas hacia todas las creaturas. Y es por esto por lo que la ciencia en nosotros es la sigilación de las cosas en nuestras mentes, mientras que las formas de las cosas son una sigilación de la divina ciencia en las cosas.

7. La ciencia que se atribuye a Dios no está considerada como hábito, sino como acto, porque él siempre conoce todo de modo actual.

8. El efecto procede de la causa agente en conformidad con la propia causa. Y por eso, todo efecto que procede de una determinada ciencia sigue la determinación de esa ciencia, que es la que le pone sus condiciones. Y por eso, las cosas de las que la ciencia de Dios es causa, no se producen sino cuando está determinado por Dios que se produzcan. Ésta es la razón por la que no es necesario que las cosas existan desde la eternidad, aunque la ciencia de Dios esté en acto desde la eternidad.

9. El entendimiento sabe lo que es una cosa cuando la define, o sea, cuando concibe una forma de esa cosa, a la que corresponde esa cosa en su totalidad. Ahora bien, ya se ha dicho que lo que nuestro entendimiento concibe de Dios siempre le representa de una manera deficiente. Y, por eso, lo que Dios es en sí mismo siempre nos será desconocido. Y éste es el mayor conocimiento que podemos adquirir de él mientras hacemos este camino: saber que él está por encima de todo lo que podamos saber de él, como consta en Dionisio en el capítulo I de su *Mystica theologia*[40].

10. Se dice que Dios *escapa a toda clase de formas de nuestro entendimiento* no porque haya alguna forma de nuestro entendimiento que pueda representarle de algún modo, sino porque no hay ninguna que le represente perfectamente.

6. Ad sextum dicendum quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas: unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

7. Ad septimum dicendum quod scientia quae ponitur in Deo non est per modum habitus sed magis per modum actus quia ipse semper actu omnia cognoscit.

8. Ad octavum dicendum quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum condicionem [eius], et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam sequitur determinationem scientiae quae limitat condiciones eius; et ideo res quarum scientia Dei est causa non procedunt nisi quando determinatum est a Deo ut procedant, et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu.

9. Ad nonum dicendum quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est quando diffinit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet: iam autem ex dictis patet quod quicquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possimus ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo, ut patet per Dionysium in I cap. De mystica theologia.

10. Ad decimum dicendum quod Deus dicitur «omnem intellectus nostri formam subterfugere» non quia aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

---

[40] 3 (MG 3,1001A; Dion. 577).

11. Lo que significa el nombre es la definición, como se dice en el IV *Metaphysicae*[41], por lo que el nombre de una cosa es lo que significa su definición. Y porque, como se ha dicho ya, no hay ningún concepto significado por el nombre que defina al mismo Dios, ningún nombre que le demos nosotros será propiamente su nombre, sino que es propiamente el nombre de la creatura, y lo que significa este concepto está indicado en el nombre. Pero estos nombres, impuestos por las creaturas, se le atribuyen a Dios en la medida en que las creaturas representan una cierta semejanza de él.

12. La ciencia que se le atribuye a Dios no es una cualidad. Además, la cualidad inherente a la cantidad es una cualidad corporal, y no una cualidad espiritual, como es la ciencia.

Artículo 2

¿Se conoce Dios a sí mismo?[42]

Parece que Dios no se conoce a sí mismo.

Argumentos. 1. Quien conoce se refiere a lo conocido teniendo en cuenta su ciencia. Pero, como dice Boecio en su libro *De Trinitate*[43], *la esencia en Dios contiene la unidad, y la relación hace la multiplicidad de la Trinidad*, o sea, las personas. Luego es necesario que en Dios lo conocido sea distinto personalmente de quien conoce. Pero la distinción de personas en Dios no admite reciprocidad en la locución[44]. Y así, no se dice que el Padre se haya engendrado a sí mismo por el hecho de que

11. Ad undecimum dicendum quod «ratio quam significat nomen est diffinitio», ut dicitur IV Metaphysicae, et ideo illud est nomen proprie alicuius rei cuius significatum est eius diffinitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen diffinit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius sed est proprie nomen creaturae quae diffinitur ratione significata per nomen. Et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur secundum quod in creaturis aliqualiter similitudo eius repraesentatur.

12. Ad duodecimum dicendum quod scientia quae Deo attribuitur non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens est qualitas corporalis non qualitas spiritualis sicut est scientia.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum. Et videtur quod non: sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam; sed, sicut dicit Boetius in libro De Trinitate, «essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem», scilicet personarum; ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente; sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem: non

---

[41] Cap.7 (BK 1012a23) según la traducción de *Novae Metaphys.* (Ed. Averroes VIII 97k).

[42] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.2; *In Metaphys.* XII lect.11; *In De causis* lect.13; *Comp. Theol.* c.30; *Cont. Gent.* I c.48.

[43] Cap.6 (ML 64,1255A).

[44] Cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales* tr.8 n.3.

ha engendrado al Hijo. Luego no se debe conceder que Dios se conozca a sí mismo.

2. En el libro *De causis*[45] se dice, *todo el que conoce su esencia vuelve a su esencia de manera completa.* Pero Dios no puede volver a su esencia porque nunca ha salido de ella, y no puede haber regreso donde no se ha realizado un alejamiento. Luego Dios no conoce su esencia, por lo que no se conoce a sí mismo.

3. La ciencia[46] lleva consigo una semejanza del que conoce con la cosa conocida. Pero no hay ninguna cosa que sea semejante a sí misma porque, como dice San Hilario[47], *la semejanza no es acerca de sí mismo.* Luego Dios no se conoce a sí mismo.

4. La ciencia es acerca de lo universal[48]. Pero Dios no es un universal, ya que todo universal se obtiene por abstracción. Y como Dios es absolutamente simple, no se puede hacer abstracción alguna sobre él. Luego Dios no se conoce a sí mismo.

5. Si Dios se conociese a sí mismo se entendería a sí mismo, ya que el entender es un concepto más simple que el conocer. Pero Dios no se entiende a sí mismo. Luego tampoco se conoce. Prueba de la menor[49]: Agustín dice en el libro *LXXXIII Quaestionum,* cuestión XVI[50]: *Todo lo que se entiende a sí mismo se comprende a sí mismo.* Ahora bien, nada puede ser comprendido si no es finito, como consta en Agustín en el mismo lugar[51]. Luego Dios no se conoce a sí mismo.

6. Agustín argumenta así en el mismo lugar: *Nuestro entendimiento no quiere ser infinito, aunque pudiera, porque quiere conocerse a sí mismo.* De lo cual se deduce que quien quiere conocerse no quiere ser

enim Pater dicitur se genuisse quia genuit Filium; ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Praeterea, in libro De causis dicitur: «Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa»; sed Deus non redit ad essentiam suam cum nunquam ab essentia sua egrediatur nec possit esse reditio ubi non praecedit discessus; ergo Deus non cognoscit essentiam suam et ita nescit se ipsum.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam; sed nihil est simile sibi ipsi quia «similitudo non sibi est» ut Hilarius dicit; ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Praeterea, scientia non est nisi de universali; sed Deus non est universale quia universale omne est per abstractionem, a Deo autem cum sit simplicissimus non potest fieri abstractio; ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Praeterea, si Deus sciret se intelliget se cum intelligere sit simplicius quam scire et per hoc Deo magis attribuendum; sed Deus non intelligit se, ergo nec scit se. Probatio mediae: Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, qu. XVI: «Omne quod se intelligit comprehendit se»; nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco; ergo Deus non intelligit se.

6. Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem: «nec intellectus noster infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult», ex quo habetur quod illud quod vult se nosse non vult se esse infinitum; sed Deus vult se esse infinitum cum sit infinitus:

---

[45] Prop.15 (14).

[46] Santo Tomás atribuye con frecuencia esta sentencia a los filósofos, por ejemplo, *In Sent.* I d.34 q.3 a.1 obi.4; ibid. d.35 a.1 obi.4.

[47] *De Trinit.* III 23 (ML 10,92B).

[48] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 42 (BK 87b38); *De anima* II 12 (BK 417b22).

[49] Cf. nota 21.

[50] Es la q.15 (ML 40,14).

[51] ML 40,15.

infinito. Pero Dios quiere ser infinito, ya que es infinito, porque si fuese algo que él no quisiera ser no sería completamente feliz. Luego no quiere conocerse a sí mismo. Luego no se conoce a sí mismo.

7. Se ha replicado[52] que aunque Dios sea absolutamente infinito y quiera serlo, no es infinito para sí, sino finito, con lo que hay que decir que no quiere ser infinito.—Por el contrario, como se dice en el III *Physicorum*[53], se dice que es infinito lo que es inatravesable, y finito lo que es atravesable. Pero como se prueba en VI *Physicorum*[54] lo infinito no puede ser atravesado ni por lo finito ni por lo infinito. Luego Dios, aunque sea infinito, no puede ser finito para sí mismo.

8. Lo que para Dios es bueno, es bueno en sentido absoluto. Luego lo que para Dios es finito, es finito en sentido absoluto. Pero Dios no es finito en sentido absoluto. Luego tampoco es finito para él.

9. Dios no se conoce a sí mismo más que en cuanto se confronta consigo mismo. Luego si para sí mismo es finito, él se conoce a sí mismo finitamente. Pero no es finito. Luego se conoce de un modo distinto a como es, por lo que tendrá un conocimiento falso de sí mismo.

10. Entre los que conocen a Dios, uno le conoce más que otro si su modo de conocerle supera al del otro. Pero Dios se conoce a sí mismo infinitamente mejor que cualquier otro. Luego el modo de conocerse es infinito. Luego se conoce a sí mismo infinitamente, por lo que no es finito para sí mismo.

11. Agustín en su libro *LXXXIII Quaestionum*[55] prueba que uno no puede conocer una cosa mejor que otro de este modo: *quien conoce una cosa diversamente de cómo es se engaña, y el que se engaña no conoce aquello sobre lo cual se engaña. Luego quien conoce una cosa diversamente*

si enim esset aliquid quod se esse non vellet non esset summe beatus; ergo non vult sibi esse notus, ergo non cognoscit se.

7. Sed dicebat quod, quamvis Deus sit infinitus simpliciter et velit se esse infinitum simpliciter, non tamen est infinitus sibi sed finitus, et sic etiam non vult se esse infinitum.—Sed contra, ut dicitur in III Physicorum, infinitum dicitur aliquid secundum quod est intransibile et finitum secundum quod est transibile; sed, sicut probatum est in VI Physicorum, infinitum non potest transiri neque a finito neque ab infinito; ergo Deus quamvis sit infinitus non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Praeterea, illud quod est Deo bonum simpliciter est bonum: ergo et quod Deo finitum simpliciter est finitum; sed Deus non est simpliciter finitus; ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad se ipsum comparatur: si ergo sibi ipsi est finitus cognoscet se ipsum finite; non est autem finitus; ergo cognoscet se aliter quam sit et ita de se ipso habebit cognitionem falsam.

10. Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum unus alio magis cognoscit secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius; sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat; ergo modus quo se cognoscit est infinitus: ergo se ipsum infinite cognoscit et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere hoc modo: «Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit fallitur; et omnis qui fallitur id in quo fallitur non intelligit; quisquis igitur

[52] Cf. nota 3.
[53] 7 (BK 204a3).
[54] 9 (BK 237b23).
[55] Q.32 (ML 40,52).

a como es no la conoce, porque no puede conocerse una cosa más que como es. Luego como una cosa es lo mismo para todos, todos deben conocerla lo mismo, por lo que nadie puede conocer una cosa mejor que otro. Luego si Dios se conoce a sí mismo no se conocería mejor que otros le conocen, con lo que la creatura y el Creador se igualarían en algo, lo cual es absurdo[56].

POR EL CONTRARIO, dice Dionisio en el capítulo VII *De divinis nominibus*[57] que *la divina sabiduría conociéndose a sí misma conoce todas las demás cosas.* Luego Dios ante todo se conoce a sí mismo.

RESPUESTA. Cuando decimos que una cosa se conoce a sí misma, afirmamos que esa cosa conoce y es conocida. Por tanto, para considerar de qué modo Dios se conoce a sí mismo hay que tener en cuenta la naturaleza según la cual una cosa conoce y es conocida.

Hay que saber que una cosa puede considerarse perfecta de dos maneras. Una, según la perfección de su ser, que a ella le compete según la propia especie. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, en cualquier cosa creada falta tanto de perfección, en sentido absoluto, cuanto de perfección se encuentra en las otras especies. Y así, la perfección de cualquier cosa, considerada en sí misma, es imperfecta por ser parte de la perfección de todo el universo, el cual se compone del conjunto de cada una de las perfecciones particulares. Por tanto, para que haya algún remedio a este tipo de imperfección, hay otro modo de perfección en las cosas creadas según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra. Y ésta es la perfección de quien conoce en cuanto conoce, porque de este modo la cosa cono-

ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit: non igitur potest quicquam intelligi nisi ut est». Ergo cum res sit uno modo ab omnibus uno modo intelligitur, et ideo nullam rem unus alio melius intelligit: si ergo Deus se ipsum intelligeret non se plus intelligeret quam alii eum intelligant, et sic in aliquo creatura Creatori aequaretur, quod est absurdum.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod «divina sapientia se ipsam cognoscens omnia alia cognoscit»; ergo Deus praecipue cognoscit se ipsum.

RESPONTIO. Dicendum quod cum dicitur aliquid se ipsum cognoscere dicitur illud esse cognoscens et cognitum: unde ad considerandum qualiter Deus se ipsum cognoscat oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur est quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaeque re tantum deest de perfectione simpliciter quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur, ut sic cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis secundum quod perfectio quae est propria unius rei in re altera invenitur: et haec est perfectio cognos-

[56] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.14 c.1.
[57] 2 (MG 3, 869 B) según la traducción del Sarraceno (Dion. 398).

cida está de alguna manera en el que conoce. Por lo cual se dice en el libro III *De anima*[58] que *el alma es en cierto modo todas las cosas,* ya que por naturaleza puede conocer todas las cosas. Y en este sentido es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. Por tanto, según los filósofos[59], la última perfección a la que el alma puede llegar es a que se describa en ella todo el orden del universo y sus causas. En esto pusieron ellos el último fin del hombre, el cual según nosotros consistirá en la visión de Dios según aquello de Gregorio[60]: *¿Qué es lo que no ven los que ven a aquel que todo lo ve?*

Ahora bien, la perfección de una cosa no se puede encontrar en otro con el mismo ser determinado que tiene en sí misma. Por eso, para que pueda estar en otra cosa, habrá que considerarla prescindiendo de las determinaciones que la acompañan en su estado natural. Y puesto que las formas y las perfecciones de las cosas quedan determinadas a través de la materia, resulta que una cosa se hace cognoscible en la medida en que se la separa de la materia. Por tanto, convendrá que sea inmaterial también aquello en lo que es recibida la perfección de esa cosa. Porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él con un ser determinado, en cuyo caso no estaría en él en cuanto cognoscible, o sea, como la perfección real de una cosa puede estar con su naturaleza en otra.

Por eso los antiguos filósofos[61], que afirmaron que el semejante conoce a su semejante[62], erraron cuando —por aquello de que el alma conoce todas las cosas— quisieron concluir que ésta se constituye materialmente de todas ellas, como la tierra conoce a la tierra, el agua conoce al agua y así las demás cosas. De hecho, pensaron que la perfección de la cosa co-

centis in quantum est cognoscens quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III De anima dicitur «anima esse quodam modo omnia» quia nata est omnia cognoscere; et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat; unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius, in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos erit in visione Dei quia secundum Gregorium «quid est quod non videant qui videntem omnia vident?»

Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa, et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare; et quia formae et perfectiones rerum per materian determinantur inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet ut existens perfectio unius est nata esse in altero.

Et ideo erraverunt antiqui philosophi qui posuerunt simile simili cognosci, volentes per hoc quod anima quae cognoscit omnia ex omnibus materialiter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam et sic de aliis: putaverunt enim quod perfectio

---

[58] C.8 (BK 431b21) según la antigua traducción (Ed. Alonso p.351,5).

[59] Cf. AVICENA, *Metaphys.* IX c.7 (f.107[ra] B); ALGAZEL, *Metaphys.* p.I (Ed. Muckle p.2).

[60] *Dialog.* IV c.33 (ML 77,376B). Literalmente se encuentra en GUILL. ALTIS., *Summa aurea* II tr.5 q.3 (f.47[rb]).

[61] Son los que llama Santo Tomás «naturales»: *Summa* I q.84 a.2, según Aristóteles más abajo.

[62] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* I c.2 (BK 405b15 y 404b17) según la antigua traducción (Ed. Alonso p.98,22 y 96,4).

nocida debía estar en el que la conoce según el ser determinado que ella tiene en su propia naturaleza. Pero no es así como se recibe la forma de la cosa conocida en el que la conoce. Por lo cual el Comentador dice en el libro III *De anima*[63] que las formas no se reciben lo mismo en el entendimiento posible y en la materia prima, porque es necesario que lo que es recibido en el entendimiento que conoce, lo sea de modo inmaterial. En este sentido constatamos en las cosas de la naturaleza que el orden de inmaterialidad es según el orden de conocimiento que en ellas se encuentra. De hecho, las plantas y las otras cosas de orden inferior no pueden recibir nada inmaterialmente, por lo que están privadas de todo conocimiento, como consta en el II *De anima*[64]. Los sentidos reciben, ciertamente, las imágenes de las cosas sin materia, pero con sus propias condiciones materiales[65]. El entendimiento, sin embargo, recibe las imágenes depuradas de las condiciones materiales. Y se da un orden semejante en las cosas cognoscibles. Porque las cosas materiales, como dice el Comentador[66], no son inteligibles más que porque nosotros las hacemos inteligibles. Son inteligibles en potencia solamente, pero se convierten en inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, como los colores que se hacen visibles en acto por la luz del sol[67]. Pero las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas, por lo que son más conocidas por naturaleza, aunque sean menos conocidas para nosotros.

Así pues, puesto que Dios se encuentra en el vértice de separación de la materia, por estar absolutamente inmune de toda potencialidad, se sigue que él es en sumo grado cognoscitivo y en sumo grado cognoscible. Por tanto, a su naturaleza, por el hecho de tener ser realmente, le compete la cognoscibilidad. Y porque Dios es como es su naturaleza, también conoce de acuerdo con su naturaleza que es para sí sumamente

rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura; non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente, unde et Commentator dicit in III De anima quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim et alia quae infra sunt nihil immaterialiter possunt recipere et ideo omni cognitione privantur, ut patet in II De anima; sensus autem recipit quidem species sine materia sed tamen cum condicionibus materialibus; intellectus etiam a condicionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum, sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas unde magis sunt notae secundum naturam quamvis sint minus notis nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis: unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis; et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi, secundum hoc etiam et cognoscit secundum quod

[63] Comm. 5 (VI[1] 139B).
[64] 24 (BK 424a32).
[65] Cf. AVICENA, *De anima* II c.2 (f.6[vb]).
[66] III *De anima,* comm.5 (VI[1] 146D); ibid., comm.18 (161D); *Metaphys.* II comm.1 (VIII, 29B).
[67] Cf. AVERROES, *De anima* III más arriba.

cognoscitiva. Por lo que Avicena dice en el libro VIII de su *Metaphysicae*[68] que *él es el que se entiende y se comprende a sí mismo porque su esencia expoliada —de la materia, se entiende— se identifica con él.*

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La trinidad de las personas se multiplica en Dios en base a las relaciones que realmente existen en Dios, o sea, las relaciones de origen. Pero la relación que se indica cuando se dice que Dios se conoce a sí mismo no es una relación real, sino solamente de razón[69], ya que cuando una cosa se refiere a sí misma, esa relación no es algo real en la cosa, sino solamente de razón, ya que la relación real exige dos extremos.

2. La expresión por la que se afirma que el que se conoce retorna a su esencia es una locución metafórica, ya que en el entender no se da movimiento, como se prueba en el libro VII *Physicorum*[70]. Por tanto, propiamente hablando no hay alejamiento ni retorno. Se habla, no obstante, de proceso o de movimiento en cuanto de un objeto cognoscible se llega a otro. Y es que en nosotros esto se realiza a través de un cierto discurso, según el cual hay en nuestra alma una salida y un regreso cuando ella se conoce a sí misma. De hecho, el primer acto que sale de ella termina en el objeto, después se refleja sobre el acto y, finalmente, sobre la potencia y la esencia, por el hecho de que los actos se conocen por los objetos[71], y las potencias por los actos[72]. Pero en el conocimiento divino no se da ningún discurso, como antes se ha dicho (a.1 ad 4), de tal manera que llegue a lo desconocido a través de lo conocido. No obstante, partiendo de las cosas cognoscibles, puede establecerse un circuito conductor en el conocimiento de Dios: conociendo él su propia

natura sua est sibi maxime cognoscitivo. Unde Avicenna dicit in VIII suae Metaphysicae quod «ipse est intellector et apprehensor sui eo quod sua quiditas spoliata» —scilicet a materia— «est rei quae est ipsemet».

1. Ad primum ergo dicendum quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quae consignificatur cum dicitur Deus scit se ipsum non est realis aliqua relatio sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur non est talis relatio aliquid in re sed in ratione tantum eo quod realis relatio exigit duo extrema.

2. Ad secundum dicendum quod locutio haec qua dicitur quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica: non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physicorum, unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus, sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud. Et quidem in nobis fit per quendam discursum secundum quem est exitus et reditus in animam nostram dum cognoscit se ipsam: primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum et demum supra potentiam et essentiam secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat; nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur in quibus suae essentiae similitudinem

[68] C.6 (f.100ª B).
[69] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* V.
[70] 6 (BK 247a28).
[71] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 6 (BK 415a18) como afirma SANTO TOMÁS p. e. en *In Sent.* I d.48 a.2 obi.2; *In Sent.* II d.38 a.4 obi.1.
[72] Cf. ARISTÓTELES más arriba como refiere SANTO TOMÁS p. e. en *In Sent.* I d.48 a.2; *In Sent.* II d.24 q.1 obi.3; *In Sent.* IV d.18 q.1 a.1 qla.2.

esencia, Dios ve las otras cosas y en ellas ve una semejanza de su propia esencia. Y, en este sentido, retorna a su esencia, no porque la conozca a partir de las otras cosas, como ocurre en el caso de nuestra alma. Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que el retorno a su esencia en el libro *De causis*[73] no significa más que la subsistencia de una cosa en sí misma. De hecho, las formas que no subsisten en sí mismas son arrojadas sobre otro sujeto y no se recogen en sí mismas. Mientras que las formas que subsisten en sí mismas de tal manera se expanden sobre las demás cosas perfeccionándolas o influyendo en ellas que permanecen en ellas mismas y por sí mismas. Y en este sentido, Dios retorna máximamente a su esencia porque, teniendo providencia sobre todas las cosas y saliendo por ello de algún modo hacia todas ellas, permanece fijo en sí mismo y sin mezclarse con ellas.

3. La semejanza que es relación real requiere distinción real, pero a la que es solamente relación de razón, en el ámbito de las semejanzas, le basta la distinción de razón.

4. El universal es inteligible porque está separado de la materia. Así, las cosas que no están separadas de la materia por un acto de nuestro entendimiento, sino que por sí mismas están libres de toda materia, son máximamente inteligibles. En cuyo caso Dios es máximamente inteligible, aunque no sea universal.

5. Dios se conoce, se entiende y se comprende a sí mismo aunque, hablando en absoluto, sea infinito. Porque no es infinito de modo privativo. Esta clase[74] de infinito conviene, de hecho, a la cuantidad, ya que tiene una parte después de otra indefinidamente. Por tanto, si debiera conocerse la cuantidad bajo el aspecto de su infinitud, o sea, conociendo una parte después de la otra, de ninguna manera se comprendería, puesto que no teniendo límites, nunca se podría llegar al final. Pero Dios es

videt et sic quodam modo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum quod reditio ad essentiam suam in libro De causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in se ipsa: formae enim in se non subsistentes sunt super aliud effusae et nullatenus ad se ipsas collectae, sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit quia omnibus providens ac per hoc in omnia quodam modo exiens et procedens in se ipso fixus et immixtus ceteris permanet.

3. Ad tertium dicendum quod similitudo quae est relatio realis distinctionem rerum requirit, sed ei quae est rationis relatio tantum sufficit in similibus distinctio rationis.

4. Ad quartum dicendum quod universale pro tanto est intelligibile quia est a materia separatum: unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata sed per se ipsa sunt ab omni materia libera maxime cognoscibilia sunt, et sic Deus maxime intelligibilis est quamvis non sit universale.

5. Ad quintum dicendum quod Deus et scit se et intelligit se et comprehendit se quamvis simpliciter loquendo infinitus sit. Non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati: habet enim partem post partem in infinitum, unde si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi quia numquam poterit veniri ad finem cum

[73] Comm. 15 (14) y prop. 27 (26).

[74] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* I c.2 (BK 185b2) según la antigua versión (ms. Urbi. lat 2°6, f.3ᵛ) como dice SANTO TOMÁS más abajo en el a.9 en el cuerpo del artículo.

infinito de modo negativo. Su esencia, efectivamente, no está limitada por nada, ya que toda forma recibida en un sujeto está limitada según la capacidad del sujeto que la recibe. Y como el ser divino no es recibido en ningún sujeto por ser Dios su mismo ser, su ser no es finito y, por eso, se dice que su esencia es infinita. Y puesto que en todo entendimiento creado la capacidad cognoscitiva es finita por estar recibida en un sujeto, nuestro entendimiento no puede llegar a conocerle tan claramente como cognoscible es él. Y, en este sentido, no le puede comprender porque no llega a un conocimiento final en él —que esto es lo que se entiende por comprender— como se ha dicho ya (a.1 ad 3). Pero de la misma manera que la esencia divina es infinita, y su capacidad cognoscitiva también lo es, su conocimiento es tan eficaz como su esencia. Y así obtiene un perfecto conocimiento de sí mismo. En este sentido se dice que él se comprende a sí mismo no porque por ese conocimiento se establezca un límite a lo conocido, sino por la perfección del conocimiento, al cual no le falta nada.

6. Puesto que nuestro entendimiento es finito por naturaleza, no puede comprender o entender perfectamente algo que sea infinito, y la razón de San Agustín se fundamenta en esta naturaleza finita. Pero la naturaleza del entendimiento divino es otra, por lo que el argumento no vale.

7. Si se toman las palabras en sentido estricto, Dios, propiamente hablando, no es finito ni para los demás ni para sí mismo. Pero se dice que resulta finito para sí mismo porque él se conoce a sí mismo del mismo modo que algo finito es conocido por un entendimiento finito. Porque de la misma manera que el entendimiento finito puede llegar a un conocimiento final en una cosa finita, así su entendimiento llega al fin del conocimiento de sí mismo. Por otra parte, ese concepto de infinito por el que se dice inatravesable pertenece al infinito en sentido privativo, del cual no se trata aquí.

finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur: omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis, unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum et pro tanto dicitur eius essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est cum sit in aliquo recepta, non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est, et secundum hoc non potest ipsum comprehendere quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est; sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita et vis cognoscitiva ipsius est infinita, sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem, et secundum hoc se comprehendere dicitur non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur, sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

6. Ad sextum dicendum quod intellectus noster cum sit finitus secundum suam naturam non potest aliquod infinitum comprehendere vel perfecte intelligere, et ideo supposita ista natura eius procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia, et propter hoc ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod, si fiat vis in verbo, Deus proprie loquendo nec aliis nec sibi finitus est, sed pro tanto dicitur sibi finitus quia hoc modo a se ipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito: sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita ita intellectus eius pervenit ad finem cognitionis sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile est infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

8. Cuando a una cosa, comparada con Dios, se le atribuye una perfección en el orden cuantitativo, esa perfección se le atribuye en sentido absoluto. Por ejemplo, si esa cosa es grande comparada con él, se sigue que es grande en sentido absoluto. Pero si el concepto expresa imperfección, ya no es lo mismo. Porque si una cosa comparada con Dios es pequeña, no se sigue de ello que la cosa sea pequeña en absoluto, ya que todas las cosas comparadas con Dios son nada[75], pero en absoluto no puede decirse que son nada. Por tanto, lo que es bueno, comparado con Dios, es bueno en absoluto. Pero lo que es finito para Dios, no se dice que es finito en sentido absoluto, porque lo finito indica una cierta imperfección, mientras que lo bueno indica perfección. En ambos casos, sin embargo, una cosa es en absoluto lo que es según el juicio divino.

9. Cuando se dice que «Dios se conoce a sí mismo de modo finito», esto puede entenderse de dos maneras. Primera, refiriéndose a la cosa conocida, o sea, que conozca que él es finito. Y, entendido de esta manera, es falso. Porque de esta manera su conocimiento sería falso. Segunda, refiriéndose al que conoce, en cuyo caso puede entenderse también de dos maneras. Una, que el *modo finito*[76] signifique *perfectamente,* de tal modo que se diga que se conoce de modo finito porque llega al conocimiento final, y así Dios se conoce a sí mismo de modo finito. Otra, que el *modo finito* pertenezca a la eficacia del conocimiento, y en este sentido se conoce infinitamente porque su conocimiento es infinitamente eficaz. Pues bien, por el hecho de que él es para sí mismo finito según el modo predicho, no se puede concluir que se conozca de modo finito si no es en el sentido en que se ha dicho que sería verdadero.

10. El argumento procede en el sentido que el «modo finito» pertenece a la eficacia del conocimiento, en cuyo caso es claro que Dios no se conoce de modo finito.

8. Ad octavum dicendum quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent sequitur si aliquid comparatum Deo sit tale quod simpliciter sit tale, sicut si Deo comparatum est magnum quod sit simpliciter magnum; sed in illis quae pertinent ad imperfectionem non sequitur: non enim sequitur si aliquid Deo comparatum sit parvum quod simpliciter sit parvum, quia omnia Deo comparata nihil sunt et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo comparatum simpliciter bonum est, sed quod est finitum Deo non sequitur simpliciter finitum esse, quia finitum ad quandam imperfectionem pertinet sed bonum ad perfectionem. In utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

9. Ad nonum dicendum quod cum dicitur «Deus finite se ipsum cognoscit» hoc dupliciter intelligi potest: uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut scilicet cognoscat se esse finitum, et secundum hunc intellectum est falsum quia sic cognitio sua esset falsa; alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut li finite nihil aliud sit quam perfecte ut dicatur finite cognoscere quia pervenit ad finem cognitionis, et sic Deus se ipsum finite cognoscit; alio modo ut li finite pertineat ad efficaciam cognitionis, et secundum hoc se infinite cognoscit quia eius cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat nisi eo modo quo dictum est verum esse.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod li finite pertinet ad efficaciam cognitionis, et sic planum est quod non cognoscit se finite.

---

[75] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.8 c.1.

[76] Cf. *De verit.* q.1 a.1 ad 1.

11. Cuando decimos que uno entiende más que otro, puede entenderse de dos maneras. Una, en el sentido que *más* se refiera al modo de la cosa conocida, y así nadie entiende más que otro de una cosa conocida en cuanto conocida. Porque quien atribuye a una cosa conocida más o menos de lo que pertenece a su naturaleza, yerra y no entiende. Otra, puede referirse a la modalidad de quien conoce, y en este sentido uno puede conocer más que otro, y así el ángel es más inteligente que el hombre y Dios más que el ángel, por su mayor vigor intelectivo. Pues de modo parecido hay que distinguir la premisa que asumimos para probar esto, o sea, entender una cosa diversamente de como es. Porque si «el modo diverso» significa el modo de la cosa conocida, entonces ninguno de los que entienden entiende la cosa de un modo distinto de como es, porque eso sería entender que la cosa es de modo diferente de como es. Pero si se refiere al modo del que conoce, cualquiera de los sujetos inteligentes entiende la cosa material de un modo distinto de como es, porque ésta tiene un ser material y es entendida sólo de un modo inmaterial.

Artículo 3

¿Conoce Dios las cosas que no son él?[77]

Parece que no.

Argumentos. 1. Lo entendido es la perfección de quien entiende[78]. Pero nada distinto de él puede ser su perfección, porque así habría algo más noble que él. Luego nada distinto de él puede ser conocido por él.

2. Se ha replicado[79] que la cosa o la criatura, en cuanto es conocida por Dios, es una sola cosa con él.—Por el contrario, la criatura no se

11. Ad undecimum dicendum quod cum alium alio plus intelligere dicimus dupliciter potest intelligi: uno modo ut li plus pertineat ad modum rei cognitae et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta: quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat et non intelligit; alio modo potest referri ad modum cognoscentis et sic unus alio plus intelligit, sicut angelus homine et Deus angelo, et hoc propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter etiam est distinguenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit: si enim li aliter sit modus rei cognitae tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis sic quilibet intelligens rem materialem intelligit aliter quam sit quia res, quae habet esse materialiter, immaterialiter solum intelligitur.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se. Et videtur quod non: intellectum enim est perfectio intelligentis; sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius quia sic esset aliquid eo nobilius; ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicebat quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo est unum cum ipso.—Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo:

---

[77] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.5; *Cont. Gent.* I c.49; *In Sent.* I d.35 a.2; *In Metaphys.* XII lect.11; *In De causis* lect.13; *Comp. Theol.* c.30.

[78] Cf. Averroes, *Metaphys.* XII comm.51 (VIII 335F).

[79] Cf. nota 3.

hace una sola cosa con Dios más que en cuanto está en él. Luego si Dios no conoce la criatura más que en cuanto es una sola cosa con él, no la conocerá más que en cuanto está en él. En cuyo caso no la conocerá en su propia naturaleza.

3. Si el entendimiento divino conoce la criatura, o la conoce por su esencia o por algo extrínseco. Si la conoce por un medio extrínseco —puesto que todo medio a través del cual se conoce es la perfección de quien conoce porque es la forma del cognoscente en cuanto conoce: como es evidente en el caso de la imagen de la piedra en la pupila[80]—, se seguiría que algo extrínseco a Dios es su perfección, lo cual es absurdo. Pero si conoce la criatura a través de su esencia, siendo su esencia algo distinto de la criatura, se seguiría que conoce una cosa a través de otra. Pero todo entendimiento que conoce una cosa a través de otra es un entendimiento discursivo y razonador. Luego en el entendimiento divino hay discurso, en cuyo caso será imperfecto, lo cual es absurdo.

4. El medio por el que una cosa se conoce debe ser proporcionado a esa cosa. Pero la esencia divina no es proporcionada a la criatura, ya que la supera infinitamente, y entre lo infinito y lo finito no hay ninguna proporción[81]. Luego Dios, conociendo su esencia, no puede conocer a la criatura.

5. El Filósofo en XI *Metaphysicae*[82] prueba que Dios solamente se conoce a sí mismo. Pero «solamente»[83] es lo mismo que decir «no con otro». Luego no conoce las cosas que no son él mismo.

6. Si conoce las cosas que no son él mismo, puesto que se conoce a sí mismo, o las conoce del mismo modo que se conoce a sí mismo o

si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo non cognoscet creaturam nisi secundum quod est in ipso, et ita non cognoscet eam in propria natura.

3. Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam, aut cognoscit ipsam per essentiam suam aut per aliud aliquid extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium, cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis quia est forma ipsius in quantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla, sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius, quod est absurdum. Si autem Cognoscit creaturam per essentiam suam, cum essentia sua sit aliud a creatura sequetur quod ex uno cognoscet aliud; sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud est intellectus discurrens et ratiocinans; ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus, quod est absurdum.

4. Praeterea, medium per quod res cognoscitur debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur; sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae cum in infinitum ipsam excedat, infiniti autem ad finitum nulla sit proportio; ergo Deus cognoscendo essentiam suam non potest cognoscere creaturam.

5. Praeterea, Philosophus in XI Metaphysicae probat quod Deus tantum se ipsum cognoscit; sed tantum idem est quod non cum alio; ergo non cognoscit alia a se.

6. Praeterea, si cognoscit alia a se, cum cognoscat se ipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem, cum se ipsum per essentiam suam

---

[80] El ejemplo es de ARISTÓTELES en *De anima* III 13 (BK 431b29).
[81] Cf. BOETIUS, *De consolat.* II pr.7 (ML 63,712A).
[82] *Metaph.* XI (= XII) 11 (BK 1074b29).
[83] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.7 n.36, tomado de ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.3 (BK 178a39).

de un modo diverso. Si del mismo modo, puesto que él se conoce por su esencia, se sigue que también conocerá a las demás cosas por sus propias esencias, lo cual no puede ser. Y si las conoce de un modo diverso, puesto que el conocimiento del que conoce depende del modo de conocer, sucedería que en el conocimiento divino se encontraría la multiplicidad y la diversidad, lo cual repugna a la divina simplicidad. Luego Dios no conoce a las criaturas de ningún modo.

7. Es mayor la distancia entre la criatura y Dios que la distancia entre la persona del Padre y la naturaleza de la deidad. Pero Dios no conoce que es Dios por la misma razón que conoce que es Padre, porque en el conocimiento de que es Padre se incluye la noción de padre, la cual no se incluye en el conocimiento de que es Dios. Luego, con mayor razón, si conoce a la criatura, la conocerá a través de una noción diversa de aquella por la que se conoce a sí mismo, lo cual es absurdo como se ha probado.

8. Son los mismos los principios del ser y del conocer[84]. Pero el Padre no es Padre por el mismo principio que es Dios, como dice Agustín[85]. Luego no conoce que es Padre por el mismo principio que conoce que es Dios. Y con mucha mayor razón no se conocerá a sí mismo por el mismo principio que conoce a la creatura, si es que la conoce.

9. La ciencia[86] es una asimilación de quien conoce con lo conocido. Pero entre Dios y la criatura es mínima la semejanza, puesto que entre ellos se da la máxima distancia. Luego Dios tiene de la criatura el mínimo o nulo conocimiento.

10. Lo que Dios conoce lo ve. Pero Dios, como dice Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[87], no ve nada fuera de sí. Luego tampoco conoce nada fuera de sí.

cognoscat sequitur quod et res alias per essentiam earum cognoscet, quod esse non potest; si autem alia et alia ratione, cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas, quod repugnat divinae simplicitati: nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distet persona Patris a natura deitatis; sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum et se esse Patrem, quia in hoc quod dicitur cognoscit se [esse] Patrem includitur notio Patris quae non includitur dum dicitur cognoscit se esse Deum; ergo multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum et alia ratione cognoscet creaturam, quod est absurdum ut probatum est.

8. Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi; sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus; ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem et se esse Deum, et multo fortius non eodem cognoscet se et creaturam si creaturam cognoscit.

9. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum; sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio cum sit ibi maxima distantia; ergo Deus minimam cognitionem vel nullam de creaturis habet.

10. Praeterea, quicquid cognoscit Deus intuetur; sed Deus, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum, nec quicquam extra se intuetur; ergo nec quicquam extra se cognoscit.

---

[84] ARISTÓTELES, *Metaph.* II 2 (BK 993b30).
[85] *Enarr. In Ps.* LXVIII 3 (ML 36,844).
[86] Cf. *De verit.* q.1 a.1.
[87] Q.46 (ML40,30).

11. La comparación que hay entre la criatura y Dios es la misma que existe entre el punto y la línea. Por lo que Trismegisto[88] dice: *Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna,* entendiendo por centro la criatura, como explica Alano[89]. Pero la línea no pierde nada de su cuantidad si se separa un punto de ella. Luego tampoco pierde nada la perfección divina si se le sustrae el conocimiento de la creatura. Pero todo lo que hay en Dios pertenece a su perfección, puesto que nada hay accidental en él. Luego no tiene conocimiento de las criaturas.

12. Todo lo que Dios conoce lo conoce desde la eternidad, puesto que su ciencia no varía. Pero lo que conoce es el ente, ya que el conocimiento[90] no es más que del ente. Luego lo que conoce Dios existió desde la eternidad. Pero ninguna creatura existe desde la eternidad. Luego no conoce a ninguna criatura.

13. Todo lo que es perfeccionado por otro tiene en sí mismo potencia pasiva para recibir eso, porque la perfección es como la forma de lo perfecto. Pero Dios no tiene en sí potencia pasiva. Ésta, en efecto, es principio de transmutación, que nunca afecta a Dios. Luego no es perfeccionado por algo distinto de sí mismo. Pero la perfección del cognoscente depende del cognoscible, porque la perfección de quien conoce está en lo que conoce actualmente, que no es otra cosa que el cognoscible. Luego Dios no conoce lo que es distinto de él.

14. Como se dice en el libro IV *Metaphysicae*[91], *el motor es por naturaleza anterior a lo movido.* Ahora bien, de la misma manera que lo sensible es el motor del sentido, como se dice en el mismo lugar[92], así

11. Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum quae puncti ad lineam unde Trismegistus dixit: «Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique circumferentia vero nusquam», per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit; sed lineae nihil deperit de eius quantitate si punctum ab ea separetur; ergo et nihil deperit perfectioni divinae si cognitio creaturae ei subtrahatur; sed quicquid est in eo ad eius perfectionem pertinet cum nihil accidentaliter sit in eo; ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Praeterea, quicquid Deus cognoscit ab aeterno cognoscit eo quod scientia sua non variatur; sed quicquid cognoscit est ens quia cognitio nonnisi entis est; ergo quicquid cognoscit Deus ab aeterno fuit; sed nulla creatura fuit ab aeterno; ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio habet in se potentiam passivam respectu illius quia perfectio est quasi forma perfecti; sed Deus non habet in se potentiam passivam: haec enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul; ergo non perficitur aliquo alio a se; sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit, quod non est nisi cognoscibile; ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Praeterea, ut dicitur in IV Metaphysicae, «motor est prior moto secundum naturam»; sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, ita intelligibile

---

[88] Ps.-Trismegisto, *Liber* XXIV *philosophorum* II (Ed. Baeumker p.208). Cf. también Alan. de Insul., *Regulae de sacra theologia* 7 (ML 210,627A).

[89] *Regulae de sacra theologia* 7. Cf. San Alberto, *Liber de indivis. lineis* c.6.

[90] Cf. Dionisio, *De div. nom.* c.1 par.4 (MG 3,593A; Dion. 34) como se dice más abajo en el a.8, obi.1. Cf. Aristóteles, *Anal. Post.* I 4 (BK 71b25).

[91] C.5 (BK 1010b37) según la versión *Novae Metaphys.* (Ed. Averroes VIII 92I).

[92] *Metaph.* IV 14 (BK 1010b30).

lo inteligible mueve al entendimiento. Luego si Dios conociese algo distinto de sí, se seguiría que algo era con anterioridad a él, lo cual es absurdo.

15. Todo lo entendido produce un cierto placer en el que lo entiende, por lo que se dice en el principio *Metaphysicae*[93]: *Todos los hombres desean saber por naturaleza, cuyo signo es el placer de los sentidos.* Acerca de lo cual algunos han escrito libros. Luego si Dios conociera algo distinto de sí mismo, ese «algo» sería causa de placer en él, lo cual es absurdo.

16. No se conoce una cosa más que en la medida en que es ente. Pero la creatura tiene más de no ser que de ser, como consta por Ambrosio[94] y muchos dichos de los santos. Luego la criatura es más desconocida que conocida para Dios.

17. No hay nada que se comprenda[95] si no es bajo la razón de verdadero, de la misma manera que no hay nada que se apetezca[96] si no es bajo la razón de bueno. Pero las creaturas visibles se comparan en la Escritura a la mentira, como consta en Eclo 34,2: *Caza sombras o persigue vientos el que se fía de visiones mendaces (sueños).* Luego las creaturas son para Dios más desconocidas que conocidas.

18. Se ha replicado[97] que a la creatura no se le llama no-ente si no [illegible] por comparación[98] a Dios.—Por el contrario, la criatura no es conocida por Dios si no es en cuanto se compara con él. Luego si la criatura, en cuanto se la compara con Dios, es mentira y un no ente y, por tanto, incognoscible, de ninguna manera puede ser conocida por Dios.

movet intellectum; si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se sequeretur quod aliquid esset prius eo, quod est absurdum.

15. Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente, unde in principio Metaphysicae: «Omnes homines natura scire desiderant, cuius signum est sensuum delectatio», secundum quod quidam libri habent; si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret illud aliud esset causa delectationis in ipso, quod est absurdum.

16. Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis; sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per Ambrosium et multa sanctorum dicta; ergo creatura magis est Deo incognita quam nota.

17. Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni; sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. XXXIV: «Quasi qui apprehendit ventum et sequitur aestum sic qui attendit ad visa mendacia»; ergo creaturae magis sunt Deo incognitae quam notae.

18. Sed dicebat quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum.—Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi secundum quod ad ipsum comparatur: si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

---

[93] *Metaph.* I c.1 (BK 980a21) según la antigua versión (ms. Vat. lat. 2991, f.3'): Cf. ARIST. LATINUS, pars prior, p.63.

[94] No se encuentran citas en San Ambrosio. Cf. sin embargo SAN AGUSTÍN, *Confess.* IV c.10 (ML 32,699); ibid., VII c.11 (ML 32,742).

[95] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 4 (BK 71b25) como se dice más abajo a.12 obi.1.

[96] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* I 1 (BK 1095a3) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.1 a.1.

[97] Cf. nota 3.

[98] Cf. PEDRO LOMBARDO, como más arriba en el a.2 ad 8.

19. No hay nada en el entendimiento que antes no esté en los sentidos[99]. Pero en Dios no hay que poner un conocimiento sensible porque éste es material. Luego Dios no entiende las cosas creadas porque éstas no están antes en los sentidos.

20. Las cosas se conocen principalmente por sus causas y muy especialmente por las causas que son el ser de la cosa. Pero entre las cuatro causas, la eficiente y la final son causas de la realización de la cosa, mientras que la material y la formal son causas de su ser porque entran en su constitución. Ahora bien, Dios no es más que causa eficiente y final de las cosas. Luego es mínimo lo que conoce de las criaturas.

POR EL CONTRARIO. 1. Heb 4,13: *Todo está desnudo y expuesto a sus ojos.*

2. Conocido[100] uno de los términos relativos, se conoce el otro también. Ahora bien, principio y principiado son términos relativos. Luego, puesto que él es el principio de las cosas por su esencia, conociendo su esencia conoce a las criaturas.

3. Dios es omnipotente. Luego, por la misma razón, debe ser omnisciente. Luego no solo conoce las cosas placenteras[101], sino también las útiles.

4. Anaxágoras sostuvo que el entendimiento *no tiene mezclas para que conozca todas las cosas,* y esto lo aprueba el Filósofo en su libro III *De anima*[102]. Pero el entendimiento divino es máximamente inmixto y puro. Luego conoce todas las cosas en grado máximo, no sólo a sí mismo, sino también las cosas que no son él mismo.

19. Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu; sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem quia materialis est; ergo ipse non intelligit res creatas cum non sint prius in sensu.

20. Praeterea, res praecipue cognoscuntur per causas suas et maxime per causas quae sunt esse rei; sed inter quatuor causas efficiens et finis sunt causae fieri rei, forma autem et materia sunt causae essendi rem quia intrant eius constitutionem; Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis; ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

SED CONTRA. Hebr. IV: «Omnia nuda et aperta sunt oculis eius».

2. Praeterea, cognito uno relativorum cognoscitur alterum; sed principium et principiatum relative dicuntur; [ergo] cum ipse sit principium rerum per essentiam suam cognoscendo essentiam suam cognoscit creaturas.

3. Praeterea, Deus est omnipotens: ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles sed etiam utiles.

4. Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum «esse immixtum ut omnia cognoscat», et de hoc a Philosopho commendatur in III De anima; sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus; ergo maxime omnia cognoscit, non solum se sed alia.

---

[99] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* II 20 (BK 100a10), como recoge SANTO TOMÁS en *De verit.* q.10 a.6 sed c.2; a.13; y en *Summa* 1 q.84 a.6 sed c.

[100] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* cap.7 (BK 8a35) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.35 a.2 sed c.2; *Super Sent.* II d.38 a.4.

[101] Cf. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* I c.3 (ML 34,20) como refiere PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.1 c.2.

[102] 7 (BK 429a18).

5. Cuanto más simple es una sustancia, más numerosas son las formas que comprende[103]. Pero Dios es sustancia simplicísima. Luego es comprensivo de todas las formas de las cosas. Luego conoce todas las cosas, y no sólo a sí mismo.

6. *La causa posee en sumo grado los efectos que produce* según dice el Filósofo[104]. Pero Dios es la causa del conocimiento en las creaturas que lo tienen, ya que él es *la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Luego él conoce en grado máximo a las criaturas.

7. Como prueba Agustín en el libro *De Trinitate*[105], *no se ama lo que no se conoce*. Pero *Dios ama todo lo que existe* (Sab 11,25). Luego también conoce todo.

8. En el salmo 93,9 se dice: *El que formó el ojo ¿no va a ver?* Como respondiendo: «Así es»[106]. Luego Dios, que ha hecho todo, todo lo ve y lo conoce todo.

9. En otro lugar, en el salmo 33,15 se dice: *Él, que modeló cada corazón y conoce todas sus acciones*. Pues bien, éste es Dios, creador de los corazones. Luego conoce las obras de los hombres y las cosas distintas de él.

10. La misma conclusión se obtiene de lo que en otro lugar se dice en el salmo 136,5: *que hizo el cielo con maestría*. Luego conoce los cielos que ha creado.

11. Conocida la causa, principalmente la formal, se conoce el efecto. Pero Dios es causa formal ejemplar de las creaturas. Luego, puesto que él se conoce a sí mismo, conocerá también a las criaturas.

5. Praeterea, quanto aliqua substantia est simplicior tanto est plurium formarum comprehensiva; sed Deus est substantia simplicissima; ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum: ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

6. Praeterea, «propter quod unumquodque et illud magis» secundum Philosophum; sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est «lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum», Ioh. I; ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

7. Praeterea, sicut Augustinus probat in libro De Trinitate, nihil diligitur nisi cognitum; sed Deus «diligit omnia quae sunt», Sap. XI; ergo etiam omnia cognoscit.

8. Praeterea, in Psal [93,9] dicitur: «Qui finxit oculum non considerat?» quasi «sic»; ergo ipse Deus qui fecit omnia omnia considerat et cognoscit.

9. Praeterea, in Psal. alibi dicitur: «Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum»: hic autem est Deus, cordium fictor; ergo cognoscit opera hominum et sic alia a se.

10. Praeterea, hoc idem habetur ex hoc quod alibi in Psal. dicitur: «Qui fecit caelos in intellectu»; ergo ipse intelligit caelos quos creavit.

11. Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus; sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum; ergo cum ipse se ipsum cognoscat cognoscet etiam creaturas.

---

[103] Cf. *Liber de causis* prop.10 (9) et comm. según SANTO TOMÁS, *Summa* 2-2 q.45 a.3 ad 1: cf. también ADAM PULCHRE-MULIERIS, *Liber de intelligentiis* XI [1] (Ed. Baeunker p.15).

[104] *Anal. Post.* I c.2 (BK 72a29) según la versión anónima (Ed. Minio-Paluello p.10); cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.12 a.2 obi.2.

[105] 10 c.1 (ML 42,971).

[106] La misma interpretación del texto hace SAN BUENAVENTURA en *Comment. in lib. Sap.* 1.6.

RESPUESTA. Hay que decir sin ninguna duda que Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino también las cosas que no son él, lo cual se puede probar de esta manera. Todo lo que tiende por naturaleza hacia otro recibe esta tendencia de otro que le dirige hacia el fin [107]. De otra manera tendería hacia otro casualmente. Pues bien, en las cosas naturales encontramos un apetito natural [108] por el que cada una de ellas tiende hacia su fin, de donde se deduce que habrá que poner sobre todas las cosas naturales un entendimiento que las dirija hacia sus fines y que ponga en ellas la natural inclinación o el apetito. Pero a una cosa no se la dirige a un fin si no se la conoce juntamente con el fin al que se la ordena. Por lo que hay que concluir que en el entendimiento divino, que es el origen de la naturaleza de las cosas y del orden natural de las cosas, hay conocimiento de las cosas naturales. Y esta prueba, como dice Rabbi Moises [109], la indicó el salmista (Sal 93,9) cuando dijo: *El que formó el ojo ¿no va a ver?,* cuyo equivalente es: *El que ha hecho el ojo tan bien proporcionado para su fin, que es el acto de ver, ¿no verá la naturaleza del ojo?*

Pero conviene tener en cuenta además el modo por el que Dios conoce a las criaturas. Conviene saber que así como todo agente actúa en cuanto está en acto [110], es necesario que lo que hace el agente esté de alguna manera en él. Por eso todo agente produce algo semejante [111] a él. Ahora bien, todo lo que está en otro está en él según la condición del que le recibe [112]. Luego si el principio activo es material, el efecto suyo

RESPONSIO. Dicendum quod absque dubio concedendum est quod Deus non solum se cognoscit sed etiam omnia alia, quod quidem hoc modo probari potest: omne enim quod naturaliter in alterum tendit oportet hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem, alias casu in illud tenderet; in rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum quo unaquaeque res in finem suum tendit, unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum qui res naturales ad suos fines ordinaverit et eis naturalem inclinatinem sive appetitum indiderit; sed res non potest ordinari ad finem aliquem nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est, unde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio. Et hanc probationem innuit Psalmista cum dixit: «Qui finxit oculum non considerat?», ut Rabbi Moyses dicit, quod idem est ac si diceret «qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam?» Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit. Sciendum est igitur quod cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod illud quod per agentem efficitur aliquo modo sit in agente, et inde est quod omne agens agit sibi simile; omne autem quod est in altero est in eo per modum recipientis; unde si principium activum sit materiale effectus eius est in eo quasi

---

[107] Cf. THEMISTIUS, tomado de AVERROES, *Metaphys.* XII comm.18 (VIII 303K) como se refiere en *De malo* q.3 a.3 obi.10.

[108] Proveniente de AVERROES, *Phys.* I comm.81 (IV,46D).

[109] *Dux neutr.* III c.20.

[110] Esta doctrina se encuentra en toda la obra de SANTO TOMÁS, p.e. *In Sent.* II d.1 q.1 a.2 ses cont.2; ibid., d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* I c.73; *Cont. Gent.* II c.21; Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* III 4 (BK 202a11); AVERROES, *Phys.* III comm.17 (IV 92D); *De anima* III comm.20 (VI[1] 137F).

[111] Esta doctrina se encuentra en toda la obra de SANTO TOMÁS, p.e. *In Sent.* II d.18 q.2 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* I c.49; *Contr. Gent.* II c.46; cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I c.7 (BK 324a10); *De anima* II 23 (BK 424a1).

[112] Esta sentencia, aunque bajo formas diversas, la atribuye a diversos autores, como al *Liber De causis,* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6; a Dionisio en *In Sent.* II d.17 q.2 a.1 obi.3; y a Boecio, h.l. a.5 obi.17.

se encuentra en él de modo cuasi material, porque se encuentra en una cierta virtud material. Pero si el principio activo es inmaterial, también su efecto será inmaterial. Ya se ha dicho más arriba (a.2) en este sentido que una cosa es conocida por otro en cuanto es recibida por él de modo inmaterial. De aquí se sigue que los principios activos materiales no conocen sus efectos porque éstos no se encuentran en ellos en cuanto cognoscibles. Pero en los principios activos inmateriales los efectos están en cuanto cognoscibles inmaterialmente. Por tanto, todo principio activo inmaterial conoce su efecto, por lo que en el libro *De causis*[113] se dice: *La inteligencia conoce todo lo que le está sometida en cuanto es su causa.* Y puesto que Dios es principio inmaterial activo de las cosas, se sigue que tiene que conocerlas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Lo entendido no es la perfección del que entiende por la cosa conocida —porque esa cosa está fuera del que entiende—, sino por su semejanza, a través de la cual es conocida la cosa. Porque la perfección está en el perfecto y no es la piedra la que está en la mente, sino que está su semejanza. Pero la semejanza de la cosa entendida está en el entendimiento de doble manera. Algunas veces, está como algo distinto del sujeto inteligente, y otras veces está como la misma esencia del que entiende. Como nuestro entendimiento que, conociéndose a sí mismo, conoce otros entendimientos en cuanto él mismo es una semejanza de los demás entendimientos. Pero la semejanza de la piedra que se encuentra en el entendimiento no es la misma esencia del entendimiento. Es más, es recibida en él como si fuese la forma en la materia. Ahora bien, esta forma que es diversa del entendimiento algunas veces se la compara con la cosa, de la que es semejanza, como causa suya. Como es el caso del entendimiento práctico, cuya forma es la causa de la cosa producida. Otras veces, sin embargo, es efecto de la cosa, como consta en

materialiter quia velut in virtute quadam materiali, si autem sit immateriale activum principium etiam effectus eius in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur. Et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt quia immaterialiter, unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum; et inde est quod in libro De causis dicitur quod «intelligentia cognoscit id quod est sub se in quantum est causa ei». Unde cum Deus sit rerum immateriale principium activum sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio.

1. Ad primum igitur dicendum quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur, res enim illa est extra intelligentem, sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur quia perfectio est in perfecto, lapis autem non est in anima sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter, quandoque quidem ut aliud ab ipso intelligente, quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia, sicut intellectus noster cognoscendo se ipsum cognoscit alios intellectus in quantum ipsemet est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens non est ipsa essentia intellectus, immo recipitur in eo sicut forma quasi in materia: haec autem forma quae est aliud ab intellectu, quandoque quidem comparatur ad rem cuius est similitudo ut causa eius, sicut patet in intellectu practico cuius forma est causa rei operatae, quandoque autem est effectus rei, sicut patet in intellectu

[113] Prop. 8 (7).

nuestro entendimiento especulativo que recibe el conocimiento de las cosas. Por tanto, cuando el entendimiento conoce alguna cosa por la semejanza que no es la esencia de quien entiende, entonces el entendimiento es perfeccionado por algo que es distinto de él. Pero si esa semejanza es causa de la cosa, el entendimiento se perfeccionará solamente por la semejanza y en ningún modo por la cosa de la que es semejanza; y así la casa no es la perfección del arte, sino más bien lo contrario. Pero si la semejanza es efecto de la cosa, también la cosa será en cierto modo perfección del entendimiento. Y lo será a título de agente, mientras que la semejanza lo será a título de forma. Y cuando la semejanza de la cosa entendida es la misma esencia del que entiende, el entendimiento no es perfeccionado por algo distinto de él, a no ser en sentido activo, como en el caso de que su esencia fuese causada por otro. Y como el entendimiento divino no posee una ciencia causada por las cosas, ni la semejanza de la cosa por la que conoce las cosas es otra cosa que su esencia, ni su esencia es causada por otro, de ningún modo se sigue del hecho de que conozca las cosas que no son él que este entendimiento sea perfeccionado por otro.

2. Dios no conoce las cosas solamente en cuanto están en él si la palabra «en cuanto» se refiere al conocimiento por parte de lo conocido. Porque no conoce en las cosas solamente el ser que tienen en él formando una sola cosa con él, sino también el ser que tienen fuera de él en cuanto se diferencian de él. Pero si la palabra «en cuanto» determina el conocimiento por parte del que conoce, en ese caso es cierto que Dios no conoce las cosas más que en cuanto están en él. Porque este conocimiento proviene de la semejanza de la cosa que se identifica con él y existe en él.

3. Dios conoce a las creaturas según el modo de encontrarse ellas en él. Ahora bien, el efecto, tal y como está en la causa eficiente, no es diferente de ella si se entiende la causa como tal. Como la casa, bajo el punto de vista del arte, no es otra cosa que el arte. Porque en este sentido

nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei perficietur tantum similitudine et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis sed magis e converso; si autem sit effectus rei tunc res etiam erit quodam modo perfectio intellectus, active scilicet, similitudo vero eius formaliter; cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia non perficitur per aliud a se, nisi forte active utpote si eius essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus nec similitudo rei per quam cognoscit res est aliud quam sua essentia nec essentia sua est ab alio causata, nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt si li secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo sed etiam esse quod habent extra ipsum secundum quod diversificantur ab eo; si autem li secundum quod determinet cognitionem ex parte cognoscentis sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei quae est idem cum ipso in ipso existens.

3. Ad tertium dicendum quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso; effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa si accipiatur illud quod est per se causa, sicut domus in arte non est aliud quam ipsa ars, quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum

el efecto está en el principio agente, el cual hace al efecto semejante a él. Y esto por el mismo hecho de que actúa. Por tanto, si un principio agente actúa a través de su forma solamente, su efecto está en él según esa forma, en cuyo caso el efecto no será distinto de su forma. Una cosa semejante sucede con Dios. Puesto que él actúa por su esencia, el efecto en él no es distinto de su esencia, sino enteramente una cosa con ella. Por tanto, aquello por lo cual conoce su efecto no es otra cosa que su esencia. Y no se sigue que, por el hecho de conocer el efecto conociendo su esencia, haya alguna clase de discurso en su entendimiento. De hecho, solamente se dice que el entendimiento discurre de una a otra cosa cuando entiende con una diversa aprehensión la una y la otra. Como cuando el entendimiento humano entiende con un acto distinto la causa y el efecto, por lo que, conociendo el efecto a través de la causa, se dice que discurre de la causa al efecto. Pero cuando la potencia cognoscitiva no se dirige con otro acto al medio por el cual conoce y a la cosa conocida, entonces no hay discurso en el conocimiento. Como la vista, conociendo la piedra a través de la imagen presente en la vista misma, o conociendo una cosa a través de un espejo, no se dice que discurre porque para la vista es lo mismo dirigirse a la semejanza de la cosa y a la cosa que es conocida a través de esta semejanza. Pues bien, Dios conoce sus efectos a través de su esencia como la misma cosa se conoce a sí misma a través de su imagen. Y ésta es la razón por la que se conoce a sí mismo y las otras cosas con un solo acto cognoscitivo, como también afirma Dionisio en el capítulo VII *De divinis nominibus*[114] cuando dice: *Dios no tiene, pues, un conocimiento propio de sí mismo y otro común que comprenda todas las cosas que existen.* No hay ningún discurso, por tanto, en su conocimiento.

4. Una cosa se dice proporcionada a otra de dos maneras. Una, porque entre las dos se da una proporción, como cuando decimos que

assimilat sibi effectum: hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua: similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus eius in eo est distinctus ab essentia sua sed omnino unum, et ideo hoc quo cognoscit effectum non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit sit aliquis discursus in intellectu eius. Tunc enim solum dicitur intellectus de uno in aliud discurrere quando diversa apprehensione utrumque apprehendit, sicut intellectus humanus alio actu apprehendit causam et effectum et ideo effectum per causam cognoscens dicitur de causa discurrere in effectum; quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit et in rem cognitam tunc non est aliquis discursus in cognitione, sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quae resultat in speculo per speculum non dicitur discurrere, quia idem est ei ferri in similitudinem rei et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur. Hoc autem modo Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa, et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus sic dicens: «Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam autem communem existentia omnia comprehendentem», et ideo nullus discursus est in eius intellectu.

4. Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter: uno modo quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionem

[114] Par.2 (MG 3,869C) según la versión del Sarraceno (Dion. 400).

cuatro guarda proporción con dos porque es el doble de dos. Otra, según el modo de proporcionalidad, como si decimos que el seis y el ocho son proporcionados porque el seis es el doble de tres y el ocho, el doble de cuatro. Porque la proporcionalidad es semejanza de proporciones[115]. Y porque en toda proporción[116] hay que atenerse a la recíproca relación de las cosas que se dicen proporcionadas según una determinada superioridad de uno sobre otro, es imposible que algo infinito guarde proporción con lo finito según el modo de la proporción. Pero en las cosas que se dicen proporcionadas según el modo de proporcionalidad no hay que atenerse a la relación recíproca de las cosas, sino a la semejanza de relación de dos cosas con otras dos. En cuyo caso no hay inconveniente en que lo infinito guarde proporción con lo finito, porque de la misma manera que un finito es igual a otro finito, así un infinito es igual a otro infinito. Y de esta manera, el medio por el que se conoce una cosa debe ser proporcionado a ella. O sea, como el medio debe ser adecuado para demostrar algo, así aquello por lo que algo se conoce debe ser adecuado para su demostración. Y en este caso no hay inconveniente en que la esencia divina sea el medio por el que se conoce la creatura.

5. Una cosa puede ser entendida de dos maneras. Una, en sí misma, cuando la mirada de quien mira[117] es informada o conocida por la misma cosa. Otra, una cosa se ve en otra, por lo que, una vez conocida ésta, se conoce también aquélla. Dios, pues, se conoce a sí mismo en sí mismo, mientras que las demás cosas las conoce no en sí mismas, sino conociendo su esencia. Y en este sentido dice el Filósofo que Dios solamente se conoce a sí mismo, con lo que Dionisio está de acuerdo en el capítu-

duobus quia se habet in dupla proportione ad duo; alio modo per modum proportionalitatis, ut si dicamus sex et octo esse proportionata quia sicut sex est duplum ad tria ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis; sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis non attenditur habitudo eorum ad invicem sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo, et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur, ut scilicet sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur, et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur.

5. Ad quintum dicendum quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso alia vero non in se ipsis cognoscit sed cognoscendo suam essentiam, et secundum hoc Philosophus dixit quod Deus tantum se ipsum cognoscit, cui etiam

---

[115] Cf. EUCLIDES, *Element.* V según la versión de Abelardo de Bath, versión II (Ed. Venetiis 1482 f.29ᵛ).

[116] Cf. ibid.

[117] «Acies intuentis». La expresión es de San Agustín, p.e. en *De Trin.* XIV c.3 (ML 42,1039).

lo VII *De divinis nominibus*[118]: *Dios* —dijo— *no conoce las cosas que existen con la ciencia que les es propia, sino con su propia ciencia.*

6. Si el modo del conocimiento se toma por parte del que conoce, Dios se conoce del mismo modo a sí mismo y las demás cosas porque en él son la misma cosa el cognoscente, el acto de conocer y el medio de conocimiento. Pero si el modo de conocimiento se toma por parte de la cosa conocida, entonces no se conoce a sí mismo del mismo modo que las demás cosas, porque la relación con el medio de conocimiento no es la misma en el caso de sí mismo y de las demás cosas, ya que él se identifica esencialmente con ese medio, mientras que las demás cosas solo por semejanza. Por tanto, a sí mismo se conoce por esencia, y las demás cosas por semejanza. No obstante, son la misma cosa su esencia y la semejanza de las demás cosas.

7. Por parte del sujeto que conoce, Dios conoce que es Dios y que es Padre con el mismo acto de conocimiento. Pero por parte del objeto conocido no es así. Porque conoce que es Dios por la deidad, y conoce que es Padre por la paternidad. La cual conceptualmente no es lo mismo que la deidad, aunque realmente sean una sola cosa.

8. Lo que es principio de ser es también, por parte de la cosa conocida, principio de conocer, porque una cosa es cognoscible en razón de sus propios principios. Pero aquello por lo cual se conoce, por parte del sujeto que conoce, es la semejanza de la cosa o de sus principios. Pero esta semejanza no es principio de ser para la misma cosa, a no ser tal vez en el caso del conocimiento práctico.

9. La semejanza recíproca entre dos cosas puede ser considerada de dos modos. Uno, según la conveniencia en la naturaleza. Y tal semejanza no se requiere entre el que conoce y lo conocido. Es más, algunas veces vemos que cuanto menor es esta semejanza, tanto mayor

consonat Dionysii dictum in VII cap. De divinis nominibus: «Deus», inquit, «existentia cognoscit non scientia quae sit existentium sed quae sit sui ipsius».

6. Ad sextum dicendum quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis Deus eadem ratione se cognoscit et alia quia et idem cognoscens et idem cognitionis actus et idem medium est cognoscendi; si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae sic non eadem ratione se cognoscit et alia quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit, quia ipse illi medio est idem per essentiam res autem aliae per assimilationem tantum, et ideo se ipsum cognoscit per essentiam alia vero per similitudinem: idem tamen est quod est eius essentia et aliorum similitudo.

7. Ad septimum dicendum quod ex parte cognoscentis omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti: cognoscit enim se esse Deum deitate et se esse Patrem paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod deitas quamvis realiter unum sit.

8. Ad octavum dicendum quod illud quod est principim essendi etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognocitur ex parte cognoscentis est [rei] similitudo vel principiorum eius quae non est principium essendi ipsi rei nisi forte in practica cognitione.

9. Ad nonum dicendum quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi: uno modo secundum convenientiam in natura, et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum, immo videmus quandoque quod quanto talis similitudo est minor tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est simi-

[118] 2 (MG 3,869C) según la versión del Sarraceno (Dion. 401).

es la profundidad. Por ejemplo: la semejanza de la piedra que está en el entendimiento se parece menos a la piedra que la semejanza que está en los sentidos, por estar aquélla más lejana de la materia. Y, sin embargo, el entendimiento la conoce de una manera más profunda que los sentidos. Otro, según la representación. Y esta semejanza se requiere entre el que conoce y lo conocido. Y aunque la semejanza entre la creatura y Dios sea mínima según la conveniencia en la naturaleza, es máxima la semejanza por el hecho de que la divina esencia representa a la creatura clarísimamente. Por eso el entendimiento divino conoce óptimamente la cosa.

10. Cuando se dice que Dios no ve ninguna cosa fuera de sí ha de entenderse como aquello en lo cual ve, y no como aquello que ve. De hecho, aquello en lo cual ve todo está en él mismo.

11. Aunque suprimiendo un punto de una línea no se pierda nada de la cuantidad de la línea, si se suprimiese de la línea el que terminase en un punto, desaparecería la sustancia de la línea[119]. Una cosa parecida sucede con Dios. Dios no sufre menoscabo suponiendo que no existe la creatura, pero sí que sufriría menoscabo su perfección si se le sustrajera la capacidad de producirla. Porque Dios no solo conoce las cosas con existencia actual, sino también en cuanto están en potencia de existir.

12. Aunque no se da conocimiento más que del ente, no se requiere, sin embargo, que lo que se conoce sea un ente existente en ese momento en la naturaleza. De la misma manera que conocemos a distancia local, también conocemos a distancia temporal, como es evidente de las cosas pasadas. Por este motivo no hay inconveniente en admitir un conocimiento eterno de Dios relativo a las cosas que no son eternas.

litudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem quam illius quae est in sensu cum sit magis a materia remota, et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus; alio modo quantum ad repraesentationem, et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam, et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

10. Ad decimum dicendum quod cum dicitur quod Deus nihil extra se intuetur intelligendum est sicut in quo intueatur non sicut quod intueatur: illud enim in quo omnia intuetur in ipso est.

11. Ad undecimum dicendum quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu nihil depereat de lineae quantitate, si tamen diminuatur a linea quod non sit terminabilis ad punctum peribit lineae substantia; similiter etiam est et de Deo: non enim aliquid Deo deperit si eius creatura ponatur non esse, deperit tamen perfectioni ipsius si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

12. Ad duodecimum dicendum quod quamvis cognitio non sit nisi entis non tamen oportet ut illud quod cognoscitur sit tunc ens in sua natura quando cognoscitur: sicut enim cognoscimus distantia loco ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis; et ideo non est inconveniens si cognitio Dei ponatur aeterna de rebus non aeternis.

---

[119] Cf. EUCLIDES, *Element.* I (Ed. Venetiis f.2[r]) al que se refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.85 a.8 obi.2.

13. En el sentido estricto de la palabra, no se le puede aplicar a Dios el nombre de perfección, porque solo puede ser perfecto lo que ha sido hecho[120]. En Dios el nombre de perfección se toma más en sentido negativo que positivo, de tal manera que se dice perfecto entre todas las cosas porque no le falta nada[121], y no porque haya en él algo que esté en potencia para una perfección realizada por otro que esté en acto con respecto a ella. Y por eso no hay en él potencia pasiva.

14. Lo inteligible y lo sensible no mueven los sentidos y el entendimiento más que cuando el conocimiento sensitivo o intelectivo se recibe de las cosas. Pero esto no se da en el conocimiento divino. Y, por tanto, el argumento no vale.

15. Según el Filósofo en el libro VII[122] y X *Ethicorum*[123], el placer del entendimiento proviene de una operación gratificante, por lo que allí mismo[124] dice: *Dios disfruta con una única y simple operación*. En este sentido, pues, un objeto inteligible es causa del disfrute del entendimiento en cuanto es causa de su operación. Y esto sucede por la producción de una semejanza en el entendimiento por la que éste realiza la operación intelectiva. Por lo que resulta que la cosa entendida no es causa del disfrute intelectual más que cuando el conocimiento intelectivo ha sido extraído de la cosa. Lo cual no sucede en el entendimiento divino.

16. El ser, en el sentido absoluto de la palabra, solamente se entiende del ser divino, como sucede con lo bueno, razón por la que en Mt 19,17[125] se dice: *Nadie es bueno más que Dios*. De donde se sigue que

13. Ad tertium decimum dicendum quod perfectionis nomen si stricte accipiatur in Deo poni non potest quia nihil est perfectum nisi quod est factum; sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive, ut dicatur perfectus quia nihil deest ei ex omnibus, non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva.

14. Ad quartum decimum dicendum quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio, et ideo ratio non procedit.

15. Ad quintum decimum dicendum quod, secundum Philosophum in VII et X Ethicorum, delectatio intellectus est ex operatione convenienti: unde ibi dicitur quod «Deus una et simplici operatione gaudet»; secundum hoc igitur aliquod intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso qua intellectus operatio informatur; unde patet quod res quae intelligitur non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur, quod non est in intellectu divino.

16. Ad sextum decimum dicendum quod esse simpliciter et absolute dictum de solo divino esse intelligitur sicut et bonum, ratione cuius dicitur Matth. XIX [rectius Luc. XVIII,19]: «Nemo bonus nisi solus Deus»; unde quantum creatura accedit ad Deum tantum habet de esse, quantum vero ab eo recedit tantum habet de non esse;

---

[120] Cf. S. Isidorus, *Etymol.* VII c.1 (ML 82,263A).

[121] Cf. Aristóteles, *Phys.* III 11 (BK 207a8) como refiere Santo Tomás en *Summa* 3 q.27 a.5 obi.2.

[122] 14 (BK 1154b15).

[123] 6 (BK 1174b19).

[124] *Ethic.* VII c.15 (BK 1154b26) según la versión del Lincolniense (ms. Vat. lat. 2171, f.151r°) donde, sin embargo, se lee «delectación» en lugar de «operación».

[125] Véase más bien Lc 18,19.

una creatura tiene ser en la medida en que se acerca a Dios. Y tiene de no ser en la medida en que se aleja de él. Y como la creatura no se acerca a Dios más que en cuanto participa de un ser finito, dista de él infinitamente, por lo que se dice que tiene más de no ser que de ser. Y, no obstante, ese ser que tiene, puesto que es de Dios, Dios lo conoce.

17. De modo semejante hay que decir aquí que, puesto que la creatura visible no tiene verdad más que en la medida en que se acerca a la verdad primera, en la medida en que se aleja de ella, tiene falsedad, como dice también Avicena [126].

18. Una cosa puede comparase con Dios de dos maneras: o por conmensuración, y, de este modo, la creatura que se compara con Dios aparece como si fuera nada. O por un regreso a Dios, del que recibe el ser, y es en este sentido como solamente se la compara con Dios, y es así también como es cognoscible para él.

19. Esa frase hay que entenderla referida a nuestro entendimiento que recibe la ciencia de las cosas. De hecho, es el entendimiento el que, a través de la inmaterialidad de los sentidos, va elevando gradualmente la cosa de su materialidad a su inmaterialidad, por lo que es necesario que lo que está en nuestro entendimiento esté antes en los sentidos, cosa que no sucede en el entendimiento divino.

20. Mientras que el agente natural, como dice Avicena [127], no es causa más que del devenir —y signo de esto es que, destruido el agente, no cesa el ser de la cosa, sino sólo el devenir—, el agente divino que comunica el ser a las cosas es para todas ellas causa de su ser, aunque no forme parte de su constitución. Sin embargo, es semejanza de los principios esenciales que entran en la constitución de la cosa. Por eso, no sólo conoce el devenir de la cosa, sino su ser y sus principios esenciales.

et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum, ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse: et tamen illud esse quod habet cum a Deo sit a Deo cognoscitur.

17. Et similiter dicendum ad septimum decimum quia creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem, secundum quod vero ab eo deficit falsitatem habet, ut etiam Avicenna dicit.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum a quo esse recipit, et sic hoc solum modo esse habet quo comparatur ad Deum, et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

19. Ad undevicesimum dicendum quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro qui a rebus scientiam accipit: gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro prius in sensu fuerit, quod in intellectu divino locum non habet.

20. Ad vicesimum dicendum quod, quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fiendi —cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei sed fieri solum—, agens tamen divinum quod est influens esse rebus est omnibus rebus causa essendi quamvis rerum constitutionem non intret, et tamen est similitudo principiorum essentialium quae intrant rei constitutionem: et ideo non solum cognoscit fieri rei sed esse eius et principia essentialia ipsius.

---

[126] *Metaph.* VII c.6 (f.100ª A).

[127] *Metaph.* VI c.2 (f.92ª C) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.*, q.5 a.8 ad 4.

Artículo 4

¿Tiene Dios un conocimiento cierto y determinado de las cosas? [128]

Parece que no.

Argumentos. 1. Como dice Boecio [129], *el universal está en el entendimiento y el singular en los sentidos*. Pero en Dios no hay conocimiento sensitivo, sino intelectivo solamente. Luego Dios no tiene más que un conocimiento universal de las cosas.

2. Si Dios conoce a las creaturas, o las conoce en virtud de varios principios, o en virtud de uno solo. Si en virtud de varios, su ciencia se multiplicaría en el propio cognoscente, porque aquello por lo cual se conoce está en el que conoce. Pero si las conoce en virtud de un solo principio, puesto que a través de un solo principio no se puede tener un conocimiento distinto y propio de varias cosas, parece que Dios no tiene un conocimiento propio de las cosas.

3. Como Dios es causa de las cosas por el hecho de comunicarles el ser, así el fuego es causa de las cosas calientes por comunicarles el calor. Pero si el fuego se conociera a sí mismo, conociendo su calor no conocería las demás cosas más que en la medida en que son cálidas. Luego Dios, conociendo su esencia, no conoce las demás cosas más que en la medida en que son entes. Pero esto no es tener un conocimiento propio de las cosas, sino un conocimiento universal al máximo nivel. Luego Dios no tiene un conocimiento propio de las cosas.

4. No se puede tener un conocimiento propio de una cosa más que a través de una imagen que no contenga ni más ni menos que lo que hay en la cosa. Porque, de la misma manera que se conocería imperfectamente el color verde por una imagen defectuosa del mismo,

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum Deus de rebus habeat propriam et determinatam cognitionem. Et videtur quod non quia, sicut dicit Boetius, «universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur»; sed in Deo non est cognitio sensitiva sed intellectiva tantum; ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Praeterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus aut uno: si pluribus, ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis quia id quo cognoscitur in cognoscente est; si autem uno, et per unum non potest haberi de multis cognitio distincta et propria, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Praeterea, sicut Deus est causa rerum eo quod eis esse influit ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit; sed si ignis se ipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia nisi in quantum sunt calida; ergo Deus cognoscendo essentiam suam non cognoscit alia nisi in quantum sunt entia; sed istud non est habere cognitionem propriam de rebus sed maxime universalem; ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Praeterea, cognitio propria de re aliqua haberi non potest nisi per speciem quae nihil plus vel minus contineat quam in re sit sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri, ita imperfecte

---

[128] Lugares paralelos: *Summa* I q.14 a.6; *Cont Gent.* I c.50; *In Sent.* I d.35 a.3.

[129] *In Porphyrii Isagogen* ed. sec. I (ML 64, 84D). Aunque la frase no se encuentra en Boecio tal y como suena, los escolásticos así la citan, p.e. más abajo a.6 sed c; San Buenaventura, *Super Sent.* II d.3 p.1 a.2 q.2 arg.5; San Alberto Magno, *Metaph.* X 3 (BK 1053a28).

como sería el negro, así también se le conocería imperfectamente a través de una imagen excesivamente luminosa, como sería el blanco, en el que se encuentra la perfección del color. Porque el blanco es la medida de todos los demás colores, como se dice en el libro X *Metaphysicae*[130]. Pero en la misma medida en que la esencia divina supera a la criatura, así la criatura es defectuosa con respecto a Dios. Luego, puesto que la divina esencia de ningún modo puede ser conocida propia y completamente a través de la criatura, tampoco la creatura podrá ser conocida propiamente mediante la divina esencia. Pero Dios no conoce a las criaturas más que a través de su esencia. Luego no tiene un conocimiento propio de ellas.

5. Todo medio que propicia un conocimiento propio de una cosa, puede ser utilizado como medio de demostración para concluir eso de la misma. Pero la esencia divina no se relaciona de este modo con la criatura, porque así las criaturas existirían desde cuando existe la esencia divina. Luego Dios, conociendo a las criaturas por su esencia, no tiene un conocimiento propio de las criaturas.

6. Si Dios conoce a la criatura, o la conoce en su propia naturaleza o en la idea. Si en su propia naturaleza, entonces la propia naturaleza de la criatura es el medio por el que Dios conoce a la criatura. Pero el medio de conocimiento es la perfección de quien conoce. Luego la naturaleza de la criatura será la perfección del entendimiento divino, lo cual es absurdo. Pero si conoce a la criatura en la idea, puesto que la idea está más alejada de la cosa que los elementos esenciales o accidentales de la misma, tendrá un menor conocimiento de la cosa que el que se tiene a través de los elementos esenciales y accidentales. Pero todo conocimiento propio de una cosa se tiene a través de los elementos esenciales y accidentales de la misma, porque también *los elementos accidentales son muy importantes para conocer la esencia de una cosa,* como

cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X Metaphysicae; sed quantum essentia divina superat creaturam tantum creatura deficit a Deo; cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura nec creatura poterit proprie cognosci mediante essentia divina; sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam; ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Praeterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud; sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam, alias creaturae essent quandocumque fuit essentia divina; ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Praeterea, si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura aut in idea. Si in propria natura, tunc propria natura creaturae est medium quo Deus cognoscit creaturam; sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis; ergo natura creaturae erit perfectio divini intellectus, quod est absurdum. Si vero cognoscit creaturam in idea, cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illam quae est per essentialia vel accidentalia eius; sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius quia etiam «accidentia magnam partem conferunt ad cognoscen-

[130] 3 (BK 1053b28).

se dice en el libro I *De anima*[131]. Luego Dios no tiene un conocimiento propio de las cosas.

7. No se puede tener un conocimiento propio de una cosa particular a través de un medio universal, como a través de lo animal no se puede tener un conocimiento propio del hombre. Pero la esencia divina es un medio universalísimo, porque conoce todas las cosas en común. Luego Dios, a través de su propia esencia, no puede tener un conocimiento propio de las criaturas.

8. Todo conocimiento depende del medio a través del cual se conoce. Luego el conocimiento propio no se tendrá más que a través de un medio propio. Pero la esencia divina no puede ser medio propio de conocer a esta criatura, porque si fuese propio para ésta ya no sería propio para otra, ya que lo que pertenece a esto y a aquello es común a ambos y no es propio de uno o del otro. Luego Dios, conociendo a las criaturas a través de su esencia, no tiene un conocimiento propio de ellas.

9. Dionisio dice en el capítulo VII *De divinis nominibus*[132] que Dios conoce *inmaterialmente las cosas materiales y unitariamente las cosas múltiples* o indistintamente las cosas distintas. Pero la cualidad del conocimiento divino depende del conocimiento que Dios tiene de las cosas. Luego Dios tiene un conocimiento indistinto de las cosas, y no conoce propiamente esto o aquello.

POR EL CONTRARIO. 1. Nadie puede discernir entre las cosas de las que no tiene un conocimiento propio. Pero Dios conoce a las criaturas de tal modo que puede discernir entre ellas. Porque conoce que ésta no es aquélla. De otra manera no daría a cada una lo que le corresponde según su propia capacidad ni, juzgando las acciones humanas, retribuiría

lum quod quid est», ut dicitur in I De anima; ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Praeterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari, sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine; sed essentia divina est medium maxime universale quia communiter se habet ad omnia cognoscenda; ergo Deus per essentiam suam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Praeterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi, ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium; sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam, quia si esset proprium [huic] iam alteri non esset medium cognoscendi; quod enim est huic et alteri, est commune utrique et non proprium alteri; ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens non habet propriam cognitionem de eis.

9. Praeterea, Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod Deus cognoscit «materialia immaterialiter et multa unite» sive distincta indistincte; sed talis est divina cognitio qualiter Deus res cognoscit; ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus et ita non proprie cognoscit hoc aut illud.

SED CONTRA, nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem; sed Deus hoc modo creaturas cognoscit quod inter eas discernit: cognoscit enim hanc non esse illam, alias non daret singulis secundum suam capacitatem nec

---

[131] C.1 (BK 402b21) según la antigua versión (Ed. Alonso 91,13).
[132] 2 (MG 3,869B) según la versión de Sarraceno (Dion. 398).

justamente a cada uno según sus obras. Luego Dios tiene un conocimiento propio de las cosas.

2. A Dios no se le debe atribuir nada que sea imperfecto[133]. Pero el conocimiento por el que se conoce algo comúnmente y no en especial es un conocimiento imperfecto, porque le falta algo. Luego el conocimiento divino acerca de las cosas no es solamente en común, sino también en especial.

3. Dios, *que es felicísimo, sería ignorantísimo* si no conociese de las cosas lo que nosotros conocemos. Y esto lo juzga también incongruente el Filósofo en el libro I *De anima*[134] y en III *Metaphysicae*[135].

RESPUESTA. Hay que decir que se puede probar que Dios tiene conocimiento propio de las cosas por el hecho de que las ordena a un fin. Porque no es posible ordenar una cosa al propio fin, a través del conocimiento, si no se conoce la naturaleza propia de esa cosa[136], por la cual dicha cosa tiene una determinada relación con el fin. Y para probar esto hay que proceder del siguiente modo.

Por el conocimiento de la causa no se conoce el efecto más que en la medida en que el efecto procede de ella. Por tanto, si hay alguna causa universal, cuya acción no se determina a un efecto más que a través de una causa particular, por el conocimiento de esa causa común no se tendrá un conocimiento propio del efecto, sino que se conocerá solamente en común. Como si la acción del sol está determinada a la producción de esta planta mediante la fuerza germinativa que está presente en la tierra o en la semilla. Por lo que si el sol se conociese a sí mismo no tendría un conocimiento propio de esta planta, sino que solamente tendría un cono-

redderet unicuique secundum opus suum iuste de actibus hominum iudicando; ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

2. Praeterea, nihil imperfectum est Deo attribuendum; sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali est imperfecta cum aliquid ei desit; ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus sed etiam in speciali.

3. Praeterea, secundum hoc accideret Deum, «qui est felicissimus, esse insipientissimum» cognosceret de rebus hoc quod nos cognoscimus, quod etiam pro inconvenienti habet Philosophus in I De anima et in III Metaphysicae.

RESPONSIO. Dicendum quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem probari potest quod Deus propriam cognitinem habet de rebus, quia non potest res aliqua in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem nisi cognoscatur propria eius natura secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter autem hoc esse possit hoc modo considerandum est.

Per cognitionem enim causae non cognoscitur effectus [nisi] secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde si sit aliqua causa universalis cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari, per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu sed scietur in communi tantum, sicut actio solis determinatur ad productionem huius plantae mediante vi sementiva quae est in terra vel in semine, unde si sol cognosceret se ipsum non haberet cognitionem propriam de hac planta sed communem tantum nisi cum hoc cognosceret

[133] MOISÉS MAIMÓNIDES, como consta más arriba a.1 obi.7.
[134] 12 (BK 410b4).
[135] 11 (BK 1000b3).
[136] MOISÉS MAIMÓNIDES, como se dice más arriba en el a.3 ad 3.

cimiento común, a no ser que conociese en otro la propia causa de la planta. Por consiguiente, para tener un conocimiento propio y perfecto de algún efecto es necesario que en el cognoscente se reúnan todos los conocimientos de las causas comunes y propias. Y esto es lo que el Filósofo dice al principio de *Physicorum*[137]: *Decimos que conocemos una cosa cuando conocemos las causas primeras y los primeros principios hasta los datos más elementales,* o sea, hasta las causas próximas, como explica el Comentador[138]. Según esto, pues, decimos que una cosa está en el conocimiento divino cuando Dios es su causa a través de su esencia, porque es así como se encuentra una cosa en él para poder ser conocida. Y así como Dios es la causa de todas las causas propias y comunes, él conoce todas las causas propias y comunes a través de su esencia. Porque no hay nada en una cosa por lo que se determina su naturaleza común, de lo que Dios no sea la causa. Por tanto, por la misma razón que afirmamos que Dios conoce la naturaleza común de las cosas, también decimos que conoce la naturaleza propia de cada una de ellas y sus propias causas. Y ésta es la razón que da Dionisio en el capítulo VII *De divinis nominibus*[139] cuando dice: *Si Dios comunica el ser a las cosas que existen a través de una sola causa, por la misma causa las conocerá todas.* Y más abajo[140]: *La que es causa de todas las cosas, conociéndose a sí misma, estaría ausente de algún lugar si ignorase las cosas que dependen de ella y de las cuales es causa.* Estar ausente quiere decir fallar en la causalidad de algo que se encuentra en la cosa, lo cual se seguiría si ignorase algo de lo que hay en ella.

De todo lo que se ha dicho queda patente que todos los ejemplos que se ponen para demostrar que Dios conoce todas las cosas por sí mismo son defectuosos, como cuando se dice que si el punto[141] se conociese

propriam causam eius; et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum communium et propriarum. Et hoc est quod Philosophus dicit in principio Physicorum «tunc cognoscere dicimur unumquodque cum causas cognoscimus primas et principia prima usque ad elementa», id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius: sic enim in ipso est ut cognosci possit; unde cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum per eandem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscuisque et proprias causas eius. Et hanc rationem assignat Dionysius VII cap. De divinis nominibus sic dicens: «Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit secundum eandem causam sciet omnia», et infra: «Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi si ea quae sunt ab ipsa et quorum est causa ignoraverit»; vacare dicit deficere a causalitate alicuius quod in re invenitur, quod sequeretur si aliquid eorum quae sunt in re ignoraret. Et sic patet ex dictis quod omnia similia quae inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit sunt deficientia, sicut quod inducitur de puncto qui si se cognosceret dicitur quod lineas

---

[137] C.1 (BK 184a12) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206 f.2r).
[138] *Phys.* I comm. 1(VI 6F).
[139] 2 (MG 3,869B) según la traslación del Sarraceno (Dion. 399).
[140] Ibid. (MG 3,869C) según la versión del Sarraceno (Dion. 400).
[141] Ejemplo tomado de la *Summa fr. Alexandri* I pars n.166 (p.249) y ibid., n.173 (p.256).

conocería las líneas o que la luz, conociéndose a sí misma, conocería los colores. Porque lo que hay en la línea no se puede reducir a un punto como a su causa, ni lo que hay en el color puede reducirse a la luz. Por lo que el punto, conociéndose a sí mismo, no conocería la línea más que en sentido universal, y lo mismo le sucedería a la luz con los colores. Pero las cosas son distintas tratándose del conocimiento divino, como está claro por lo dicho.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La frase de Boecio hay que entenderla referida a nuestro entendimiento y no al divino, que puede conocer las cosas singulares, como se dirá más abajo (a.5). No obstante, aun no conociendo los singulares, nuestro entendimiento tiene conocimiento propio de las cosas conociéndolas según sus propias esencias específicas, por lo que, aunque el entendimiento divino no conociera los singulares, podría, no obstante, tener un conocimiento propio de las cosas.

2. Dios conoce las cosas de un solo modo que es principio de pluralidad, esto es, su esencia, que es la semejanza de todas las cosas. Y puesto que su esencia es el principio propio de cada una de las cosas, de todas ellas tiene conocimiento propio. Ahora bien, de qué manera un solo principio puede ser la razón propia y común de muchas cosas, puede exponerse así.

La esencia divina es la razón de una cosa por el hecho de que ésta la imita. Pero ninguna cosa imita plenamente la esencia divina. Si esto ocurriese no podría haber más que una sola imitación. Y, de esta manera, la esencia divina no podría ser la razón propia más que de una sola cosa. Como una sola es la imagen del Padre que le imita perfectamente, esto es, el Hijo. Pero como las cosas creadas imitan imperfectamente la divina esencia, acontece que hay diversas cosas que la imitan diversamente. Pero en ninguna de ellas hay algo que no derive de la semejanza de la divina esencia. Y, por tanto, lo que es propio de cada una de las cosas tiene en la divina esencia algo que ellas imitan, y, en este sentido, la

cognosceret et de luce quod cognoscendo se cognosceret colores: non enim quicquid est in linea potest reduci in punctum sicut in causam nec quicquid est in colore ad lucem, unde punctus cognoscens se ipsum non cognosceret lineam nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis patet.

1. Ad primum igitur dicendum quod verbum illud Boetii est intelligendum de intellectu nostro non autem de intellectu divino qui singularia cognoscere potest, ut infra dicetur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens propriam cognitionem habet de rebus cognoscens eas secundum proprias rationes speciei, unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret nihilominus posset propriam de rebus cognitionem habere.

2. Ad secundum dicendum quod Deus cognoscit omnia uno quod est ratio plurium, scilicet essentia sua quae est similitudo rerum omnium, et quia essentia sua est propria ratio uniuscuisque rei ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum propria ratio et communis sic considerari potest.

Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei quod res illa divinam essentiam imitatur; nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum: sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius; sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum tamen nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei habet in divina essentia

divina esencia es semejanza de la cosa en lo que se refiere a lo que es propio de la misma cosa. Y así es su propia razón y, por lo mismo, la razón de otra y de todas las demás. La esencia divina es, pues, la razón común de todas las cosas en el sentido que la misma realidad que todas imitan es única, pero que es la razón propia de ésta o de aquélla en cuanto las cosas la imitan de diversa manera. Y así, la esencia divina propicia el conocimiento propio de cada una de las cosas en cuanto es la razón propia de cada una de ellas.

3. El fuego no es causa de todas las cosas calientes según la totalidad de lo que en ellas se encuentra, como se ha dicho de la esencia divina. Por eso el ejemplo no vale.

4. La blancura supera al color verde en lo que se refiere a uno de los componentes de la naturaleza del color, esto es, la luz, que es como el constitutivo formal en la composición del color. Y, en este sentido, ella es la medida de los demás colores [142]. Pero en los colores se encuentra otro elemento que es como el componente material [143] de los mismos, esto es, la determinación del cuerpo diáfano, y en este sentido la blancura no es la medida de los colores. Y así es evidente que en la imagen blanca no se encuentra todo lo que se encuentra en los otros colores. Y, por tanto, a través de la imagen blanca no se puede tener un conocimiento propio de cualquiera de los otros colores. Pero con la esencia divina no sucede esto. Y, además, en la esencia divina están las demás cosas como en su causa, mientras que los demás colores no están en la blancura como en su causa. Por tanto, la comparación no vale.

5. La demostración es una especie de argumentación que se realiza con el discurso del entendimiento, por lo que el entendimiento divino —que carece de discurso— no conoce, a través de su esencia, sus propios

quid imitetur, et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei et sic est propria eius ratio et eadem ratione est propria ratio alterius et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio in quantum ipsa res est una quam omnia imitantur sed est propria huius ratio vel illius secundum quod res eam diversimode imitantur, et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re in quantum est propria ratio uniuscuisque.

3. Ad tertium dicendum quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur sicut dictum est de essentia divina, et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem quae est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani, et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum id quod in aliis coloribus invenitur, et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum, secus autem est de essentia divina. Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa, alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa, et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod demonstratio est species argumentationis quae quodam discursu intellectus perficitur, unde intellectus divinus, qui sine discursu est,

---

[142] Para Santo Tomás, el blanco es el color por excelencia y la medida de todos los colores porque contiene el máximo de luz, que es el elemento formal en los colores. Los cuerpos blancos, en efecto, son los que contienen la mayor proporción de elementos diáfanos que son el aire y el agua.

[143] ARISTÓTELES, *De anima* II 14 (BK 418b9); *De sens.* 6 (BK 439a18).

efectos por vía de demostración, aunque tenga un conocimiento más cierto de las cosas por medio de la esencia que el demostrador a través de la demostración. Y si hubiese alguno que comprendiese también la esencia divina, conocería a través de ella la naturaleza de cada una de las cosas mucho mejor que conoce las conclusiones a través de la demostración. Y tampoco se sigue que los efectos de Dios existan desde la eternidad por el hecho de que su esencia es eterna, porque los efectos no están en la esencia divina de tal manera que existan siempre en sí mismos, sino que están para existir en algún momento, o sea, cuando la divina sabiduría lo determine.

6. Es cierto que Dios conoce las cosas en su propia naturaleza si esta afirmación se refiere al conocimiento de lo conocido. Pero si hablamos del conocimiento por parte del que conoce, Dios conoce las cosas en la idea, es decir, a través de la idea que es semejanza de todos los elementos que hay en la cosa, tanto accidentales como esenciales, aunque esa idea no sea accidente de la cosa ni la esencia de la misma. Como tampoco la semejanza de la cosa en nuestro entendimiento es accidental o esencial a la misma cosa, sino semejanza, tanto de la esencia como del accidente.

7. La esencia divina es un medio universal en cuanto causa universal. Ahora bien, la causa universal y la forma universal se relacionan con el conocimiento de la cosa de modo distinto. Porque en la forma universal el efecto se encuentra en potencia cuasi material, como se encuentran las diferencias específicas en el género, valiéndonos de la comparación según la cual las formas están en la materia, como dice Porfirio[144]. Pero los efectos se encuentran en la causa en potencia activa, como la casa se encuentra en la mente del artista en potencia activa. Y puesto que una cosa es conocida en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia[145], el hecho de que las diferencias específicas se encuentren en el

non cognoscit per essentiam suam effectus suos quasi demonstrando etsi certiorem cognitionem habeat per essentiam suam de rebus quam demonstrator per demonstrationem; si quis etiam essentiam eius comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab aeterno propter hoc quod essentia eius est aeterna, quia effectus non sunt hoc modo in essentia ut semper in se ipsis sint sed ut quandoque sint, quando scilicet divina sapientia determinatur.

6. Ad sextum dicendum quod Deus cognoscit res in propria natura si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione ex parte cognoscentis sic cognoscit res in idea, id est per ideam quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius, sicut etiam similitudo rei in intellectu nostro non est accidentalis vel essentialis ipsi rei sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

7. Ad septimum dicendum quod essentia divina est universale medium quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendum cognitionem rerum causa universalis et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali, sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem qua formae sunt in materia, ut Porphyrius dicit, sed effectus sunt in causa in potentia activa, sicut domus est in mente artificis in potentia activa; et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentiae specificantes genus sunt in ge-

[144] *Isagoge, De differentia* (Ed. Minio-Paluello p.18).

[145] ARISTÓTELES, *Metaphys.* XI 10 (BK 1951a29) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.13 a.3; *In Sent.* IV d.49 q.2 a.1.

género en potencia no es suficiente para que, a través de la forma del género, se tenga un conocimiento propio de la especie. Por el contrario, el hecho de que los elementos de una cosa estén en una causa activa sí que es suficiente para tener a través de esa causa un conocimiento de esa cosa. Por eso no se conoce la casa a través de las maderas y las piedras como se conoce por la forma que está en el artífice. Y como en Dios se encuentran las condiciones de cada una de las cosas como en su causa activa, aunque sea un medio universal, puede tener un conocimiento propio de cada una de ellas.

8. La esencia divina es medio común y propio, pero no en el mismo sentido, como se ha dicho.

9. Cuando se dice que Dios conoce indistintamente las cosas distintas, si la palabra *indistintamente* se refiere al conocimiento por parte del que conoce, la aseveración es verdadera y así es como lo entiende Dionisio, porque Dios conoce con un solo conocimiento todas las cosas distintas. Pero si se refiere al conocimiento por parte de lo conocido, entonces la aseveración es falsa. Porque Dios conoce la distinción entre una cosa y otra, y conoce aquello por lo que una cosa se diferencia de otra. Por eso tiene un conocimiento propio de cada una de las cosas.

Artículo 5

¿Conoce Dios las cosas singulares?[146]

Parece que no.

Argumentos. 1. Nuestro entendimiento no conoce las cosas singulares porque está separado de la materia. Pero el entendimiento divino está mucho más separado de la materia que el nuestro. Luego no conoce las cosas singulares.

nere in potentia non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie, sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa activa sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus sicut cognoscitur per formam suam quae est in artifice. Et quia in Deo sunt propriae condiciones uniuscuiusque rei sicut in causa activa, ideo quamvis sit universale medium potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

8. Ad octavum dicendum quod essentia divina est et commune medium et proprium sed non secundum idem, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod, cum dicitur Deus scit distincta indistincte, si li indistincte determinet cognitionem ex parte cognoscentis sic verum est, et sic intelligit Dionysius, quia ipse una cognitione omnia distincta cognoscit; si autem determinet cognitionem ex parte cogniti sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur, unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum Deus cognoscat singularia. Et videtur quod non: intellectus enim noster singularia non cognoscit quia est a materia separatus; sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster; ergo singularia non cognoscit.

---

[146] Lugares paralelos: *Summa* I q.14 a.11; *Cont. Gent.* I c.65; *In Sent.* I d.36 q.1 a.1; *In Periherm.* I lect.14; *Comp. Theol.* c.132 y 133.

2. Se ha replicado[147] que nuestro entendimiento no sólo no conoce las cosas singulares porque es inmaterial, sino porque abstrae el conocimiento de las cosas.—Por el contrario, nuestro entendimiento nada obtiene de las cosas si no es a través de los sentidos y de la imaginación. Por tanto, antes que el entendimiento son los sentidos y la imaginación los que reciben de las cosas. Y, no obstante, los singulares son conocidos a través de los sentidos y de la imaginación. Luego el hecho de recibir el conocimiento de las cosas no es razón para que el entendimiento no conozca los singulares.

3. Se ha replicado[148] que el entendimiento recibe de las cosas la forma totalmente depurada, cosa que no hacen los sentidos y la imaginación.—Por el contrario, considerado el singular como punto de partida, la purificación de la forma recibida en el entendimiento no es la razón por la que el entendimiento no conoce los singulares. Es más, bajo este punto de vista, debería conocerlos mejor, porque es así como obtiene toda su semejanza, que recibe de la cosa. Luego la depuración de la forma no impide el conocimiento de los singulares más que teniendo en cuenta el punto de llegada, que es la pureza que tiene en el entendimiento. Pero esta pureza de la forma acontece solamente por la inmunidad de que goza el entendimiento con respecto a la materia. Luego la única razón por la que nuestro entendimiento no conoce las cosas singulares es su separación de la materia. Con lo cual se consigue el propósito: Dios no conoce las cosas singulares.

4. Si Dios conociese las cosas singulares tendría que conocerlas todas, porque vale la misma razón para conocer una y para conocerlas todas. Pero Dios no las conoce todas. Prueba de la menor: Como dice Agustín en el *Enchiridion*[149]: *Es mejor ignorar muchas cosas que saberlas,*

2. Sed dicebat quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscit quia est immaterialis sed quia abstrahit a rebus cognitionem.—Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus; et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur; ergo non est aliqua ratio quod intellectus singularia non cognoscat quia cognitionem a rebus accipit.

3. Sed dicebat quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio.—Sed contra, depuratio formae in intellectu receptae non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo, immo secundum hoc magis deberet cognoscere quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit quod a re recipit: relinquitur ergo quod depuratio formae non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet; sed ista puritas formae est tantum propter immunitatem intellectus a materia; ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit quia est a materia separatus, et sic habetur propositum quod Deus singularia non cognoscat.

4. Praeterea, si Deus cognoscit singularia oportet quod omnia cognoscat quia eadem est ratio de uno et de omnibus; sed non cognoscit omnia; ergo nulla cognoscit. Probatio mediae: sicut dicit Augustinus in Enchiridion, «melius est multa nescire quam

---

[147] Cf. nota 3.

[148] Cf. ibid.

[149] C.17 (ML 40,239), aunque esta frase no se encuentra tal y como suena en San Agustín, así suelen citarla los escolásticos, como p.e. SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.22 a.3 obi.3; *Summa fr. Alexandri* I pars n. 203 (p.295); ALEX. HALENSIS, *Glossa in Lib Sent.* I d.39 n.9 (p.399).

refiriéndose a las cosas viles. Pero entre las cosas singulares hay muchas que son viles. Luego, puesto que hay que referir a Dios todo lo que es mejor[150], parece que no conoce todos los singulares.

5. Todo conocimiento se realiza por una asimilación[151] del que conoce y lo conocido. Pero no se da ninguna semejanza entre los singulares y Dios, porque los singulares son mutables y materiales y muchas cosas más de este tipo, que son totalmente contrarias a Dios. Luego Dios no conoce las cosas singulares.

6. Todo lo que Dios conoce, lo conoce perfectamente. Pero no se conoce perfectamente una cosa más que cuando se la conoce tal y como es. Y puesto que Dios no conoce el singular tal y como es —el singular existe materialmente y Dios conoce inmaterialmente—, no parece que Dios pueda conocer perfectamente el singular ni que en realidad lo conozca.

7. Se ha replicado[152] que el conocimiento perfecto requiere que el cognoscente conozca la cosa tal y como es. Pero este modo de conocer se refiere a lo conocido y no al cognoscente.—Por el contrario, el conocimiento tiene lugar por la aplicación de lo conocido al que conoce. Luego es necesaria la identidad de lo conocido y del que conoce, con lo que la distinción queda sin fundamento.

8. Según el Filósofo[153], si alguien quiere encontrar alguna cosa es necesario que tenga con anterioridad alguna noticia de ella, y no es suficiente que esa noticia sea una forma común —a no ser que tal forma quede determinada por otra cosa—, y así alguien no podría encontrar convenientemente al esclavo perdido si no tuviese un conocimiento previo de él, porque, de lo contrario, no le reconocería cuando le encontrase. Ni sería suficiente saber que el tal esclavo es hombre porque no

scire», scilicet vilia; sed inter singularia multa sunt vilia; cum ergo omne quod melius est sit Deo reponendum videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sed nulla est assimilatio singularium ad Deum quia singularia sunt mutabilia et materialia et multa alia huiusmodi habent quorum contraria penitus sunt in Deo; ergo Deus singularia non cognoscit.

6. Praeterea, quicquid Deus cognoscit perfecte cognoscit; sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est; cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit, videtur quod Deus non possit perfecte singulare cognoscere et ita nullo modo cognoscat.

7. Sed dicebat quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti non autem si accipiatur ex parte cognoscentis.—Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem: ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis, et sic praedicta distinctio nulla videtur.

8. Praeterea, secundum Philosophum [rectius Plato] si aliquis vult invenire rem aliquam oportet quod aliquam de ea notitiam praehabeat, nec sufficit quod per formam communem habeat nisi forma illa per aliquid contrahatur, sicut aliquis servum amissum quaerere non posset convenienter nisi aliquam notitiam de ipso praehabuisset quia non

---

[150] Cf. San Anselmo, más arriba a.1 sed c.2.

[151] Cf. *De verit.* q.1 a.1.

[152] Cf. nota 3.

[153] Es más bien Platón [cf. Averroes, *Anal. Post.* I comm.5 (I^2 24F)] como se dice en *De verit.* q.22 a.1 obi.10.

podría distinguirlo de los demás, sino que es necesario que tenga alguna noticia de las características propias del esclavo. Luego si Dios debe conocer algún singular es necesario que la forma común por la que conoce, o sea, su esencia, esté determinada por otra cosa. Pero como no hay ninguna otra cosa en él que la pueda determinar, parece que no conoce las cosas singulares.

9. Se ha replicado [154] que esa representación a través de la cual Dios conoce es de tal manera común que, sin embargo, es para cada cosa propia.—Por el contrario, lo propio y lo común se oponen entre sí. Luego no puede ser que la forma común y la propia sean idénticas.

10. El conocimiento de la vista no se determina hacia algo que tenga color por la luz —que es el medio cognoscitivo de la vista [155]—, sino que se determina por el objeto, que es la misma cosa coloreada. Pero en el conocimiento divino por el que Dios conoce las cosas, su esencia es el medio de conocimiento y como una cierta luz, por la que todas las cosas son conocidas, como dice Dionisio en el capítulo VII *De divinis nominibus* [156]. Luego su conocimiento no se determina en modo alguno a ninguna cosa singular, por lo que no conoce los singulares.

11. Puesto que la ciencia es una cualidad, es una forma por cuya variación el sujeto cambia [157]. Pero con la variación de las cosas conocidas se cambia la ciencia, porque si sé que tú estás sentado, cuando te levantas he perdido esa ciencia. Luego con la variación de las cosas conocidas cambia también el sujeto que las conoce. Pero Dios no puede cambiar. Luego los singulares, que son variables, no pueden ser conocidos por él.

12. Nadie puede conocer el singular si no conoce aquello de lo cual se constituye. Pero el constitutivo del singular en cuanto tal es la materia. Y Dios no conoce la materia. Luego tampoco los singulares. Prueba de

recognosceret quando etiam inveniret eum, nec sufficeret quod sciret eum esse hominem quia sic eum a ceteris non discerneret, sed oportet quod habeat aliquam notitiam per ea quae sunt propria ei; si igitur Deus debet cognoscere aliquod singulare oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur; cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicebat quod illa species per quam Deus cognoscit ita est communis quod tamen est propria unicuique.—Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur: ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

10. Praeterea, cognitio visus non determinatur ad aliquod coloratum per lucem, quae est medium in visu, sed determinatur per obiectum, quod est res ipsa colorata; sed in cognitione divina qua res cognoscit, essentia eius se habet sicut medium cognitionis et sicut lux quaedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus; ergo cognitio eius nullo modo determinatur ad aliquod singulare, et sic singularia non cognoscit.

11. Praeterea, scientia cum sit qualitas est talis forma per cuius variationem mutatur subiectum; sed ad variationem scitorum mutatur scientia quia si scio te sedere te surgente scientiam amisi; ergo ad variationem scitorum mutatur sciens; sed Deus nullo modo mutari potest; ergo singularia, quae sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Praeterea, nullus potest scire singulare nisi sciat illud per quod singulare completur; sed completivum singularis in quantum huiusmodi est materia; Deus autem

---

[154] Cf. nota 3.

[155] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 14 (BK 418a29).

[156] 2 (MG 3,869B; Dion. 398).

[157] Este argumento está tomado de Algazel, *Metaphys.* p.I tr.3 sent. 6 (Ed. Muckle p.71) y MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* III c.17 y 21.

la menor: Como dice Boecio[158] y el Comentador en II *Metaphysicae*[159], hay algunas cosas que para nosotros son difíciles de conocer debido a nuestro defecto, como ocurre con las sustancias inmateriales, aunque por naturaleza son evidentísimas. Y hay cosas que no se conocen por el defecto de ellas mismas, como son aquellas que tienen un *mínimum* de ser, como es el movimiento, el tiempo, el vacío y cosas parecidas. Pero la materia prima tiene un *mínimum* de ser. Luego Dios no conoce la materia, ya que en sí misma es incognoscible.

13. Se ha replicado[160] que aunque sea incognoscible para nuestro entendimiento, es cognoscible, sin embargo, para el entendimiento divino[161].—Por el contrario, nuestro entendimiento conoce la cosa por una semejanza recibida de la cosa misma, mientras que el entendimiento divino la conoce por la semejanza que es causa de la cosa. Pero se requiere mayor conveniencia entre la semejanza que es causa de la cosa y la cosa misma que entre otra semejanza. Luego, puesto que el defecto de la materia es causa de que no pueda estar en nuestro entendimiento una semejanza que sea suficiente para su conocimiento, con mayor razón ese defecto será causa de que en el entendimiento divino no haya una semejanza de la materia para ser conocida.

14. Según Algazel[162], la razón por la que Dios se conoce a sí mismo es porque en él se dan los tres requisitos para entender, esto es, sustancia inteligente que esté separada de la materia, el objeto inteligible separado de la materia y la unión de los dos. De lo cual se deduce que nada puede ser entendido si no está separado de la materia. Pero el singular en cuanto tal no está separado de la materia. Luego el singular no puede ser entendido.

materiam non cognoscit; ergo nec singularia. Probatio mediae: quaedam sunt, ut dicit Boetius et Commentator in II Metaphysicae, quae sunt nobis difficilia ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quae sunt manifestissima in natura ut substantiae immateriales, quaedam vero quae non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quae habent minimum de esse ut motus et tempus et vacuum et huiusmodi; sed materia prima habet minimum de esse; ergo Deus materiam non cognoscit cum secundum se sit incognoscibilis.

13. Sed dicebat quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro est tamen cognoscibilis intellectui divino.—Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei; sed maior convenientia requiritur inter similitudinem quae est causa rei et rem ipsam quam inter aliam similitudinem; cum ergo defectus materiae sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quae sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiae ad ipsam cognoscendam.

14. Praeterea, secundum Algazel haec est ratio quare Deus cognoscat se ipsum quia tria quae ad intelligendum requiruntur, scilicet substantia intelligens quae sit a materia separata et intelligibile separatum a materia et unio utriusque, in Deo inveniuntur: ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi in quantum est a materia separatum; sed singulare in quantum huiusmodi non est a materia separabile; ergo singulare intelligi non potest.

[158a] *Contr Eut. et Nest.* cap.1 (ML 64,1341B) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.17 q.1 a.1 ad 4 e *In Metaphys.* II lect. 1.

[159] Comm.1 (VIII 29B).

[160] Cf. nota 3.

[161] Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Sent.* I d.35 a.10.

[162] *Metaph.* p.I tr.3 sent.1 (Ed. Muckle p.63).

15. El conocimiento es intermedio entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y cuanto más se aleja[163] el conocimiento del sujeto que conoce, tanto más imperfecto es. Ahora bien, siempre que el conocimiento se dirige a algo que está fuera del sujeto que conoce se aleja hacia algo. Y, puesto que el conocimiento divino es perfectísimo, no parece que su conocimiento abarque a los singulares que están fuera de él.

16. De la misma manera que el acto del conocimiento depende esencialmente de la potencia cognoscitiva, esencialmente depende también del objeto cognoscible. Pero es improcedente suponer que el acto del conocimiento divino, que es su misma esencia, dependa esencialmente de algo que está fuera de él. Luego es improcedente decir que Dios conoce los singulares que están fuera de él.

17. Dice Boecio en el libro V *De consolatione*[164] que nada se conoce más que según el modo de estar en el sujeto cognoscente. Pero las cosas están en Dios inmaterialmente, sin la concreción de la materia y de sus mismas condiciones. Luego Dios no conoce las cosas que dependen de la materia, como son los singulares.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en 1 Cor 13,12: *Entonces conoceré como soy conocido.* Pero el mismo Apóstol que habla es un singular. Luego los singulares son conocidos de Dios.

2. Las cosas son conocidas por Dios en cuanto él es causa de ellas, como consta por lo dicho (a.3). Pero él es causa de los singulares. Luego los conoce.

3. Es imposible conocer la naturaleza de un instrumento si no se conoce aquello a lo cual el instrumento está ordenado. Pero los sentidos son ciertas potencias instrumentalmente ordenadas al conocimiento de

15. Praeterea, cognitio media est inter cognoscentem et obiectum, et quanto cognitio magis a cognoscente desilit tanto imperfectior est; quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem in aliud desilit; cum ergo cognitio divina sit perfectissima non videtur quod cognitio eius sit de singularibus quae sunt extra ipsum.

16. Praeterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva essentialiter ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili; sed inconveniens est ponere quod actus divinae cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat; ergo inconveniens est dicere quod cognoscat sin gularia quae sunt extra ipsum.

17. Praeterea, nihil cognoscitur nisi per modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V De consolatione; sed res sunt in Deo immaterialiter et ita absque concretione materiae et condicionum ipsius; ergo non cognoscit ea quae a materia dependent sicut sunt singularia.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor XIII: «Tunc cognoscam sicut et cognitus sum»; ipse autem Apostolus qui loquebatur quoddam singulare erat; ergo singularia a Deo sunt cognita.

2. Praeterea, res cognoscuntur a Deo in quantum ipse est causa earum, ut ex praedictis patet; sed ipse est causa singularium; ergo singularia cognoscit.

3. Praeterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum; sed sensus sunt quaedam potentiae instrumen-

[163] «Desilit», vocablo de SAN BUENAVENTURA, *De scientia Christi* q.1 (Ed. Quaracchi V p.5).

[164] Prosa 4 (ML 63,848C).

los singulares. Luego si Dios no conociese los singulares, ignoraría también la naturaleza de los sentidos y, consecuentemente, también la naturaleza del entendimiento humano, el cual tiene por objeto las formas existentes en la imaginación. Lo cual es absurdo.

4. La potencia y la sabiduría de Dios se igualan. Luego lo que es inferior a la potencia es inferior a su ciencia. Pero su potencia se extiende hasta la producción de los singulares. Luego también su ciencia se extiende a su conocimiento.

5. Como más arriba se ha dicho (a.4), Dios tiene de las cosas un conocimiento propio y distinto. Pero esto no sucedería si él no conociese aquello por lo que una cosa se distingue de otra. Luego conoce las condiciones singulares de cada una de las cosas por las que una se distingue de otra. Luego conoce los singulares en su singularidad.

RESPUESTA. Hay que decir que acerca de este tema se han cometido muchos errores. Algunos, como refiere el Comentador en el libro XI *Metaphysicae*[165], queriendo reducir la naturaleza del entendimiento divino a la medida del nuestro, negaron de forma absoluta que Dios conociese los singulares más allá de un modo universal. Pero este error puede ser refutado con el argumento que el Filósofo lanza contra Empédocles en su libro I *De anima*[166] y en el III *Metaphysicae*[167]: Porque si, como se seguía de los enunciados de Empédocles, Dios ignorase el odio que otros seres conocen, se seguiría que *Dios sería insipientísimo siendo al mismo tiempo felicísimo* y, por esto mismo, sapientísimo. Algo parecido a lo que sucedería si dijésemos que Dios ignora los singulares que todos nosotros conocemos. Por eso otros, como Avicena[168] y sus seguidores, dijeron que

taliter ordinatae ad singularium cognitionem; si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret et per consequens etiam naturam intellectus humani cuius formae in imaginatione existentes sunt obiectum, quod est absurdum.

4. Praeterea, potentia Dei et sapientia adaequantur: ergo quicquid subest potentiae subest eius scientiae; sed potentia eius se extendit ad productionem singularium; ergo et scientia eius se extendit ad cognitionem eorundem.

5. Praeterea, sicut supra dictum est, Deus habet de rebus propriam et distinctam cognitionem; sed hoc non esset nisi sciret ea quibus res ab invicem distinguuntur; ergo cognoscit singulares condiciones cuiuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc multipliciter erratum fuit. Quidam enim, ut Commentator in XI Metaphysícae, simpliciter negaverunt Deum singularia cognoscere nisi forte in universali, volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coartare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest qua contra Empedoclem invehitur in I De anima et in III Metaphysicae: si enim, ut ex dictis Empedoclis sequebatur, Deus odium ignoraret quod alia cognoscebant, sequeretur «Deum esse insipientissimum cum tamen ipse sit felicissimus» ac per hoc sapientissimus; similiter ergo et si ponatur Deus singularia ignorare quae nos omnes cognoscimus. Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces eius, quod Deus unumquodque singularium cognoscit

[165] Es el libro XII comm.51 (VIII 337A).
[166] 12 (BK 410b4).
[167] 11 (BK 1000b3).
[168] *Metaph.* VIII c.6 (f.100^{rb} C). Y sus seguidores, p.e. ALGAZEL, *Metaph.* p.I tr.3 sent.6 (Ed. Muckle p.72).

Dios conoce cada uno de los singulares, pero como en universal: conociendo todas las causas universales de las cuales él produce el singular. De la misma manera que si un astrónomo conociese todos los movimientos del cielo y las distancias de los cuerpos celestes, conocería también cada uno de los eclipses que habrían de producirse en el curso de cien años. Éste, ciertamente, no los conocería como un singular de tal manera que pudiese decir que ahora lo hay y ahora no lo hay, como los conoce el campesino cuando los ve. Y de esta manera dijeron que Dios conoce los singulares no como viendo la naturaleza de cada uno, sino por el conocimiento de las causas universales. Pero tampoco esta opinión se puede mantener, porque de las causas universales no se deducen más que formas universales, si no hay algo por lo que las formas se individúan. Ahora bien, de la unión de formas universales, por muchas que sean, no se constituye un singular. Porque el conjunto de todas esas formas puede pensarse como constituido de varios individuos. Por eso, si alguno, conforme al ejemplo puesto, conociese por las causas universales el eclipse, no conocería el singular, sino solamente el universal. Porque a una causa universal corresponde un efecto universal, y a una causa particular un efecto particular. Con lo que permanecería la predicha improcedencia según la cual Dios ignoraría los singulares.

Por tanto, hay que conceder en absoluto que Dios conoce todos los singulares no sólo en las causas universales, sino también a cada uno en particular según su propia naturaleza. Para esclarecimiento de lo cual hay que saber que la ciencia divina, en lo que se refiere a las cosas, es comparable a la ciencia del artífice[169] por el hecho de que es causa de todas las cosas como el arte lo es de los artefactos. Ahora bien, en este sentido, el artista conoce el artefacto por medio de la forma del arte que tiene dentro de sí, a través de la cual produce el artefacto. El artífice no

sed quasi in universali dum cognoscit omnes causas universales ex quibus singulare producitur, sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus caeli et distantias caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos, non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam ut sciret eam nunc esse vel non esse sicut rusticus eam cognoscit dum eam videt: et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere non quasi singularem eorum naturam inspiceret sed per cognitionem universalium causarum. Sed haec etiam positio stare non potest quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales si non sit aliquid per quod formae individuentur, ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquod singulare quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse; et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare sed universale tantum cognosceret: universalis enim effectus proportionatur causae universali, particularis autem particulari; et sic remaneret praedictum inconveniens quod Deus singularia ignoraret. Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit, non solum in universalibus causis sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam. Ad cuius evidentiam sciendum est quod scientia divina quam de rebus habet comparatur scientiae artificis eo quod est causa omnium rerum sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet secundum quod ipsum producit; artifex autem non producit nisi formam quia materiam ad artificialia praeparavit natura; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi ratione

[169] Cf. *De verit.* q.1 a.2; AVERROES, *Metaph.* II comm.16 (VIII 318M) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.15 q.1 a.2; *Summa Alberti* I tr.15 q.61 m.2.

produce más que la forma, porque la materia para el artefacto la produce la naturaleza. Por eso el artífice, a través de su arte, no conoce los artefactos más que a través de su forma. Ahora bien, toda forma es de suyo universal. Y, por tanto, el arquitecto, a través de su arte, conoce la casa en universal, no esta o aquella casa, a no ser que tome noticia de ella a través de los sentidos. Pero si la forma del arte fuese productiva de la materia como lo es de la forma, por ella conocería el artefacto no sólo bajo el punto de vista de la forma, sino también bajo el punto de vista de la materia. Y, por eso, puesto que el principio de individuación es la materia, no sólo conocería el artefacto según la naturaleza universal, sino también en cuanto es un singular. Por lo que, produciendo el arte divino no sólo la forma, sino también la materia, en él existe la semejanza de la forma y de la materia. Y, por tanto, conoce las cosas en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Luego no solo conoce los universales, sino también los singulares.

Pero queda todavía una duda: Puesto que todo lo que está en un sujeto se encuentra en él según las condiciones de ese sujeto [170] —y así la semejanza de la cosa no está en Dios más que de modo inmaterial—, ¿por qué nuestro entendimiento, por el hecho de recibir inmaterialmente las formas de las cosas, no conoce los singulares, mientras que Dios sí los conoce? La razón aparece manifiestamente clara si se tiene en cuenta la diversa relación existente entre la semejanza de la cosa con nuestro entendimiento y la semejanza de la cosa con el entendimiento divino. La que se relaciona con nuestro entendimiento es recibida de la cosa en el sentido que actúa en nuestro entendimiento actuando previamente en los sentidos. La materia, sin embargo, por la debilidad de su ser —ella es ente en potencia solamente—, no puede ser principio de actuación, por lo que la cosa que actúa sobre nuestra mente actúa solamente a través de la forma. Por lo que la semejanza de la cosa que se imprime en nuestros sentidos y, gradualmente depurada [171], llega hasta nuestro entendimiento,

formae; omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedifictor per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam nisi secundum quod per sensum eius notitiam sumit. Sed si forma artis esset productiva materiae sicut est et formae, per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae, et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde cum ars divina sit productiva non solum formae sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae sed materiae, et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam, unde non solum universalia sed et singularia cognoscit. Sed tunc restat dubitatio: cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum eius in quo est et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter, unde est quod intellectus noster ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum singularia non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cuius ratio manifeste apparet si consideretur diversa habitudo quam habent ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro et similitudo rei quae est in intellectu divino. Illa enim quae est in intellectu nostro est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum agendo per prius in sensum; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi, et ideo res quae agit in animam nostram agit solum per formam; unde similitudo rei quae

[170] Cf. *De verit.* q.1 a.2 obi.3.
[171] Cf. AVICENA, nota 65.

es solamente semejanza de la forma. Pero la semejanza de la cosa que está en el entendimiento divino es productiva de la cosa misma. Ahora bien, la cosa, ya sea que participe de un ser fuerte o de un ser débil, no tiene este ser más que de Dios. Y por este motivo en Dios existe la semejanza de cada una de las cosas en la medida en que la cosa recibe de Dios el ser. Por tanto, la semejanza inmaterial que está en Dios no solamente es una semejanza de la forma, sino también de la materia. Y como para que una cosa sea conocida se requiere que su semejanza esté en el sujeto que conoce —no del mismo modo según el cual se encuentra en la cosa—, nuestro entendimiento no conoce los singulares, cuyo conocimiento depende de la materia, por el hecho de que en el entendimiento no hay semejanza de la materia, y no por el hecho de que la semejanza está en él inmaterialmente. Pero el entendimiento divino que tiene semejanza de la materia, aunque inmaterialmente, puede conocer los singulares.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Nuestro entendimiento, por una parte, está separado de la materia, y, por otra, recibe el conocimiento de las cosas. Por tanto, ni lo recibe materialmente ni puede ser este conocimiento una semejanza de la materia, y es por esto por lo que no conoce los singulares. Pero en el entendimiento divino no sucede así como consta por lo dicho.

2. Los sentidos y la imaginación son fuerzas ligadas [172] a los órganos corporales, por lo que las semejanzas de las cosas se reciben en ellos materialmente, o sea, con las condiciones materiales, aunque sin materia, por cuya razón conocen los singulares. Pero en el entendimiento no sucede así, por lo que el argumento no vale.

3. Por el punto de llegada en la depuración acontece que se recibe la forma inmaterialmente, aunque esto no es suficiente para no conocer

imprimitur in sensum nostrum et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit est tantum similitudo formae. Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem sive forte sive debile esse participet hoc non habet nisi a Deo, et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat; unde similitudo immaterialis quae est in Deo non solum est similitudo formae sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente non autem quod sit per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia quorum cognitio ex materia dependet quia non est in eo similitudo materiae, non autem propter hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter; sed intellectus divinus qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

1. Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia habet cognitionem acceptam a rebus, et ideo nec materialiter recipit nec similitudo materiae esse potest, et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus, et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus condicionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu, et ideo ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod ex termino depurationis contingit quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed

[172] Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* III d.15 q.2 a.1 qla.2 ad 2, donde a las mismas palabras añade «como dicen algunos». Cf. También SAN ALBERTO, *Super Sent.* III d.15 a.3.

el singular. Es el punto de partida de este proceso el que explica que no se reciba en el entendimiento la semejanza de la materia, sino la forma solamente. Por lo cual el argumento no vale.

4. Todo conocimiento en cuanto tal pertenece al género de las cosas buenas[173], pero accidentalmente acontece que el conocimiento de algunas cosas viles es malo, o porque es ocasión de algún acto torpe (y en este sentido algunas ciencias están prohibidas[174]) o porque a través de algunas ciencias alguien es alejado de cosas mejores[175], y de esta manera lo que en sí es bueno resulta malo para alguno, cosa que no puede suceder en Dios.

5. Para el conocimiento no se requiere semejanza de conformidad en la naturaleza, sino semejanza de representación solamente, de la misma manera que por la estatua de oro de un hombre somos inducidos al recuerdo de él. El argumento procede como si el conocimiento requiriese una semejanza de conformidad en la naturaleza.

6. La perfección del conocimiento consiste en que se conozca la cosa tal y como es y no en el modo de estar la cosa en el sujeto que conoce, como varias veces se ha dicho ya (a.2 y a.3 ad 1) más arriba.

7. La aplicación del objeto conocido al sujeto que conoce, que es lo que produce el conocimiento, no debe ser entendida a modo de identidad, sino a modo de representación, por lo que no es necesaria la identidad del que conoce y lo conocido.

8. El argumento estaría bien fundado si la semejanza por la que Dios conoce fuese de tal manera común que no fuese apropiada a los singulares. Pero más arriba (a.4) se ha probado lo contrario.

ex principio huius actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur sed formae tantum, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est, sed per accidens contingit quod notitia quorundam vilium mala sit, vel ex eo quod est occasio turpis actus alicuius et secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibitae, vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur et sic quod in se est bonum efficitur alicui malum, quod in Deo contingere non potest.

5. Ad quintum dicendum quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura sed similitudo repraesentationis tantum, sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis; ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

6. Ad sextum dicendum quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est, non ut modus rei cognitae sit in cognoscente, sicut saepe supra dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod applicatio cogniti ad cognoscentem quae cognitionem facit non est intelligenda per modum identitatis sed per modum cuiusdam repraesentationis, unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa procederet si similitudo qua Deus cognoscit esset ita communis quod non esset singulis propria, cuius contrarium supra ostensum est.

---

[173] Cf. San Agustín, *De lib. arb.* I c.1 (ML 32,1223) como se dice más abajo en el a.15 obj.5.

[174] Son las *ciencias mágicas* como dice Santo Tomás en *In Sent.* III d.35 q.2 a.3 qla.3.

[175] Cf. San Jerónimo, *Epist. 21 ad Damasum* n.13 (ML 22,386) como dice Santo Tomás en *Summa* 2-2 q.167 a.1.

9. No puede ser que una misma cosa bajo un mismo aspecto sea común y propia. Ahora bien, de qué modo la esencia divina, por la que Dios conoce todas las cosas, es semejanza común de todas las cosas y, sin embargo, propia para cada una, ha quedado expuesto más arriba (a.4 ad 2).

10. En la visión corporal se da un doble medio: el medio bajo el cual uno conoce, que es la luz —y por este medio no se determina la vista a un objeto preciso—; y el medio a través del cual conoce, o sea, la semejanza de la cosa, y por este medio se determina la vista a un especial objeto. Ahora bien, la esencia divina, en el conocimiento divino con el que conoce todas las cosas, ocupa el puesto de los dos, por lo que puede tener conocimiento de las cosas singulares.

11. La ciencia de Dios no cambia con el cambio de las cosas cognoscibles. Que nuestra ciencia cambie con la variación de estas cosas acontece porque conoce las cosas presentes, pretéritas y futuras con actos cognoscitivos diversos. De ahí viene que el conocimiento que se tenía de Sócrates cuando estaba de pie es falso [176] con respecto al que se tiene de él cuando está sentado. Pero Dios ve con la misma mirada las cosas como presentes, pasadas y futuras. Por lo que en su entendimiento permanece la misma verdad como quiera que la cosa cambie.

12. Las cosas que tienen un ser deficiente tienen defecto para el conocimiento de nuestro entendimiento en la medida en que actúan defectuosamente. Pero no sucede así con el entendimiento divino, que no obtiene la ciencia de las cosas, como consta por lo dicho.

13. En el entendimiento divino, que es causa de la materia, puede haber semejanza de la materia, como un sello que se imprime en la misma. Pero en nuestro entendimiento no puede haber una semejanza que sea suficiente para el conocimiento de la materia, como consta por lo dicho.

9. Ad nonum dicendum quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium; qualiter autem essentia divina per quam Deus cognoscit omnia sit similitudo communis omnium et tamen propria singulis supra expositum est.

10. Ad decimum dicendum quod in visu corporali est duplex medium, medium scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen, et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum, et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae, et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum; essentia autem divina in cognitione divina qua cognoscit res tenet locum utriusque, et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

11. Ad undecimum dicendum quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium: ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur quia alia conceptione cognoscit res praesentes vel praeteritas vel futuras, et inde est quod Socrate non sedente illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet efficitur falsa; sed Deus eodem intuitu videt res ut praesentes, praeteritas vel futuras, unde eadem veritas in intellectu eius remanet qualitercumque res varietur.

12. Ad duodecimum dicendum quod illa quae habent deficiens esse secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis patet.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in intellectu divino qui est causa materiae potest esse similitudo materiae quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis patet.

---

[176] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.5 (BK 4a24) como dice SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.41 a.5.

14. Aunque el singular en cuanto tal no pueda separarse de la materia, puede, sin embargo, conocerse por la semejanza separada de la materia, que es semejanza de la materia. Así pues, aunque esa semejanza esté separada de la materia en cuanto al ser, no está separada según la representación.

15. El acto del conocimiento divino no es distinto de su esencia, ya que en Dios el entendimiento y el entender son la misma cosa, porque su acción es su misma esencia. Por tanto, por el hecho de conocer alguna cosa que está fuera de él no puede decirse que su conocimiento se aleja o que se derrama fuera. Y, además, de ninguna acción de la potencia cognoscitiva puede decirse que se aleja —como ocurre con los actos de las virtudes naturales que pasan del agente al paciente— porque el conocimiento no lleva consigo una salida del sujeto que conoce hacia lo conocido, como ocurre en las acciones naturales, sino que lleva consigo la existencia de lo conocido en el sujeto que conoce.

16. El acto del conocimiento divino no tiene ninguna dependencia de lo conocido. Porque la relación que se establece entre ellos no lleva consigo dependencia del conocimiento a lo conocido, sino más bien al contrario, de lo conocido al conocimiento, como ocurre en sentido inverso con la relación que se establece con el nombre de ciencia que designa dependencia de nuestra ciencia de su objeto. Ni el acto del conocimiento se relaciona del mismo modo con el objeto que con la potencia cognoscitiva. Porque se sustenta en su ser por la potencia cognoscitiva, y no por el objeto, porque el acto está en la potencia cognoscitiva y no en el objeto.

17. Una cosa es conocida en cuanto está representada en el sujeto que conoce y no en cuanto existe en él. Porque la semejanza que está en la facultad cognoscitiva no es principio de conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según la relación que tiene con la cosa conocida. Luego la cosa no es conocida por el modo

14. Ad quartum decimum dicendum quod, quamvis singulare in quantum huiusmodi non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam quae est materiae similitudo: sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

15. Ad quintum decimum dicendum quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia cum in eo sit idem intellectus et intelligere quia sua actio est sua essentia, unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se eius cognitio non potest dici desiliens vel defluens. Et praeterea nulla actio cognitivae virtutis potest dici desiliens sicut sunt actus virtutum naturalium qui procedunt ab agente in patiens, quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum sicut est in actionibus naturalibus sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

16. Ad sextum decimum dicendum quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum: relatio enim quae importatur non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem, sicut e converso relatio quae importatur in nomine scientiae designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam: substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam non autem per obiectum quia actus est in ipsa potentia sed non in obiecto.

17. Ad septimum decimum dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum et non secundum quod est in cognoscente existens: similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse

según el cual la semejanza de la cosa tiene el ser en el sujeto que conoce, sino por el modo según el cual la semejanza que está en el entendimiento es representativa de la cosa. Por tanto, aunque la semejanza del entendimiento divino tenga un ser inmaterial, por ser, no obstante, semejanza de la materia, es principio de conocer las cosas materiales y singulares.

Artículo 6

¿Conoce el entendimiento humano las cosas singulares?[177]

Parece que sí.

Argumentos. 1. El entendimiento humano conoce abstrayendo la forma de la materia. Ahora bien, el hecho de abstraer una forma de la materia no le hace perder a ésta la particularidad, ya que también en las matemáticas, que hacen abstracción de la materia, se consideran las líneas particulares. Luego nuestro entendimiento, por el hecho de ser inmaterial, no está impedido de conocer los singulares.

2. Los singulares no se distinguen en el aspecto de compartir una naturaleza común, porque, gracias a la participación[178] de la especie, muchos hombres hacen un solo hombre. Luego si nuestro entendimiento no conociera más que los universales, entonces no conocería la distinción entre un singular y otro, por lo que nuestro entendimiento no tomaría la iniciativa en las operaciones que ejecutamos a través de la elección, que presuponen la distinción entre una cosa y otra.

3. Se ha replicado[179] que nuestro entendimiento conoce los singulares aplicando una forma universal a algo particular.—Por el contrario,

in cognoscente res cognoscitur sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae, est etiam principium cognoscendi materialia et ita singularia.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum intellectus humanus singularia cognoscat. Et videtur quod sic: intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia; sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem quia etiam in mathematicis, quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas; ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Praeterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi quia participatione speciei plures homines sunt unus homo: si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognosceret distinctionem unius singularis ab alio, et sic intellectus noster non dirigeret in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

3. Sed dicebat quod intellectus noster singularia cognoscit in quantum applicat formam universalem ad aliquod particulare.—Sed contra, intellectus noster non potest

---

[177] Lugares paralelos: más abajo q.10 a.5; I q.86 a.1; *Quodlib.* XII q.8.

[178] Porphyrius, *Isagoge De specie* según la versión de Boecio (Ed. Minio-Paluello p.12) como refiere Santo Tomás en *Cont. Gent.* IV c.52.

[179] Cf. nota 3 del a.1. Al pie de la letra se encuentra en Adam Pulchre-Mulieris, *Liber de intelligentiis* XXXVIII [3] (Ed. Baeumker p.46); en *De verit.* q.11 a.3 se atribuye la misma opinión a Dionisio.

nuestro entendimiento no puede aplicar una cosa a otra más que cuando tiene un conocimiento previo de las dos. Luego el conocimiento del singular precede a la aplicación del universal al singular. Luego la predicha aplicación no puede ser causa de que nuestro entendimiento conozca el singular.

4. Según Boecio en su V libro *De consolatione philosophiae*[180]: *Lo que es posible a una virtud inferior es posible a una superior.* Pero, como él mismo dice en el mismo lugar, el entendimiento es superior a la imaginación, y la imaginación es superior a los sentidos. Luego, puesto que los sentidos conocen el singular, también nuestro entendimiento puede conocerlo.

POR EL CONTRARIO, dice Boecio[181] que *el universal está en el entendimiento, el singular en los sentidos.*

RESPUESTA. Hay que decir que toda acción sigue la condición de la forma del agente, la cual es principio de la acción. Como, por ejemplo, la calefacción se mide según el grado de calor. Ahora bien, la semejanza de lo conocido, por la cual es informada la potencia cognoscitiva, es principio del acto del conocimiento, lo mismo que el calor lo es de la calefacción. Por eso es necesario que todo conocimiento dependa de la calidad de la forma que está en el sujeto que conoce. Por tanto, puesto que la semejanza de la cosa que está en nuestro entendimiento es recibida como separada de la materia y de todas las condiciones materiales que son los principios de individuación, resulta que nuestro entendimiento —hablando con propiedad— no conoce los singulares, sino los universales solamente. Porque toda forma en cuanto tal es universal, a no ser que sea una forma subsistente, la cual, por el mero hecho de ser subsistente, es incomunicable.

applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat, ergo cognitio singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Praeterea, secundum Boetium in V De consolatione philosophiae, «quicquid potest virtus inferior potest superior»; sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem et imaginatio supra sensum; ergo cum sensus singulare cognoscat et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

SED CONTRA est quod Boetius dicit quod «universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur».

RESPONSIO. Dicendum quod quaelibet actio sequitur condicionem formae agentis quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris; similitudo autem cogniti qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis, et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente. Unde cum similitudo rei quae est in intellectu nostro accipiatur ut separata a materia et ab omnibus materialibus condicionibus quae sunt individuationis principia, relinquitur quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscit sed universalia tantum: omnis enim forma in quantum huiusmodi universalis est nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit incommunicabilis est.

---

[180] Prosa 4 (ML 63,849B).
[181] Véase nota 129.

Pero accidentalmente acontece que nuestro entendimiento conoce los singulares. Porque, como dice el Filósofo en el libro III *De anima* [182], los fantasmas son para nuestro entendimiento lo que las realidades sensibles son para los sentidos. Como lo que son los colores, que están fuera de nuestra mente, para la vista [183]. Por tanto, como la imagen que está en el sentido es abstraída de las mismas cosas y a través de ella el conocimiento sensitivo está en continuidad con esas cosas sensibles, así nuestro entendimiento abstrae la imagen de los fantasmas y a través de ella su conocimiento está en continuidad en cierto modo con los fantasmas.

Sin embargo, hay una diferencia, y es que la semejanza que está en los sentidos es abstraída de la cosa como del objeto cognoscible. Y, por eso, a través de esa semejanza se conoce directamente y por sí misma la cosa misma. Mientras que la semejanza que está en nuestro entendimiento no es abstraída del fantasma como del objeto cognoscible, sino como del medio de conocimiento. Una cosa parecida a lo que sucede con nuestros sentidos que reciben la imagen de la cosa que está en el espejo, mientras se dirigen a ella no como a una cosa, sino como a una semejanza de la cosa. Por tanto, nuestro entendimiento no se dirige directamente, desde la imagen que recibe, a conocer el fantasma, sino la cosa, de la cual depende el fantasma. No obstante, a través de una cierta reflexión, el entendimiento vuelve también al conocimiento del mismo fantasma mientras considera la naturaleza de su acto, la de la imagen por la cual entiende y la de aquello de lo cual abstrae la imagen, es decir, el fantasma. Una cosa parecida a lo que se hace cuando, a través de la semejanza visiva recibida del espejo, directamente se dirige la vista hacia el conocimiento de la cosa ahí reflejada, pero por un cierto retorno se dirige a través de ella a la misma semejanza que está en el espejo. Por tanto, en cuanto nuestro entendimiento, a través de la semejanza que recibe del fantasma, se vuelve sobre el mismo fantasma —del cual abstrae la imagen

Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat. Ut enim Philosophus dicit in III De anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum: unde sicut species quae est in sensu abstrahitur a rebus ipsis et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus et per eam eius cognitio quodam modo ad phantasmata continuatur.

Sed tamen tantum interest quod similitudo quae est in sensu abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo dum fertur in eam non ut in rem quandam sed ut in similitudinem rei, unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsis phantasmatis dum considerat naturam actus sui et speciei per quam intuetur et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam directe fertur visus in cognitionem rei speculatae sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo: in quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accipit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quandam

[182] 12 (BK 431a14).
[183] El ejemplo es de Averroes en *De anima* III comm.5 (VI[1] 146D).

y que es una semejanza particular—, puede decirse que tiene un cierto conocimiento del singular por una cierta continuidad del entendimiento con la imaginación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La materia, de la cual se hace la abstracción, es doble: la materia inteligible y la materia sensible, como consta en el libro VII *Metaphysicae*[184]. Llamo inteligible a la que se considera, por ejemplo, en la naturaleza de lo continuo; y sensible a la materia natural[185]. Tanto la una como la otra pueden ser consideradas de modo diverso, esto es, como signada y como no signada[186]. Digo signada en cuanto se la considera determinada con estas o aquellas dimensiones. Y no signada en cuanto se la considera sin determinación de dimensiones. En este sentido hay que saber que la materia signada es el principio de individuación[187], de la cual todo entendimiento abstrae cuando se dice que prescinde del aquí y del ahora. Pero el entendimiento natural no abstrae de la materia sensible no signada. Porque éste considera al hombre con esta carne y estos huesos, cuya definición contiene la materia sensible no signada. Pero el entendimiento matemático abstrae totalmente de la materia sensible, aunque no de la materia inteligible no signada. Por lo que queda patente que la abstracción que es común a todo entendimiento hace que la forma sea universal.

cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem.

1. Ad primum igitur dicendum quod duplex est materia a qua fit abstractio, scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaphysicae, et dico intelligibilem ut quae consideratur in natura continui, sensibilem autem sicut est materia naturalis; utraque autem dupliciter accipitur, scilicet ut signata et ut non signata, et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum, non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est quod materia signata est individuationis principium a qua abstrahit omnis intellectus secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc; intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius diffinitione cadit sensibilis materia non signata; sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio quae est communis omni intellectúi facit formam esse universalem.

---

[184] 10 (BK 1036a9) y 11 (BK 1036a26).

[185] La materia sensible es la materia concreta tal y como la perciben los sentidos en la naturaleza. Es la materia mezclada con las cualidades sensibles, como el color, la temperatura, etc. La materia inteligible es la sustancia mezclada solamente con la cuantidad, prescindiendo de las cualidades. La primera es el objeto del investigador físico. La segunda es el objeto del matemático.

[186] *Signare* es señalar con el dedo. Esto quiere decir que «materia signada» es esta materia concreta, que se la puede señalar con el dedo: esta carne y estos huesos, de los que no se puede dar una definición por razón de su individualidad. La materia signada o señalada es propia tanto de la materia sensible: esta carne y estos huesos, como de la materia inteligible: esta línea o este punto. La materia no signada o no señalada es el fruto de la abstracción. Es la definición en la que entran con respecto al hombre la carne y los huesos, pero no esta carne y estos huesos, sino en general.

[187] El principio de individuación es la «materia signada», o sea, la materia individuada con esta carne y estos huesos. La cuantidad es lo que hace que la materia esté individuada. La materia, de suyo, es indivisible. La materia es *esta* materia —divisible, individuada—, en la medida en que está cuantificada.

2. Según el Filósofo en el libro III *De anima*[188], en nosotros no solamente es el entendimiento el que mueve, sino también la fantasía, gracias a la cual se aplica la concepción universal del entendimiento al particular que se ha de realizar. Por eso el entendimiento es como el moviente remoto, pero la razón particular y la fantasía son el moviente próximo.

3. El hombre tiene un conocimiento previo de los singulares a través de la imaginación y de los sentidos, por lo que puede aplicar el conocimiento universal del entendimiento al particular. Porque, propiamente hablando, no conocen ni los sentidos ni el entendimiento, sino el hombre a través de ellos, como consta en el libro I *De anima*[189].

4. Lo que puede una virtud inferior lo puede también una virtud superior, pero no del mismo modo, sino de manera más noble. Por tanto, la misma cosa que conocen los sentidos la conoce también el entendimiento, pero de manera más noble por ser inmaterial. Y de esta manera no se sigue que si los sentidos conocen el singular, lo conozca el entendimiento.

Artículo 7

¿Conoce Dios que las cosas singulares existen o no existen ahora?[190]

Surge la pregunta por la posición de Avicena tocada más arriba (a.5), que equivale a preguntarse si Dios conoce los enunciables y muy especialmente los singulares. Y parece que no.

Argumentos. 1. El entendimiento divino siempre se encuentra en la misma disposición. Pero el singular, en cuanto ahora es y ahora no es,

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum in III De anima, non solum intellectus est movens in nobs sed etiam phantasa per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum.

3. Ad tertium dicendum quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu ad particulare: non enim propie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque, ut patet in I De anima.

4. Ad quartum dicendum quod illud quod potest virtus inferior potest etiam superior, non tamen eodem modo sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus cognoscit et intellectus, nobilius tamen quia immaterialius; et sic non sequitur quod si sensus singulare cognoscit quod intellectus cognoscat.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae superius tactam, et hoc est quaerere utrum cognoscat enuntiabilia et praecipue circa singularia. Et videtur quod non quia intellectus divinus semper se habet secundum eandem dispositionem; sed singulare secundum quod nunc est et nunc

---

[188] 16 (BK 434a14).
[189] 10 (BK 408b11).
[190] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.14; *Cont. Gent.* I c.59; *In Sent.* I d.38; ibid. d.41 a.5.

tiene una disposición distinta. Luego el entendimiento divino no conoce que el singular ahora existe y ahora no existe.

2. Entre las potencias del alma, las que, como la imaginación, son indiferentes a la presencia o ausencia de la cosa, no conocen si la cosa existe o no existe actualmente. Esto solamente lo conocen las potencias, como los sentidos, que no miran las cosas ausentes como presentes. Pero el entendimiento divino se relaciona igualmente con las cosas presentes y con las ausentes. Luego no conoce si las cosas ahora existen o no existen, sino que conoce simplemente su naturaleza.

3. Según el Filósofo en el libro VI *Metaphysicae*[191], la composición que se hace cuando se dice que algo es o no es, no está en las cosas, sino solamente en el entendimiento. Pero en el entendimiento divino no puede haber ninguna composición. Luego no conoce si una cosa es o no es.

4. En Jn 1,3 se dice: *Lo que ha sido hecho era vida en él,* lo cual, según la exposición de Agustín[192], significa que las cosas creadas están en Dios como el arca en la mente del carpintero. Pero el carpintero, a través de la semejanza del arca que tiene en su mente, no conoce si el arca existe o no existe. Luego tampoco Dios conoce si el singular existe o no existe.

5. Cuanto más noble es un conocimiento, más semejante es al conocimiento divino. Ahora bien, el conocimiento del entendimiento que conoce la definición de las cosas es más noble que el conocimiento sensitivo, porque el entendimiento que define penetra hasta el interior de la cosa, mientras que los sentidos se dirigen a lo externo[193]. Luego, puesto que el entendimiento que define no conoce si la cosa es o no es[194], sino simplemente conoce la naturaleza de la cosa —mientras que los sentidos sí lo conocen—, parece que este modo de conocimiento

non est habet dispositionem diversam; ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

2. Praeterea, inter potentias animae illae quae aequaliter se habent ad rem praesentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit, sed hoc cognoscunt illae solum potentiae quae non sunt rerum absentium sicut praesentium, sicut sensus; sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes; ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VI Metaphysicae, compositio quae significatur cum dicimr aliquid esse vel non esse non est in rebus sed in intellectu nostro tantum; sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio; ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4. Praeterea, Ioh. I, dicitur «Quod factum est in ipso vita erat», quod exponens Augustinus dicit quod res creatae sunt in Deo sicut arca in mente artficis; sed artifex per similitudinem arcae quam habet in mente sua non cognoscit an arca sit vel non sit; ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

5. Praeterea, quanto aliqua cognitio est nobilior tanto est divinae cognitionis similior; sed cognitio intellectus comprehendentis diffinitionis eorum est nobilior quem quam sensitiva cognitio quia intellectus ad interiora rei progreditur sed sensus circa exteriora versatur; cum ergo intellectus deffiniens non cognoscat an res sit vel non sit sed naturam rei simpliciter, sensus autem cognoscat, videtur quod iste modus cogni-

---

[191] 4 (BK 1027b29).
[192] *In Joh. ev. tract.* I n.17 (ML 35,1387).
[193] Cf. *De verit.* q.1 a.12 donde se dice que *intellectus* viene de *intus legere.*
[194] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 19 (BK 76b35) y II 6 (BK 92b19).

según el cual se conoce simplemente la naturaleza de la cosa, debe ser atribuido sobre todo a Dios sin que conozca si la cosa es o no es.

6. Dios conoce cada una de las cosas a través de la idea de la cosa que se encuentra en él. Pero esa idea se relaciona igualmente con la cosa tanto si es como si no es. De otra manera no conocería el futuro a través de ella. Luego Dios no conoce si la cosa es o no es.

POR EL CONTRARIO. 1. Cuanto más perfecto es un conocimiento, tantas más condiciones abarca [195] de la cosa conocida. Pero el conocimiento divino es perfectísimo. Luego conoce la cosa con todas sus condiciones. Luego conoce si la cosa es o no es.

2. Como consta por lo dicho (a.4), Dios tiene un conocimiento propio y distinto de las cosas. Pero no tendría un conocimiento distinto de la cosa si no distinguiera una cosa que es de otra que no es.

RESPUESTA. Como se relaciona la esencia universal de una especie con todos los accidentes de esa especie, así se relaciona la esencia singular con todos los accidentes propios de ese singular. Y de este tipo son todos los accidentes que se encuentran en él, ya que por el hecho de estar individuados en él se convierten en propios de él. Ahora bien, el entendimiento, conociendo la esencia de la especie, a través de ella comprende todos los accidentes propios de esa especie. Porque, según el Filósofo [196], el principio de toda demostración por la que se deducen todos los accidentes propios en el sujeto es lo que la cosa es [la esencia]. Por tanto, conocida la propia esencia de un singular, se conocerán todos los accidentes de ese singular. Pero de esto nuestro entendimiento es incapaz, porque a la esencia singular pertenece la materia signada —de la que nuestro entendimiento hace abstracción— y habría que introducirla en

tionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter sine sine hoc quod sciatur eses res vel nos esse.

6. Praeterea, Deus cognoscit unamquamque rem per ideam rei quae est apud ipsum; sed illa idea aequaliter se habet ad rem sive sit sive non sit, alias per eam futura non cognoscerentur ab eo; ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

SED CONTRA, quanto aliqua cognitio est perfectior tanto plures condiciones in re cognita comprehendit; sed divina cognitio est perfectissima; ergo cognoscit rem secundum omnem condicionem eius et ita cognoscit eam esse vel non esse.

2. Praeterea, ut ex dictis patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus; sed non distincte cognosceret res nisi distingueret rem quae est ab ea quae non est; ergo scit rem esse vel non esse.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa quia per hoc quod in ipso individuantur efficiuntur ei propria; intellectus autem cognoscens essentiam speciei per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius quia secundum Philosophum omnis demonstrationis per quam accidentia propria de subiecto concluduntur principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicuius singularis cognoscerentur omnia accidentia singularis illius, quod intellectus noster non potest quia de essentia singularis est materia signata a qua intellectus noster abstrahit et poneretur in eius diffinitione si singulare

[195] Cf. más arriba a.3 sed c.5 nota 103.
[196] *Anal. Post.* I 2 (BK 71a11) como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* III c.56.

la definición si el singular la tuviera. Pero el entendimiento divino, que es aprehensor de la materia, comprende no sólo la esencia universal de la especie, sino también la esencia singular de cada uno de los individuos. Y, por eso, conoce todos los accidentes tanto comunes para toda la especie o el género como propios para cada uno de los singulares. Uno de los cuales es el tiempo, en el cual se encuentra cada uno de los singulares en la naturaleza de las cosas, por cuya determinación se dice que ahora existe o no existe. Luego Dios conoce de cada uno de los singulares si ahora es o no es, y conoce todos los demás enunciables que se puedan formular tanto de los universales como de los individuos.

Sin embargo, se comportan de modo diferente el entendimiento divino y nuestro entendimiento con respecto a esto. Porque nuestro entendimiento, para conocer el sujeto y los accidentes y para conocer los diversos accidentes, forma diversos conceptos y va discurriendo del conocimiento de la sustancia al conocimiento del accidente. Y más, para conocer la inherencia de uno en otro hace composición de una especie con otra y, uniéndolas en cierto modo, forma en sí mismo unos enunciables. Pero el entendimiento divino, a través de una sola cosa: su esencia, conoce todas las sustancias y todos los accidentes, por lo cual no tiene que discurrir de la sustancia al accidente ni hacer composición de una cosa con otra, sino que, en lugar de lo que en nuestro entendimiento es composición de las especies, en el entendimiento divino es omnímoda unidad. Y en este sentido conoce lo complejo de modo incomplejo, como conoce *lo múltiple de modo simple y unitario, y las cosas materiales, de modo inmaterial*[197].

Respuesta a los argumentos. 1. El entendimiento divino conoce de modo unitario e idéntico todas las disposiciones sujetas a variación en la cosa. Por eso, permaneciendo en una sola disposición, conoce todas las disposiciones de las cosas de cualquier modo que cambien.

difinitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei sed etiam essentiam singularem uniuscuiusque individui, et ideo cognoscit omnia accidentia et communia toti speciei aut generi et propria unicuique singulari, inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse: et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est, et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus vel de individuis.

Sed tamen differenter circa hoc se habet intellectus divinus ab intellectu nostro, quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens et ad cognoscendum diversa accidentia, et ideo discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat componit unam speciem cum altera et unit ea quodam modo et sic in se ipso enuntiabilia format; sed intellectus divinus per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias et omnia accidentia, et ideo ne que discurrit de substantia in accidens neque componit unum cum altero, sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum in intellectu divino est omnimoda unitas: et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit sicut «multa simpliciter et unite et materialia immateraliter».

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quae possunt variari in re, et ideo semper in una dispositione manens ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

---

[197] Cf. Dionisio, *De div. nom.* cap.7 par.2 (MG 3,869B; Dion. 398) como más arriba en a.4 obi.9.

2. La semejanza que está en la imaginación es semejanza de esa cosa solamente, no es una semejanza para conocer el tiempo en el que se encuentra la cosa. Pero con el entendimiento divino sucede diversamente. Por eso no hay comparación.

3. En lugar de la composición que hay en nuestro entendimiento, hay unidad en el entendimiento divino. La composición es una cierta imitación de la unidad. Por eso se la llama también unión. Y así queda claro que Dios, no componiendo, conoce los enunciables de una manera más veraz que el entendimiento que compone y divide.

4. El arca que está en la mente del carpintero no es semejanza de todas las cosas que puede integrar el arca. Y, por tanto, no hay comparación entre el conocimiento del carpintero y el conocimiento divino.

5. Quien conoce la definición, conoce en potencia los enunciables que se demuestran a través de la definición. Pero en el entendimiento divino no hay diferencia entre el ser en acto y poder. Luego, por el hecho de conocer las esencias de las cosas, seguidamente comprende todos los accidentes que las integran.

6. La idea que hay en la mente divina es indiferente al estado en que la cosa se encuentre, porque es la semejanza de la cosa según toda su disposición. Y, por tanto, a través de ella tiene conocimiento de la cosa en cualquier disposición que se encuentre.

Artículo 8

¿Conoce Dios los no entes?[198]

Por no entes se entiende los que ni existen ni existieron ni existirán. Y parece que no los conoce.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo quae est in imaginatione est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur; secus autem est de intellectu divino, et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod loco compositionis quae est in intellectu nostro est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis, unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo verius enuntiabilia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

4. Ad quartum dicendum quod arca quae est in mente artificis non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire, et ideo non est simile de cognitione artificis et de cognitione divina.

5. Ad quintum dicendum quod qui cognoscit diffinitionem cognoscit in potentia enuntiabilia quae per diffinitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum statim comprehendit omnia accidentia quae consequuntur.

6. Ad sextum dicendum quod illa idea quae est in mente divina pro tanto se habet similiter ad rem in quacumque dispositione sit quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, et ideo per eam cognoscitur de re in quacumque sit dispositione.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum Deus cognoscat non entia et quae nec sunt nec erunt nec fuerunt. Et videtur quod non quia, sicut dicit Dionysius in 1 cap. De divinis nominibus,

---

[198] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.9; *Cont. Gent.* I c.66; *In Sent.* I d.38 a.4.

ARGUMENTOS. 1. Como dice Dionisio en el capítulo I *De divinis nominibus*[199], no se dan conocimientos más que de las cosas que existen. Pero aquello que no es, ni será, ni fue, no existe de ningún modo. Luego Dios no puede tener conocimiento de ello.

2. Todo conocimiento se realiza por una asimilación del sujeto que conoce y del objeto conocido[200]. Pero el entendimiento divino no puede asimilarse al no ente. Luego no puede conocer al no ente.

3. El conocimiento de Dios se refiere a las cosas a través de las ideas. Pero del no ente no hay idea. Luego Dios no conoce el no ente.

4. Todo lo que Dios conoce lo conoce en su Verbo. Pero, como dice Anselmo en el *Monologion*[201]: *De lo que ni fue ni es ni será no se da verbo*. Luego Dios no conoce tales cosas.

5. Dios no conoce más que lo verdadero[202]. Pero lo verdadero y el ente se identifican. Luego Dios no conoce las cosas que no son.

POR EL CONTRARIO, se dice en Rom 4,17: *Él llama a las cosas que son y a las que no son*. No llamaría a los no entes si no los conociese. Luego conoce los no entes.

RESPUESTA. Dios tiene conocimiento de las cosas creadas como el artífice[203], que es causa de los artefactos, conoce los artefactos. De donde se deduce que ese conocimiento se relaciona con las cosas conocidas de modo contrario al conocimiento nuestro. Porque nuestro conocimiento,

cognitiones non sunt nisi existentium; sed illud quod nec est nec erit nec fuit non est aliquo modo existens; ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens; ergo non potest cognoscere non ens.

3. Praeterea, cognitio Dei est de rebus per ideas; sed non entis non est idea; ergo Deus non cognoscit non ens.

4. Praeterea, quicquid Deus cognoscit est in Verbo eius; sed, sicut dicit Anselmus in Monologion, «eius quod nec fuit nec est nec erit non est aliquod verbum»; ergo talia Deus non cognoscit.

5. Praeterea, Deus non cognoscit nisi verum; sed verum et ens convertuntur; ergo ea quae non sunt Deus non cognoscit.

SED CONTRA, Rom IV: «Vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt»; sed non vocaret non entia nisi ea cognosceret; ergo cognoscit non entia.

RESPONSIO. Dicendum quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, quae est artificiatorum causa, unde in contraria habitudie habet se illa cognitio ad res cognitas et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia

---

[199] 4 par.4 (3,593A; Dion. 34).

[200] Esta proposición se la atribuye Santo Tomás comúnmente a los Filósofos, p.e. en *Super Sent.* I d.34 q.3 a.1 arg.4; y d.35 a.1 arg.4. Tal vez se refiera a ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 1 (BK 1139a10) o a ISAAC, *Liber de definitionibus* (Ed. Muckle p.303, 330). Cf. sin embargo SANTO TOMÁS, *Super Boet. De Trin.* q.5 a.3 (Inter. lituras, Ed. Decaer p.231) donde expresamente se dice: «Por lo que dice Algazel que la ciencia es una asimilación del que sabe con la cosa sabida, y el Filósofo en el libro XI de su *Metafísica* dice que el entendimiento entiende en la medida en que asume el inteligible». Cf. ALGAZEL, *Metaph.* p.I tr.3 sent.2 (Ed. Muckle p.64); ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 8 (BK 1072b20).

[201] C.32 (ML 158,156A).

[202] Cf. *De verit.* q.1 a.5 sed c.

[203] Cf. AVERROES, *Metaph.* XII comm. 16 (VIII, 318M) como refiere SANTO TOMÁS, *Super Sent.* II d.15 q.1 a.2; cf. *Summa Alberti* I tr.15 q.61 m.2.; cf. *De verit.* q.1 a.2.

por ser obtenido de las cosas, es naturalmente posterior a las mismas, mientras que el conocimiento del Creador respecto de las creaturas y el del artífice con respecto a los artefactos naturalmente precede a las cosas conocidas. Ahora bien, removido el primero se remueve el posterior, pero no al revés. Por eso nuestra ciencia, relativa a las cosas naturales, no puede darse sin la preexistencia de las mismas. Pero en el entendimiento divino y en el del artífice es indiferente el conocimiento de la cosa, tanto si existe como si no.

Pero hay que tener en cuenta que el artífice tiene un doble conocimiento de lo realizable: especulativo y práctico. Tiene un conocimiento especulativo o teórico cuando conoce el plan de la obra sin intención de ponerlo en práctica. Pero tiene un conocimiento práctico cuando a través de la intención aplica el plan de la obra al fin de la operación. Y en este sentido la medicina se divide en teórica y práctica, como dice Avicena[204]. De lo cual se deduce que el conocimiento práctico del artífice sigue a su conocimiento especulativo, ya que el práctico se realiza por la aplicación[205] del especulativo a la obra. Ahora bien, removido lo posterior permanece lo anterior[206]. Queda claro, por tanto, que en el artífice puede existir el conocimiento de un artefacto, ya sea que disponga realizarlo, ya sea que disponga no realizarlo nunca, como cuando imagina la forma de un artefacto que nunca intenta realizar. Ahora bien, este artefacto que él no pretende realizar, no siempre lo ve como existiendo en su potencia, porque a veces imagina un artefacto tal que para realizarlo le faltan fuerzas, pero lo considera como un fin, en cuanto ve que él podría llegar a tal fin a través de ese artefacto. Porque, según el Filósofo en el libro VI[207] y VII[208] *Ethicorum,* los fines en las cosas realizables son como

est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus, cognitio autem Creatoris de creaturis et artificis de artificiatis naturaliter praecedit res cognitas; remoto autem priori removetur posterius sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant, sed apud intellectum divinum vel artificis indifferenter est cognitio rei sive sit sive non sit.

Sed sciendum quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem, scilicet speculativam et practicam: speculativam quidem sive theoricam cognitionem habet cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet, sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem, et secundum hoc medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus; remoto autem posteriori remanet prius: patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit ut cum confingit aliquam formam artificii quod facere non intendit. Hoc autem artificium quod facere non disponit non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt, sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod ad talem finem posset per tale artificium deveniri: quia, secundum Philosophum in VI et

---

[204] *Canon medic.* I fen. 1 doctr. 1 c.1.

[205] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III c.9 (BK 433a1) según la antigua versión (Ed. Alonso p.355,14) como refiere SAN ALBERTO, *Summa de homine* q.63 a.4. Cf. también *De verit.* q.22 a.10 obi.4.

[206] Cf. *Liber de causis* comm. 1 como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.32 q.2 a.2.

[207] 10 (BK 1144a31).

[208] 8 (BK 1151a16).

los principios en las ciencias especulativas, de tal manera que como las conclusiones se conocen en los principios, así los artefactos en los fines.

Queda patente, por tanto, que Dios puede tener conocimiento de algunos no entes. Y con respecto a ellos, de algunos tiene un cuasi conocimiento práctico, o sea, de aquellos que fueron, son o serán y que proceden de su ciencia según su disposición en ella. De otros, sin embargo, que ni fueron ni son ni serán, o sea, que nunca dispuso realizarlos, tiene un cuasi conocimiento especulativo. Y, aunque se pueda decir que ve esas cosas en su potencia[209], porque no hay nada que él no pueda, de una manera más adecuada se dice que las ve en su bondad, que es el fin de todas las cosas hechas por él. En este sentido, él ve que hay otros muchos modos de comunicar la propia bondad que ha sido comunicada a las cosas existentes en el pasado, en el presente o en el futuro, porque todas las cosas creadas no pueden igualar su bondad por grande que nos parezca su participación en ella.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las cosas que ni fueron ni son ni serán existen en cierto modo en la potencia de Dios como en un principio activo, o en su bondad como en su causa final.

2. El conocimiento que se recibe de las cosas conocidas consiste en una asimilación pasiva por la que el sujeto que conoce se asimila a las cosas anteriormente existentes. Pero el conocimiento que es causa de las cosas conocidas consiste en una asimilación activa por la que el sujeto que conoce asimila a sí lo conocido. Y puesto que Dios puede asimilar a sí mismo todo lo que no le ha sido asimilado, puede tener también conocimiento del no ente.

3. Si la idea es la forma del conocimiento práctico, como ordinariamente se dice[210], así no se da la idea más que para las cosas que fueron,

VII Ethicorum, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis, unde sicut conclusiones cognoscuntur in principiis ita artificiata in finibus.

Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium, et horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, eorum scilicet quae fuerunt vel sunt vel erunt, quae ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorundam vero quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, quae scilicet numquam facere disposuit, habet quasi speculativam cognitionem: et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt, secundum quod scilicet intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis quam sit communicata rebus existentibus praeteritis, praesentibus vel futuris, quia omnes res creatae eius bonitatem aequare non possunt quantumcumque de ea participare videantur.

1. Ad primum igitur dicendum quod illa quae nec fuerunt nec sunt nec erunt sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo vel in bonitate eius sicut in causa finali.

2. Ad secundum dicendum quod cognitio quae accipitur a rebus cognitis consistit in assimilatione passiva per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quae est causa rerum cognitarum consistit in assimilatione activa per quam cognoscens assimilat sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

3. Ad tertium dicendum quod, si idea sit forma cognitionis practicae, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quae fuerunt vel sunt vel

[209] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.168 (250).
[210] Cf. *De verit.* q.3 a.3.

son o serán. Pero si es la forma del conocimiento especulativo, entonces no hay nada que impida que sea la idea también de las otras cosas que no fueron ni son ni serán.

4. El Verbo designa «la potencia[211] operativa del Padre» a través de la cual realiza todo. Por eso el Verbo se extiende solamente a aquellas cosas a las que se extiende la operación divina. Y así en el salmo 32,9 se dice: *Lo dijo y las cosas fueron hechas*. Porque, aunque el Verbo conozca otras cosas, no es, sin embargo, el Verbo[212] de esas cosas.

5. Las cosas que ni fueron ni son ni serán tienen verdad en la medida en que tienen ser, o sea, en cuanto están en su principio activo o final. Y de esta manera también son conocidas por Dios.

Artículo 9

¿Conoce Dios infinitas cosas?[213]

Parece que no.

Argumentos. 1. Como dice Agustín en el libro XII *De civitate Dei*[214]: *Lo que se sabe queda limitado a la comprensión de quien lo sabe.* Pero lo que es infinito no puede estar limitado. Luego lo que es infinito no es conocido por Dios.

2. Se ha replicado[215] que Dios conoce infinitas cosas con la ciencia de simple noticia, no con la ciencia de visión[216].—Por el contrario, toda ciencia perfecta comprende y consecuentemente delimita aquello que

erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quae non fuerunt nec sunt nec erunt esse ideam.

4. Ad quartum dicendum quod Verbum nominat «potentiam operativam Patris» per quam scilicet omnia operatur, et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quae se extendit divina operatio, unde et in Psal. dicitur: «Dixit et facta sunt»: quamvis enim Verbum alia cognoscat non tamen aliorum est Verbum.

5. Ad quintum dicendum quod illa quae nec fuerunt nec sunt nec erunt secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, pro ut scilicet sunt in suo principio activo vel finali, et sic etiam cognoscuntur a Deo.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum Deus sciat infinita. Et videtur quod non quia, ut dicit Augustinus XII De civitate Dei, «quicquid scitur scientis comprehensione finitur»; sed quod est infinitum finiri non potest; ergo quod est infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicebat quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiae non autem scientia visionis.—Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit et per consequens finit illud

---

[211] San Agustín, *De div. quaest.* 83 q.63 (ML 40,54) como refiere Santo Tomás en *De verit.* q.4 a.5.

[212] Cf. *De verit.* q.4 a.7.

[213] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.12; *Cont. Gent.* I c.69; *In Sent.* I d.39 q.1 a.3; *Comp. theol.* cap.133.

[214] Cap. 18 (ML 41,368).

[215] Cf. arriba a.1 nota 3.

[216] Cf. Guill. Altis., *Summa aurea* I c. «De hoc verbo scire dicto de Deo» (f.21^{vb}); *Summa fr. Alexandri* I pars n.179 (p.264); San Alberto, *Super Sent.* I d.39 a.4; San Buenaventura, *Super Sent.* I d.39 a.1 q.3.

conoce. Pero como la ciencia de visión en Dios es perfecta, también lo es la de simple noticia. Luego, como la ciencia de visión no puede ser de infinitas cosas, tampoco lo será la ciencia de simple noticia.

3. Todo lo que Dios conoce, lo conoce a través de su entendimiento. Pero el conocimiento del entendimiento se dice visión. Luego lo que Dios conoce, lo sabe a través de la ciencia de visión. Luego si ignora infinitas cosas a través de la ciencia de visión, de ningún modo las conoce.

4. Las razones formales de todas las cosas conocidas por Dios están en Dios y están en él de modo actual. Si, pues, son infinitas las cosas conocidas por Dios, habrá en él actualmente infinitas razones formales, lo cual parece imposible.

5. Todo lo que Dios sabe lo conoce perfectamente. Pero ninguna cosa se conoce perfectamente si el conocimiento del que conoce no penetra hasta lo íntimo de la cosa. Luego lo que Dios conoce, en cierto modo lo penetra. Pero lo infinito[217] no puede ser atravesado[218] ni por lo finito ni por lo infinito. Luego Dios en ningún modo conoce infinitas cosas.

6. Todo el que mira una cosa con su mirada lo limita. Pero lo que Dios conoce lo mira. Luego lo que es infinito no puede ser conocido por Dios.

7. Si la ciencia de Dios es de infinitas cosas, ella será también infinita. Pero esto no puede ser, ya que todo infinito es imperfecto[219], como se prueba en el libro II *Physicorum*[220]. Luego la ciencia de Dios en ningún modo es acerca de cosas infinitas.

quod scit; sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta ita scientia simplicis notitiae; ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum ita nec scientia simplicis notitiae.

3. Praeterea, quicquid Deus cognoscit per intellectum cognoscit; sed cognitio intellectus visio dicitur; ergo quicquid Deus cognoscit scit per scientiam visionis; si ergo per scientiam visionis nescit infinita, nullo modo scit infinita.

4. Praeterea, omnium quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt et sunt actu in eo; si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitae rationes actu erunt in ipso, quod videtur impossibile.

5. Praeterea, quicquid Deus scit perfecte cognoscit; sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad intima rei; ergo quicquid Deus cognoscit quodam modo pertransit illud; sed infinitum nullo modo potest transiri neque a finito neque ab infinito; ergo Deus nullo modo infinita cognoscit.

6. Praeterea, quicumque intuetur aliquid suo intuitu finit illud; sed quicquid Deus cognoscit intuetur; ergo quod est infinitum ab eo cognosci non potest.

7. Praeterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa erit etiam infinita; sed hoc esse non potest cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III Physicorum; ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

---

[217] Aristóteles, *Phys.* VI 9 (BK 237b23) como más arriba en a.2 obi.7.

[218] Santo Tomás toma aquí el infinito en sentido aristotélico. Este infinito es de orden cuantitativo, físico, y se define como ausencia de límites. Y siendo la cuantidad *orden de partes,* estas partes serían infinitas y no podrían ser atravesadas porque siempre habría alguna parte más allá.

[219] Santo Tomás concibe un infinito formal según el cual la forma no está limitada por la materia, y este infinito es perfección. Y hay un infinito material según el cual la materia no recibe ninguna forma, que es la que da la perfección a los seres. Este infinito es imperfección.

[220] II (BK 207a14).

8. Lo que repugna a la definición de infinito, de ningún modo se le puede atribuir al infinito. Pero ser conocido repugna a la definición de infinito, porque *infinito es aquello de cuya cuantidad siempre se puede tomar algo más,* como se dice en el libro III *Physicorum*[221]. Ahora bien, lo que se conoce tiene que ser captado por el que conoce, y no se conoce plenamente si algo queda fuera del sujeto que conoce. Y de esta manera queda claro que a la definición de infinito repugna el ser conocido plenamente por otro. Y puesto que lo que Dios conoce, lo conoce plenamente, Dios no conoce infinitas cosas.

9. La ciencia de Dios es medida de la cosa conocida. Pero lo infinito no puede tener medida. Luego lo infinito no cae bajo la ciencia de Dios.

10. La medida no es más que la certificación de la cuantidad de la cosa medida. Luego si Dios conociese el infinito y conociese así su cuantidad, él lo mediría, lo cual es imposible, porque el infinito en cuanto infinito es inmensurable. Luego Dios no conoce el infinito.

POR EL CONTRARIO. 1. Como dice Agustín en el libro XII *De civitate Dei*[222]: *Aunque no se dé un cálculo de números infinitos, no es incomprensible, sin embargo, para aquel cuya ciencia es incalculable.*

2. Puesto que Dios no hace nada sin saberlo, lo que puede hacer puede conocerlo. Pero Dios puede hacer infinitas cosas. Luego puede conocer cosas infinitas.

3. Para entender alguna cosa se requiere inmaterialidad por parte del sujeto inteligente y por parte de la cosa conocida y la unión de ambos[223]. Pero el entendimiento divino es infinitamente más inmaterial que el entendimiento creado. Luego es infinitamente más intelectivo.

8. Praeterea, quod repugnat diffinitioni infiniti nullo modo potest in finito attribui; sed cognosci repugnat diffinitioni infiniti quia «infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere», ut dicitur in III Physicorum: illud autem quod cognoscitur oportet a cognoscente accipi nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem, et sic patet quod diffinitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur; cum quicquid Deus cognoscit plene cognoscat, ergo Deus infinita non cognoscit.

9. Praeterea, scientia Dei est mensura rei scitae; sed infiniti non potest esse aliqua mensura; ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Praeterea, nihil aliud est mensuratio quam certificatio de mensurati quantitate; si ergo Deus cognosceret infinitum et sic sciret quantitatem eius, mensuraret ipsum, quod est impossibile quia infinitum in quantum infinitum est immensum; ergo Deus non cognoscit infinitum.

SED CONTRA, sicut dicit Augustinus in XII De civitate Dei, «quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiae non est numerus».

2. Praeterea, cum Deus nihil faciat incognitum, quicquid potest facere potest scire; sed Deus potest facere infinita; ergo potest infinita scire.

3. Praeterea, ad intelligendum aliquid requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti et coniunctio utriusque; sed in infinitum est immaterialior [intellectus divinus] quam aliquis intellectus creatus; ergo in infinitum est magis intel-

---

[221] C.6 (BK 207a7) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206, f.35^v) donde se lee «extra» en lugar de «ultra» (más).

[222] C.18 (ML 41,368) donde se dice «intelligentiae» en lugar de «scientiae».

[223] Cf. ALGAZEL, como más arriba a.5 obi.14.

Pero el entendimiento creado puede conocer infinitas cosas en potencia. Luego el divino puede conocer infinitas cosas en acto.

4. Dios conoce todas las cosas que existen, existirán y existieron. Pero si el mundo tuviese una duración infinita no terminaría nunca la generación, con lo que existirían cosas singulares infinitas. Pero esto es posible para Dios. Luego no es imposible para él conocer cosas infinitas.

5. Como dice el Comentador al libro XI *Metaphysicae*[224]: *Todas las proporciones y formas que están en potencia en la materia prima están en acto en el primer motor,* que está en consonancia con lo que también Agustín[225] dice, y es que las razones seminales de las cosas están en la materia prima, pero que las razones causales están en Dios. Pero en la materia prima hay infinitas formas en potencia, ya que su potencia pasiva es infinita. Luego también en el primer motor, o sea, en Dios, hay cosas infinitas en acto. Pero lo que está en acto en él, él lo conoce. Luego conoce cosas infinitas.

6. Agustín en el libro XV *De civitate Dei*[226] disputando contra los académicos, que negaban que hubiese algo verdadero, manifiesta que no sólo es numerosa la multitud de cosas verdaderas, sino también infinita por una cierta reduplicación del entendimiento sobre sí mismo o también de la dicción, como si yo digo algo verdadero, es verdadero que yo digo algo verdadero, y es verdadero que yo estoy diciendo que yo he dicho algo verdadero, y así infinitamente. Pero Dios conoce todas las cosas verdaderas. Luego Dios conoce infinitas cosas.

7. Todo lo que hay en Dios[227] es Dios. Luego la ciencia de Dios es el mismo Dios. Pero Dios es infinito porque en manera alguna puede ser comprehendido. Luego también su ciencia es infinita. Luego tiene ciencia de infinitas cosas.

lectivus; sed intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia; ergo divinus potest cognoscere infinita in actu.

4. Praeterea, Deus scit quaecumque sunt, erunt et fuerunt; sed si mundus in infinitum duraret, numquam generatio finiretur, et sic essent singularia infinita; hoc autem esset Deo possibile; ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

5. Praeterea, sicut dicit Commentator in XI Metaphysicae, «omnes proportiones et formae quae sunt in potentia in prima materia sunt in actu in primo motore», cui etiam consonat quod Augustinus dicit quod rationes seminales rerum sunt in prima materia sed rationes causales sunt in Deo; sed in materia prima sunt infinitae formae in potentia eo quod potentia eius passiva est infinita; ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu; sed quicquid est actu in eo ipse cognoscit; ergo infinita cognoscit.

6. Praeterea, Augustinus in XV De civitate Dei contra Academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit quod non solum est numerosa multitudo verorum sed etiam infinita per quandam reduplicationem intellectus supra se ipsum vel etiam dictionis, ut si ego dico aliquid verum, verum est me dicere verum et verum est me dicere dicere verum et sic in infinitum; sed omnia vera Deus cognoscit; ergo Deus cognoscit infinita.

7. Praeterea, quicquid est in Deo Deus est; ergo scientia Dei est ipse Deus; sed Deus est infinitus quia nullo modo comprehenditur; ergo et scientia eius est infinita; ergo ipse habet infinitorum scientiam.

---

[224] *Metaphysicae* XI = XII comm.18 (VIII 3051).

[225] *De Gen. ad lit.* VI c.10 (ML 34,346); ibid. c.14 (ML 34,349); ibid. IX c.17 (ML 34,406).

[226] Más bien *De Trin.* XV c.12 (ML 42,1074).

[227] ALAN. DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 9 (ML 210,628A).

RESPUESTA. Como dice Agustín en el libro XII *De civitate Dei*[228], algunos, queriendo juzgar el entendimiento divino según el modo de nuestro entendimiento, dijeron que Dios no puede conocer infinitas cosas como tampoco nosotros, y, por tanto, admitiendo que conocía los singulares y que el mundo es eterno, se seguía que habría un retorno cíclico de las mismas cosas numéricamente idénticas en diversos siglos, lo cual es absolutamente absurdo. Por lo que hay que decir que Dios conoce cosas infinitas, como puede manifestarse de lo que más arriba se ha dicho (a.2 ad 5 y a.8). Porque, conociendo él no sólo las cosas que fueron, son o serán, sino también todas las cosas que por naturaleza participan de su bondad, siendo todas ellas infinitas por ser su bondad infinita, resulta que él conoce cosas infinitas. Ahora no queda más que probarlo.

Es preciso saber que el conocimiento se extiende a muchas o a pocas cosas según la virtud del medio cognoscitivo. Así, la semejanza que se recibe en la vista está determinada por las particulares condiciones de la cosa, por lo que esta semejanza no nos conduce más que al conocimiento de una sola cosa. Sin embargo, la semejanza de la cosa recibida en el entendimiento está depurada de las condiciones particulares, por lo que siendo más elevada nos conduce al conocimiento de muchas cosas. Y puesto que una sola forma universal es participable por naturaleza por infinitos particulares, el entendimiento en cierto modo conoce infinitas cosas. Pero como esa semejanza que está en el entendimiento no conduce al conocimiento del singular con todos los elementos por los que los singulares se distinguen entre sí, sino sólo en cuanto a la naturaleza común, nuestro entendimiento, a través de la especie que tiene en sí mismo, no conoce infinitas cosas más que en potencia. Pero el medio por el que Dios conoce: su propia esencia, es semejanza de aquellas infinitas cosas que la pueden imitar no sólo en cuanto a lo que es común a todas ellas, sino también en cuanto a aquello por lo que se distinguen entre

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut dicit Augustinus XII De civitate Dei, quidam, volentes iudicare de intellectu divino secundum modum intellectus nostri, dixerunt quod Deus non potest cognoscere infinita sicut nec nos, et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia et cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorundem secundum numerum in diversis saeculis, quod penitus absurdum est. Unde dicendum quod Deus infinita cognoscet, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata: cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt vel sunt vel erunt sed etiam omnia quae nata sunt bonitatem eius participare, cum huiusmodi sint infinita eo quod sua bonitas infinita est, relinquitur quod ipse infinita cognoscit, quod qualiter fiat considerandum est.

Sciendum est igitur quod secundum virtutem medii cognoscendi cognitio ad multa vel ad pauca se extendit, sicut similitudo quae recipitur in visu est determinata secundum particulares condiciones rei, unde non est ductiva in cognitionem nisi unius rei, sed similitudo rei recepta in intellectu est absoluta a particularibus condicionibus, unde cum sit elevatior est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus quodam modo infinita cognoscit: sed quia illa similitudo quae est in intellectu non ducit in cognitionem singularis quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur sed solum quantum ad naturam communem, inde est quod intellectus noster per speciem quam habet apud se non est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo quae ipsam imitari possunt nec tantum quantum

[228] C.17 (ML 41,366).

sí, como consta en lo precedente (a.4 y 5). Por lo que la ciencia divina tiene eficacia para conocer infinitas cosas. Ahora bien, de qué modo conoce actualmente infinitas cosas, lo consideraremos ahora.

Nada impide que una cosa sea infinita en un determinado aspecto, y en otro finita, como si un cuerpo fuese infinito de largo y finito de ancho. De modo semejante puede ocurrir en las formas. Digamos que un cuerpo infinito es blanco. La cuantidad extensiva de la blancura —por la que se dice cuanta accidentalmente[229]— será infinita, mientras que la cuantidad suya y propia, o sea, la intensiva, sería finita. Y una cosa semejante ocurre con cualquier otra forma de un cuerpo infinito. Porque toda forma recibida en alguna materia queda limitada por la capacidad del recipiente, por lo que no tiene intensidad infinita. Ahora bien, como lo infinito es incompatible con el conocimiento, también es incompatible con el atravesamiento. En realidad, lo infinito no puede ser ni conocido ni atravesado. No obstante, si alguna cosa se moviese sobre un cuerpo infinito —no en el sentido de su infinitud—, lo infinito podría ser atravesado. Por ejemplo, lo que es infinito en longitud y finito en anchura puede ser atravesado en anchura y no en longitud. Del mismo modo, si se conociese un infinito bajo el aspecto de su infinidad, de ningún modo podría ser conocido perfectamente. Mientras que si fuese conocido no bajo el aspecto de su infinidad, sí que podría ser conocido perfectamente. Y porque *el concepto de infinito conviene a la cuantidad,* como dice el Filósofo en el libro I *Physicorum*[230], y puesto que toda cuantidad de suyo tiene orden de partes, se sigue que el infinito sería conocido en su infinidad cuando fuese aprehendida una parte tras otra. Por tanto, si nuestro entendimiento tuviera que conocer así un cuerpo blanco infinito, de ninguna manera podría conocer perfectamente ni el cuerpo ni su blancura. Pero si conociese la naturaleza de la blancura o de la corporeidad que se encuentra en un

ad id quod commune est eis sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet, unde divina scientia habet efficaciam ad infinita cognoscendum. Quomodo autem actu infinita cognoscat, hoc modo considerandum est.

Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo et alio modo finitum, ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis, ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita, quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti, quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem sicut repugnat cognitioni ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest. Nihilominus tamen si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suae, transiri poterit, sicut quod est infinitum longitudine et latitudine finitum potest pertransiri latitudine sed non longitudine; ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest, si autem cognoscatur non per viam infiniti, sic perfecte cognosci poterit. Quia enim «infiniti ratio congruit quantitati», secundum Philosophum in I Physicorum, omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium, sequitur quod tunc infinitum per viam infiniti cognoscatur quando apprehenditur pars post partem: unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum neque albedinem eius; si autem co-

[229] ARISTÓTELES, *Praedic.* c.6 (BK 5a38) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.17 q.2 a.1.

[230] C.2 (BK 185b2) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206, f.3ᵛ).

cuerpo infinito, entonces sí que conocería perfectamente el infinito en cuanto a todas sus partes, no bajo el aspecto de la infinitud. Y de esta manera es posible que nuestro entendimiento conozca en cierto modo el infinito continuo. Pero separadamente, de ningún modo puede conocer infinitas cosas, por el hecho de que no puede conocer muchas cosas a través de una sola especie. De aquí resulta que si tiene que considerar muchas cosas, conviene que las conozca una tras otra, y así conoce la cuantidad discreta bajo el aspecto de la infinitud. Por lo que si conociese una multitud infinita en acto, se seguiría que conocería lo infinito bajo el aspecto de su infinitud, lo cual es imposible.

Pero el entendimiento divino conoce todas las cosas a través de una especie. Por eso, su conocimiento de todas las cosas es simultáneo y con una sola mirada. Y así, no conoce la multitud según el orden de sus partes, y puede conocer una multitud infinita no bajo el aspecto de la infinitud. Porque si tuviera que conocer bajo el aspecto de la infinitud, aprehendiendo una parte tras otra, nunca llegaría al fin, por lo que no conocería perfectamente. Por todo lo cual concedo absolutamente que Dios conoce actual y en absoluto infinitas cosas. Por otra parte, no se adecuan las mismas cosas infinitas a su entendimiento como él, conociéndose a sí mismo, se adecua al suyo. Porque la esencia en los infinitos creados es finita en cuanto a la intensidad, como la blancura en el cuerpo infinito, mientras que la esencia de Dios es infinita en todos los sentidos. Y de esta manera todos los infinitos son para Dios finitos y son para él comprensibles.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que lo conocido queda limitado por aquel que lo conoce en el sentido que no sobrepasa el entendimiento de quien lo conoce. En este sentido se relaciona con el entendimiento del que conoce como algo finito. Y no hay inconveniente que suceda esto con lo infinito cuando no es conocido bajo el aspecto de infinitud.

gnoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscet infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodam modo infinitum continuum perfecte cognoscat. Sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam infiniti cognoscit, unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti, quod est impossibile. Sed intellectus divinas per unam speciem cognoscit omnia, unde simul et uno intuitu est eius cognitio de omnibus, et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti deberet cognoscere, ut acciperet multitudinis partem post partem, numquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter quod Deus actu cognoscit infinita absolute. Nec ipsa infinita adaequant intellectum eius sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat, quia essentia in infinitis creatis est finita quasi intensive, sicut albedo in corpore infinito, essentia autem Dei est infinita omnibus modis: et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita et sunt comprehensibilia ab ipso.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicitur finiri a sciente quod scitur, quod intellectum scientis non excedit ut aliquid eius sit extra intellectum scientis: sic enim se habet ad intellectum scientis per modum finiti; nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

2. La ciencia de simple noticia y la de visión no implican ninguna diferencia por parte del sujeto que conoce, sino solo por parte de la cosa conocida. Porque se habla de la ciencia de visión en Dios por comparación con la vista corpórea, que mira las cosas que están fuera de ella. Por lo que, según la ciencia de visión, Dios no conoce más que las cosas que están fuera de él, las cuales son presentes, pasadas o futuras. Pero la ciencia de simple noticia, como más arriba se ha probado (a.8), es acerca de aquellas cosas que no son ni serán ni fueron, y no de otro modo conoce Dios éstas y aquéllas. Luego no es por la parte de la ciencia de visión por la que Dios no ve infinitas cosas, sino por parte de las mismas cosas visibles que no existen y que, si se las supusiera infinitas en acto o por sucesión, Dios las conocería sin duda con la ciencia de visión.

3. La vista es propiamente un sentido corporal, por lo que si el nombre de *vista* se transfiere al conocimiento inmaterial, esto no sería más que una metáfora. Ahora bien, en tales expresiones se tiene un diverso concepto de verdad según las diversas semejanzas encontradas en las cosas. Por lo que nada impide que a veces se llame visión a toda la ciencia divina, y a veces solamente a aquella que se refiere a las cosas pasadas, presentes o futuras.

4. Dios mismo, a través de su esencia, es la semejanza de todas las cosas y la semejanza propia de cada una de ellas, por lo que en Dios no se dice que hay varias esencias de las cosas si no es por sus referencias a las diversas creaturas, las cuales referencias son relaciones de razón solamente. Y, además, no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen hasta el infinito, como dice Avicena en su *Metaphysica*[231].

5. El atravesamiento lleva consigo movimiento de uno hacia otro, y porque Dios conoce todas las partes del infinito, ya sea continuo o

2. Ad secundum dicendum quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis sed solum ex parte rei scitae. Dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur, unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia vel praeterita vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra probatum est, est eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt, nec alio modo scit Deus ista et illa. Unde non est ex parte scientiae visionis quod Deus infinita non videat sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt, quae si esse ponerentur infinita vel actu vel successione, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

3. Ad tertium dicendum quod visus proprie est quidam corporalis sensus, unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice; in talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est ratio veritatis; unde nihil prohibet aliquando omnem divinam scientiam visionem dici, aliquando vero solam illam quae est praeteritorum, praesentium vel futurorum.

4. Ad quartum dicendum quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium et propria uniuscuiusque, unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas, qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum: non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua.

5. Ad quintum dicendum quod pertransitio importat motum de uno in aliud, et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti sive continui sive discreti sed

[231] III c.10 (f.83^{vb} F).

discreto, no discurriendo, sino con una simple mirada, por eso conoce perfectamente el infinito y conociéndolo no lo atraviesa.

6. Véase la respuesta al primer argumento.

7. El argumento se refiere al infinito en sentido privativo, que se encuentra solamente en la cuantidad. En efecto, todo aquello que tiene un sentido privativo es imperfecto. No se refiere, sin embargo, al infinito en sentido negativo, de acuerdo con el cual Dios se dice que es infinito, porque pertenece al orden de la perfección el que una cosa no sea limitada por nada.

8. Ese argumento prueba que el infinito no puede ser conocido bajo el aspecto de la infinitud, porque cualquier parte que se tome de su cuantidad, en la medida que sea, siempre quedará algo que tomar del mismo. Pero Dios no conoce el infinito de modo que pase de una parte a otra.

9. Todo aquello que es infinito cuantitativamente tiene un ser finito, como se ha dicho, y en este sentido la ciencia divina puede ser la medida del infinito.

10. La esencia de la mensuración consiste en ofrecer una certeza sobre la determinada cuantidad de una cosa. Ahora bien, Dios no conoce el infinito para conocer alguna determinada cuantidad de él, porque no la tiene. Luego no es incompatible con el infinito el hecho de que Dios lo conozca.

Artículo 10

¿Puede hacer Dios infinitas cosas?[232]

Parece que Dios puede hacer infinitas cosas.

Argumentos. 1. Las nociones que se encuentran en la mente divina son productoras de las cosas y una no le impide a la otra en su

uno simplici intuitu, ideo perfecte infinitum cognoscit nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

6. Ad sextum dicendum sicut ad primum.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur: omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectionis est ut aliquid per nihil terminetur.

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensurae, semper aliquid erit accipere de ipso; sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

9. Ad nonum dicendum quod illud quod est infinitum quantitate habet esse finitum, ut dictum est, et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

10. Ad decimum dicendum quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata; sic autem infinitum Deus non cognoscit ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

Articulus decimus

Decimo autem incidenter quaesitum fuit utrum Deus possit facere infinita. Et videtur quod sic: rationes enim in mente divina existentes sunt factivae rerum nec una

[232] Lugares paralelos: *Quodlib.* IX q.1 a.u.; *Quodlib.* XII q.2 a.u. ad 2; *Summa* 1 q.7 a.4; *In Physic.* III lect.12.

acción. Y como en la mente divina hay infinitas nociones, pueden traducirse en infinitos efectos por la acción de la potencia divina.

2. La potencia del Creador supera infinitamente la potencia de la creatura. Pero por la potencia de la creatura pueden producirse sucesivamente infinitas cosas. Luego Dios puede producir simultáneamente infinitas cosas.

3. Una potencia que no se reduce al acto y, sobre todo, que no puede reducirse al acto, queda frustrada. Pero la potencia de Dios puede infinitas cosas. Luego esta potencia quedaría frustrada si no pudiese realizar en acto cosas infinitas.

POR EL CONTRARIO. 1. Séneca dice[233]: *La idea es el ejemplar de las cosas que naturalmente se hacen.* Pero no pueden naturalmente existir infinitas cosas y, por tanto, ni hacerse, como parece, porque lo que no puede ser no puede hacerse. Luego en Dios no habrá una idea de infinitas cosas. Pero Dios no puede hacer nada si no es a través de la idea. Luego Dios no puede hacer infinitas cosas.

2. Cuando se dice que Dios crea las cosas no se pone nada nuevo por parte del Creador, sino solamente por parte de la creatura. De donde se deduce que es lo mismo decir que Dios crea las cosas y que las cosas comienzan a ser por Dios. Luego, que Dios puede crear las cosas equivale a que las cosas puedan venir al ser por Dios. Pero cosas infinitas no pueden ser hechas porque no hay en la creatura potencia para el acto infinito. Luego ni Dios puede realizar en acto infinitas cosas.

RESPUESTA. Hay que decir que se da una doble distinción del infinito. Primeramente, en función de la potencia y el acto. Y se dice infinito en

impedit aliam a sua actione; cum ergo sint infinitae rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus divina potentia exequente.

2. Praeterea, potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturae; sed de potentia creaturae est ut producantur infinita successive; ergo [Deus] potest simul producere infinita.

3. Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum et maxime si ad actum reduci non possit: sed potentia Dei infinitorum est, ergo frustra esset talis potentia nisi posset actu facere infinita.

SED CONTRA est quod Seneca dicit: «Idea est exemplar rerum quae naturaliter fiunt»; sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri; ut videtur, quia quod non potest esse non potest fieri; ergo in Deo infinitorum non erit idea; sed nihil Deus potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

2. Praeterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur sed ex parte creaturae tantum; unde hoc videtur esse [idem] dictu Deum creare res quod res exire in esse a Deo; ergo eadem ratione Deum posse creare res idem est quod res posse exire in esse a Deo; sed res infinitae non possunt fieri quia non est in creatura potentia ad actum infinitum; ergo nec Deus potest infinita actu facere.

RESPONSIO. Dicendum quod duplex invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum, et dicitur infinitum potentia quod semper in successione

[233] *Ep. mor.* VI 6 (58) 19.

potencia el que se realiza siempre por sucesión. Como sucede, por ejemplo, en la generación, en el tiempo y en la división del continuo: en estos casos se da una potencia con respecto al infinito tomando siempre una cosa después de otra. En cambio, se dice infinito en acto, por ejemplo, una línea carente de punto final.

En segundo lugar, se da la distinción entre el infinito por sí mismo y el infinito accidental, que puede explicarse así. El concepto de infinito, como se ha dicho ya (a.2 ad 5 y a.9), conviene a la cuantidad. Ahora bien, la cuantidad se dice antes de la discreta que de la continua. Por tanto, para saber cómo es el infinito por sí mismo y el infinito accidental, hay que tener en cuenta que la multitud a veces se requiere por sí misma, mientras que en otras ocasiones solamente se requiere accidentalmente. La multitud se requiere por sí misma, evidentemente, en las causas ordenadas y en los efectos dependientes esencialmente uno de otro. Como si decimos, por ejemplo, que el alma mueve el calor natural, por el que son movidos los nervios y los músculos, por los que es movida la mano que mueve el bastón por el que es movida la piedra[234]. En esta concatenación, el posterior depende por sí mismo de cada uno de los anteriores. Pero se da la multitud accidental cuando todos los elementos que se contienen en ella se ponen como en el lugar de uno solo y es indiferente el hecho de que sea uno o varios, pocos o muchos. Como si un albañil, por ejemplo, al hacer una casa, emplea, una detrás de otra, varias sierras. La multitud de las sierras no se requiere para la construcción de la casa más que de una manera accidental, en el sentido que una sierra no puede durar siempre, y en lo que se refiere a la casa es indiferente el número de sierras empleadas. Por tanto, ninguna de ellas tiene dependencia de la otra, como sucedía cuando la multitud se requería por sí misma. Teniendo esto en cuenta se han dado varias opiniones sobre el infinito.

consistit, ut in generatione et tempore et divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum semper uno post aliud accepto, actu autem infinitum sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum per se et per accidens, cuius distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se quandoque vero est per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet, in causis ordinatis et effectibus quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud, sicut anima movet calorem naturalem quo moventur nervi et musculi quibus moventur manus quae movent baculum quo movetur lapis: in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium. Sed per accidens multitudo invenitur quando omnia quae in multitudine continetur quasi loco unius ponuntur [et] indifferenter se habent sive sint unum sive multa vel pauciora vel plura, sicut si aedificator facit domum in cuius factione plures serras consumit successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare, nec differt aliquid ad domum quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum ergo hoc de infinito variae opiniones processerunt.

---

[234] Ejemplo tomado de MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.1.

Algunos antiguos filósofos[235] admitieron un infinito en acto no solo accidental, sino también por sí mismo. Pensaban que el infinito era necesario para aquello que ellos ponían como principio, por lo que también admitían una concatenación de causas infinita. Pero esta opinión la rechaza el Filósofo en el libro II *Metaphysicae*[236] y en el III *Physicorum*[237]. Otros, sin embargo, siguiendo a Aristóteles, concedieron que no se puede encontrar el infinito por sí mismo, ni en acto ni en potencia, porque no es posible que una cosa dependa esencialmente de infinitas condiciones, ya que en ese caso nunca estaría completo su ser. Pero admitieron la existencia del infinito accidental no sólo en potencia, sino también en acto. Por lo que Algazel en su *Metaphysica*[238] sostiene que las almas humanas separadas de los cuerpos son infinitas y esto se sigue —según él— de que el mundo es eterno. Y esto no le parece que sea rechazable, ya que no hay ninguna dependencia de las almas entre sí, por lo que en la multitud de aquellas almas no hay más infinito que el accidental.

Otros, finalmente, sostuvieron que el infinito en acto no puede darse ni por sí mismo ni accidental. Sólo puede existir el infinito en potencia, que consiste en la sucesión, como se enseña en el libro III *Physicorum*[239]. Con esta posición está de acuerdo el Comentador en el libro II *Metaphysicae*[240]. Pero que el infinito en acto no pueda darse depende de dos factores. El ser en acto es incompatible con el infinito: o por el hecho de ser infinito, o por alguna otra cosa. Como, por ejemplo, el moverse hacia arriba es incompatible con el triángulo de plomo no porque es triángulo, sino porque es de plomo.

Luego si puede darse un infinito en acto según su propia naturaleza, como sostiene la opinión intermedia, o incluso aunque no pueda darse

Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens sed per se, volentes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium, unde etiam processum causarum in infinitum ponebant; sed hanc opinionem Philosophus reprobat in II Metaphysicae et in III Physicorum. Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis: sic enim eius esse numquam compleretur; sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia sed in actu: unde Algazel in sua Metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas quia hoc sequitur ex hoc quod mundus secundum ipsum est aeternus; nec hoc inconveniens reputat quia animarum ad invicem non est aliqua dependentia, unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens. Quidam vero posuerunt quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut docetur in III Physicorum, et haec est positio Commentatoris in II Metaphysicae: sed hoc quod infinitum esse actu non possit potest contingere ex duobus, vel quia esse actu repugnet infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud sicut moveri sursum repugnat triangulo plumbeo non quia triangulus sed quia plumbeus. Si

[235] Los pitagóricos, Anaxágoras, Demócrito y Platón, como refiere ARISTÓTELES en *Metaph.* I, 4 (984a11) y *Phys.* III, 6 (202b30).
[236] 2 (BK 994a1); *Phys.* III 6 (BK 203a3).
[237] 6 (BK 203a3).
[238] Pars I tr.1 div. 6 (Ed. Muckle p.40).
[239] 10 (BK 206a18).
[240] Comm.6 (VIII 31D).

por impedirlo algo que no sea la misma razón de infinito, digo que Dios puede hacer que haya un infinito en acto. Pero si el ser en acto es incompatible con la naturaleza misma de infinito, entonces Dios no lo puede hacer, como no puede hacer que el hombre sea un animal irracional, ya que esto sería un contradictorio simultáneo[241]. Pero que el ser en acto sea o no incompatible por naturaleza con el infinito, puesto que de esto se ha hablado incidentalmente, se discutirá en otra ocasión[242]. Pero se debe responder a los argumentos de una y otra parte.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las nociones que hay en la mente divina no se producen en la creatura del mismo modo que están en Dios, sino según el modo que es propio de la creatura, por lo que, aunque sean inmateriales, de ellas se producen, sin embargo, las cosas en su ser material. Luego, si a la noción de infinito pertenece el no ser simultáneamente en acto, sino sucesivamente, como dice el Filósofo en el libro III *Physicorum*[243], entonces las nociones infinitas que están en la mente divina no pueden realizarse todas simultáneamente en la creaturas, sino por sucesión. Y así, no se sigue que haya infinitas cosas en acto.

2. Se dice que la capacidad de la creatura no puede una cosa de dos modos. Uno, por falta de poder. Y, entonces, con respecto a lo que la creatura no puede, correctamente se arguye que Dios lo puede. Otro, porque el hecho de decir que una cosa es imposible a la creatura contiene en sí mismo una cierta repugnancia, como la simultaneidad de los contradictorios, y esto no es posible ni a la creatura ni a Dios. Y a tal género de cosas pertenecería el infinito en acto si el ser en acto está reñido con la noción de infinito.

ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam secundum mediam opinionem, vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti, dico quod Deus potest facere infinitum actu esse; si autem esse actu repugnet infinito secundum suam rationem, tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest facere hominem esse animal irrationale quia hoc esset contradictoria esse simul. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam vel non, quia incidenter hoc motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens. Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

1. Ad primum igitur dicendum quod rationes quae sunt in mente divina non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo sed secundum modum quem patitur ratio creaturae, unde quamvis sint immateriales tamen ex eis res in esse materiali producuntur; si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu sed in successione, sicut Philosophus dicit in III Physicorum, tunc rationes infinitae quae sunt in mente divina non possunt se in creaturis efficere omnes simul sed secundum successionem, et sic non sequitur esse infinita actu.

2. Ad secundum dicendum quod virtus creaturae dicitur aliquid non posse dupliciter: uno modo ex defectu virtutis, et tunc de illo quod creatura non potest recte arguitur quod Deus possit; alio modo ex eo quod illud quod creaturae impossibile dicitur in se ipso quandam repugnantiam continet, et hoc sicut nec creaturae ita nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul, et de talibus erit infinitum esse actu si esse in actu rationi infiniti repugnet.

---

[241] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 15 (BK 1011b16) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* IV d.49 q.1 a.3 qla.1 obi.3.

[242] *Quodlib.* IX q.1 a.u.

[243] 10 (BK 206a18).

3. Es frustrado lo que no consigue el fin para el que ha sido hecho, como se dice en el libro II *Physicorum*[244]. Se dice, pues, que la potencia queda frustrada si no se reduce al acto, a no ser que su efecto o el mismo acto, que es distinto de ella, sea el fin de la potencia. Pero ningún efecto de la divina potencia es su fin, ni su acto es distinto de Dios. Y, por tanto, el argumento no vale.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Aunque por naturaleza no se pueden dar infinitas cosas simultáneamente, pueden, sin embargo, ser hechas, porque el ser del infinito no consiste en el ser simultáneo, sino que se parece más a las cosas que se van haciendo, como *el día y la lucha*, según se dice en el libro III *Physicorum*. Ni tampoco se sigue que Dios no pueda hacer más que las cosas que se producen naturalmente. De hecho, la idea —de acuerdo con lo anteriormente establecido— se toma según el conocimiento práctico que depende de la divina voluntad para la determinación al acto. Pero Dios con su voluntad puede hacer muchas más cosas que las que ha determinado que sean o que hayan sido o que serán.

2. Aunque en la creación no haya novedad más que por parte de la criatura, sin embargo, el nombre de *creación* no sólo lleva consigo esto, sino también lo que depende de la parte de Dios. Porque significa la acción divina, que es su esencia, y connota el efecto en la criatura, que es el recibir el ser por parte de Dios. Por tanto, no es lo mismo que *Dios pueda crear una cosa* y que *una cosa pueda ser creada por él*. De otra manera, antes que existiese la criatura no hubiese podido crear nada si no hubiese preexistido la potencia de la criatura, lo cual significa admitir la eternidad de la materia. Por tanto, aunque la potencia de la criatura no esté hecha para que existan infinitas cosas en acto, no por esto se le quita la capacidad a Dios de hacer infinitas cosas en acto.

3. Ad tertium dicendum quod frustra est quod non pertingit finem ad quem est, ut dicitur II Physicorum, unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum non dicitur esse frustra nisi in quantum effectus eius vel ipse actus diversus ab ea existens est potentiae finis; nullus autem divinae potentiae effectus est finis ipsius nec actus eius est diversus ab eo, et ideo ratio non sequitur.

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur, dicendum quod, quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri quia esse infiniti non consistit in simul essendo sed est sicut ea quae sunt in fieri ut «dies et agon», ut in III Physicorum dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa facere possit quae naturaliter fiunt; idea enim secundum praedictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem quae est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quae ab ipso determinata sunt ut sint vel fuerint vel futura sint.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat sed etiam quod est ex parte Dei: significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum posse creare aliquid idem sit quod aliquid posse creari ab eo, alias antequam creatura esset nihil creare potuisset nisi creaturae potentia praeexisteret, quod est ponere materiam aeternam; unde quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

[244] 10 (BK 197b25) según la versión antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.34^{v}).

Artículo 11

¿Es equívoco el modo de decir que hay ciencia en Dios y en nosotros?[245]

Parece que así es.

Argumentos. 1. Dondequiera que hay comunión de univocidad o de analogía, allí hay una semejanza. Pero entre la criatura y Dios no puede haber ninguna semejanza. Luego entre ellos nada puede haber en común según la univocidad y según la analogía. Luego si el nombre de ciencia se le atribuye a Dios y a nosotros, será en sentido equívoco solamente. Prueba de la menor: Is 40,18: *¿Con quién asemejaréis a Dios?* etc., como si dijera: él no es semejante a nadie.

2. Dondequiera que hay una semejanza, allí hay una comparación. Pero entre la creatura y Dios no puede haber comparación, puesto que la criatura es finita y Dios es infinito. Luego ninguna semejanza puede haber entre ellos. Y así, lo mismo que el primer argumento.

3. Dondequiera que se haga una comparación, allí tendrá que haber una forma poseída por varios en la proporción de más o menos o de igualdad. Pero esto no se puede afirmar de Dios y de la criatura, porque así habría algo más simple que Dios. Luego entre Dios y la creatura no hay comparación posible. Y, por tanto, ni semejanza ni comunión, sino equivocidad solamente.

4. Hay mayor distancia entre las cosas que en nada son semejantes que entre las que hay alguna semejanza. Pero entre Dios y la criatura hay una distancia infinita, que es la mayor de todas. Luego entre ellos no hay ninguna semejanza, que es la conclusión anterior.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum scientia aequivoce pure dicatur de Deo et nobis. Et videtur quod sic: ubicumque enim est communitas univocationis vel analogiae ibi est aliqua similitudo; sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo; ergo non potest aliquid esse utrique commune secundum univocationem vel secundum analogiam: si ergo nomen scientiae de Deo et nobis dicitur, hoc erit aequivoce tantum. Probatio mediae: Is. XL dicitur: «Cui similem fecistis Deum?», etc., quasi dicat nulli similis esse potest.

2. Praeterea, ubicumque est aliqua similitudo ibi est aliqua comparatio; sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio cum creatura sit finita et Deus infinitus; ergo nulla potest esse eorum similitudo, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ubicumque est aliqua comparatio ibi oportet esse aliquam formam quae secundum magis et minus vel aequaliter a pluribus habeatur; sed hoc non potest dici de Deo et creatura quia sic esset aliquid Deo simplicius; ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio, et ita nec similitudo nec communitas nisi aequivocationis tantum.

4. Praeterea, maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo quam quorum est similitudo aliqua; sed inter Deum et creaturam est infinita distantia qua nulla maior esse potest; ergo non est inter ea aliqua similitudo, et sic idem quod prius.

---

[245] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.13 a.5; *Cont. Gent.* I c.33; *Comp. Theol.* cap.27; *De pot.* q.7 a.7. Y en sentido equívoco: Moisés Maimónides, *Dux neutr.* I c.55 como refiere Santo Tomás en *De pot.* q.7 a.7.

5. Hay mayor distancia entre la criatura y Dios que entre el ente creado y el no ente, ya que el ente creado no supera al no ente más que según la cuantidad de su entidad, que no es infinita. Pero entre el ente y el no ente nada puede haber en común más que la *equivocidad,* como se dice en el libro IV *Metaphysicae*[246]: *como si por ejemplo lo que nosotros llamamos hombre, otros lo llamasen no hombre.* Luego entre Dios y la criatura no puede haber en común más que la pura equivocidad.

6. En todas las cosas análogas, o una se pone en la definición de otra, como se pone la sustancia en la definición del accidente y el acto en la definición de la potencia, o una misma cosa se pone en la definición de la una y de la otra, como la salud del animal se pone en la definición de lo sano, que se predica de la orina y de la comida, de las cuales una es signo y otra preservativo de la dicha salud. Pero la criatura y Dios no se relacionan de tal modo que uno entre en la definición del otro, ni que una misma cosa se ponga en la definición de ambos, dado el caso de que Dios tenga definición. Luego parece que entre Dios y las criaturas no puede haber analogía, por lo que no queda más que sea puramente equívoco lo que de ellos se dice en común.

7. Hay más diferencia entre la sustancia y el accidente que entre dos especies de la misma sustancia. Pero el mismo nombre impuesto para significar las dos especies de la sustancia, según la esencia de cada una, se predica de ellas de modo equívoco, como es el nombre de «can»[247] impuesto a la constelación, al que ladra y al acuático. Luego con mucha mayor razón si un mismo nombre se le impone a la sustancia y al accidente. Pero nuestra ciencia es un accidente, mientras que la divina es sustancia. Luego el nombre de ciencia en cada uno de los casos es puramente equívoco.

5. Praeterea, maior est distantia creaturae ad Deum quam entis creati ad non ens, cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita; sed enti et non enti nihil potest esse commune «nisi secundum aequivocationem» tantum, ut dicitur in IV Metaphysicae, «ut puta si id quod nos vocamus hominem alii vocent non hominem»; ergo nec Deo et creaturae potest esse aliquid commune nisi secundum aequivocationem puram.

6. Praeterea, in omnibus analogis ita est quod vel unum ponitur in diffinitione alterius, sicut ponitur substantia in diffinitione accidentis et actus in diffinitione potentiae, vel aliquid idem ponitur in diffinitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in diffinitione sani quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum alterum significativum sanitatis praedictae; sed creatura et Deus non hoc modo se habent neque quod unum in diffinitione ponatur alterius neque quod aliquid idem in diffinitione utriusque ponatur, etiam dato quod Deus diffinitionem haberet; ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis, et ita restat quod aequivoce pure dicatur quicquid de eis communiter dicitur.

7. Praeterea, magis differt substantia et accidens quam duae species substantiae; sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiae secundum propriam utriusque rationem, aequivoce pure de his dicitur, sicut hoc nomen canis impositum caelesti, latrabili et marino; ergo multo fortius si unum nomen imponatur substantiae et accidenti; sed nostra scientia est accidens, divina autem est substantia; ergo nomen scientiae de utraque pure aequivoce dicitur.

---

[246] C.4 (BK 1006b18) según la versión media (Ed. Geyer p.177,86).
[247] Ejemplo tomado de Boecio, *De divis.* (ML 64,877D).

8. Nuestra ciencia no es más que una cierta imagen de la ciencia divina. Pero el nombre de la cosa no conviene a la imagen más que de modo equívoco, por lo que «animal» se predica equívocamente del verdadero animal y del animal pintado, según dice el Filósofo en su libro *Praedicamentis*[248]. Luego el nombre de ciencia se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra de modo puramente equívoco.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice el Filósofo en el libro V *Metaphysicae*[249] que es absolutamente perfecto aquello en lo que se encuentran las perfecciones de todos los géneros, y esto es Dios, como dice el Comentador[250]. Pero no se diría que las perfecciones de los otros géneros se encuentran en él si no hubiese una semejanza entre su perfección y las perfecciones de los otros géneros. Luego hay alguna semejanza de la criatura con Dios. Luego la ciencia y cualquier otra cosa que se predica de la criatura y de Dios no tiene un sentido puramente equívoco.

2. En Gén 1,26 se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Luego hay una semejanza entre Dios y la criatura. La misma conclusión que anteriormente.

RESPUESTA. Es imposible decir que una cosa pueda predicarse unívocamente de la criatura y de Dios. En todos los unívocos el significado del nombre es común a cada uno de los sujetos, de los cuales se predica el nombre unívocamente[251]. Por tanto, en cuanto al significado de ese nombre, los unívocos son iguales en algo, aunque, según el ser, uno pueda ser antes o después que otro. Como ocurre con los números, que todos son iguales en la noción de número, aunque, por naturaleza, uno es anterior a otro. Ahora bien, por mucho que imite a Dios la criatura

8. Praeterea, scientia nostra non est nisi quaedam imago divinae scientiae; sed nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce, unde animal aequivoce dicitur de vero animali et picto secundum Philosophum in Praedicamentis; ergo et nomen scientiae pure aequivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in V Metaphysicae quod illud est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur, et hoc est Deus, ut Commentator ibidem dicit; sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones; ergo creaturae ad Deum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia vel quicquid aliud dicitur de creatura et Deo.

2. Praeterea, Gen. I dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; ergo est aliqua similitudo creaturae ad Deum, et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem univocata in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur

[248] C.1 (BK 1a1).
[249] 18 (BK 1021b30).
[250] Comm.21 (VIII 131B).
[251] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.1 (BK 1a6).

nunca podrá llegar a que una cosa se predique de Dios y de ella con el mismo significado. De hecho, aquellas características que se encuentran en diversos objetos según la misma razón son para ellos comunes en cuanto a la razón de sustancia o *quiddidad,* pero son distintas en cuanto al ser. Ahora bien, lo que hay en Dios es su propio ser, y así la ciencia en él se identifica con el que sabe. Pues bien, puesto que el ser que es propio de una cosa no puede ser comunicado a otra, es imposible que una criatura llegue a poseer una cosa de la misma manera que la posee Dios, como es imposible que lleguen a tener un idéntico ser. Una cosa semejante sucedería en nosotros. Porque si en Sócrates no hay diferencia entre *el hombre* y el *ser hombre*, sería imposible que *hombre* se predicase unívocamente de él y de Platón, que tienen un ser distinto.

Pero tampoco se puede decir que lo que se predica de Dios y de la criatura sea absolutamente equívoco. Porque si no hubiese una cierta conveniencia real entre la criatura y Dios, su esencia no sería semejanza de las creaturas, por lo que conociendo su esencia no conocería las criaturas. Y, de modo semejante, tampoco nosotros podríamos llegar al conocimiento de Dios a través de las cosas creadas, ni entre los nombres que se les atribuyen a las criaturas, uno sería más adecuado que otro, porque en los equívocos no importa el nombre que se le dé a una cosa ni si ese nombre le conviene a la cosa.

Por todo lo cual hay que afirmar que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni en sentido totalmente unívoco ni puramente equívoco, sino en sentido análogo, que es lo mismo que decir según la proporción. Ahora bien, la conveniencia según la proporción puede ser doble y según esta duplicidad se considera la comunicación de la analogía. Hay, efectivamente, una conveniencia de las cosas entre las que se da reciprocidad por haber entre ellas una determinada distancia u otra relación recíproca, como el número *dos* se relaciona con el número *uno* por ser su duplo. En ocasiones, la conve-

Deum non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi con veniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quiditatis sed sunt discreta secundum esse; quicquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid qua habet Deus sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam esset in nobis: si enim in Socrate non differt homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum. Nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quicquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas, similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus, nec nominum quae creaturis aptantur unum magis de eo dicendum esset quam aliud quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio ea quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate

niencia recíproca se da también no entre dos cosas que están proporcionadas entre sí, sino más bien entre dos proporciones recíprocas, como que el *seis* conviene con el *cuatro* en que, de la misma manera que *seis* es el doble de tres, el *cuatro* es el doble de dos. La primera conveniencia es de proporción; la segunda, de proporcionalidad. Por tanto, según el modo de la primera conveniencia encontramos que algo es predicado analógicamente de dos sujetos, de los cuales uno está en relación con el otro, como el *ente* se dice de la sustancia y del accidente por la relación que el accidente tiene con la sustancia, y lo *sano* se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina guarda una relación con la salud del animal. A veces, sin embargo, algo se predica analógicamente según el segundo modo de la conveniencia. Como la palabra *vista* se dice de la vista corporal y del entendimiento, porque el entendimiento está en la mente como la vista en el ojo[252]. Luego, puesto que en aquellas cosas que se dicen análogas según el primer modo es necesario que haya una determinada relación entre las cosas que tienen algo en común por analogía, es imposible que una cosa se predique analógicamente de Dios y de la creatura según este modo, porque ninguna criatura tiene una tal relación con Dios por la cual se pueda determinar la perfección divina. Sin embargo, según el otro modo de analogía no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo en común por analogía, por lo que, según ese modo, nada impide que un nombre se diga analógicamente de Dios y de la criatura.

Pero esto acontece de un doble modo. A veces, en efecto, ese nombre implica, en cuanto al significado principal, algo en lo que no se puede considerar la conveniencia entre Dios y la criatura, ni siquiera en el modo predicho, como ocurre con los nombres que simbólicamente se le atribuyen a Dios, como cuando se dice que Dios es un león, o el sol[253],

eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii ita quaternarius binarii: prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis. Unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet, et sanum dicitur de urina et animali ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis; quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari; sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura.

Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo vel sol vel aliquid huiusmodi, quia in horum diffinitione cadit

[252] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Topic.* I c.17 (BK 108a11).
[253] Os 13,8 y Mal 4,2.

o cosa semejante, porque en la definición de estas cosas se da la materia, que no puede ser atribuida a Dios. Otras veces, no obstante, el nombre que se dice de Dios y de la creatura no implica nada en cuanto al significado principal, por lo que no se pueda considerar el predicho modo de conveniencia entre la criatura y Dios, como son las cosas en cuya definición no entra ningún defecto, ni dependen de la materia según su ser, como ente, bueno, y nombres parecidos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como dice Dionisio en el capítulo IX *De divinis nominibus*[254], de ningún modo debe decirse que Dios es semejante a las criaturas, sino que debe decirse que las criaturas en cierto modo pueden ser semejantes a Dios. Porque lo que se hace a imitación de algo, si lo imita perfectamente, puede decirse sencillamente que es semejante a ello, pero no al revés, porque no se dice que el hombre es semejante a su imagen, sino al revés. Ahora bien, si lo imita imperfectamente, entonces lo que imita puede decirse semejante o desemejante a aquello a cuya imagen se hace: semejante en cuanto le representa; desemejante en cuanto se aparta de la perfecta representación. Y por eso la Sagrada Escritura niega de todos los modos que Dios sea semejante a las criaturas[255], pero que la criatura es semejante a Dios algunas veces lo concede y otras veces lo niega: lo concede cuando dice que el hombre ha sido hecho a semejanza de Dios[256], pero lo niega cuando dice en Sal 82,2: *Oh Dios, ¿quién será semejante a ti?*

2. El Filósofo en el libro I *Topicorum*[257] establece un doble modo de semejanza. Uno, que se encuentra en los diversos géneros, y que se le considera según la proporción o la proporcionalidad, como cuando una cosa se refiere a otra de la misma manera que otra se refiere a otra, como él mismo dice allí. Otro, que se encuentra en las cosas que son del

materia, quae Deo attribui non potest; quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum, sicut sunt omnia in quorum diffinitione non clauditur defectus nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum et alia huiusmodi.

1. Ad primum igitur ducendum quod, sicut Dionysius dicit in IX cap. De divinis nominibus, Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo. Quod enim ad imitationem alicuius fit, si perfecte illud imitetur, simpliciter potest ei simile dici, sed non e converso quia homo non dicitur similis suae imagini sed e converso; si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici et simile et dissimile illud quod imitatur et ad cuius imitationem fit: simile quidem secundum hoc quod repraesentat, sed non simile in quantum a perfecta repraesentatione deficit. Et ideo sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat, sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit quandoque autem negat: concedit cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum, sed negat cum dicit in Psal.: «Deus, quis similis erit tibi?».

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus in I Topicorum ponit duplicem modum similitudinis: unum qui invenitur in diversis generibus, et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut

[254] 6 (MG 3,913C; Dion. 468).
[255] Por ejemplo Éx 9,14 y 2 Crón 6,14.
[256] Gén 5,1; Sab 11,22; Sant 3,9.
[257] C.17 (BK 108a7).

mismo género, como cuando un mismo concepto está presente en cosas diversas. Ahora bien, la semejanza no requiere la comparación según la determinada relación que se dice en el primer modo, sino según el modo que se dice en el segundo. Por tanto, no se requiere remover de Dios el primer modo de semejanza respecto de la criatura.

3. El argumento parte manifiestamente del segundo modo de semejanza, que admitimos no existir entre Dios y la criatura.

4. La semejanza que parte del hecho de que dos cosas participan de una sola, o de que una cosa tiene una relación determinada con otra —partiendo de la cual a través de una se puede comprender con el entendimiento la otra—, disminuye la distancia, pero no la semejanza que se da según la conveniencia de proporción. Tal semejanza, de hecho, se encuentra parecidamente entre las cosas que están muy o muy poco distantes. Porque no hay mayor semejanza de proporcionalidad entre dos y uno, y seis y tres que entre dos y uno, y ciento y cincuenta. Por tanto, la infinita distancia entre la criatura y Dios no quita la semejanza predicha.

5. También entre el ente y el no ente hay una cierta analogía, porque al mismo no ente se le llama ente analógicamente, como se dice en el libro IV *Metaphysicae*[258]. Por tanto, ni siquiera la distancia existente entre las criaturas y Dios puede impedir la comunicación de la analogía.

6. El argumento parte de la comunicación analógica que se toma según la relación determinada de una cosa con otra. Así pues, es necesario que una entre en la definición de la otra, como la sustancia entra en la definición del accidente, o que una única cosa entre en la definición de dos cuando ambas tienen relación con esta única cosa, como la sustancia entra en la definición de la cantidad y de la calidad.

aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit; alium modum in his quae sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur sed solum quae secundo. Unde non oportet ut primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturae.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa manifeste procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturae ad Deum non esse.

4. Ad quartum dicendum quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum vel ex eo quod unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam, non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum; talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus: non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria quam inter duo et unum et centum et quinquaginta; et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

5. Ad quintum dicendum quod etiam enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit quia ipsum non ens ens dicitur analogice, ut patet in IV Metaphysicae: unde nec distantia quae est inter creaturam et Deum communitatem analogiae impedire potest.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundam determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in diffinitione alterius ponatur, sicut substantia in diffinitione accidentis, vel aliquid unum in diffinitione duorum ex eo quod utraque dicuntar per habitudinem ad unum, sicut substantia in diffinitione quantitatis et qualitatis.

---

[258] 1 (BK 1003b10).

7. Aunque entre dos especies de la sustancia haya más proximidad que entre el accidente y la sustancia, sin embargo es posible que el nombre que se les imponga a esas especies diversas no tenga en consideración lo que hay de común entre ellas, en cuyo caso será un nombre puramente equívoco. Sin embargo, el nombre que conviene a la sustancia y al accidente puede ser impuesto en consideración a lo que hay de común entre ellos. Por lo que no será equívoco, sino análogo.

8. No se impone el nombre *animal* para significar la figura exterior, en la cual la pintura imita al verdadero animal, sino para significar la naturaleza interior, en la cual no se da imitación. Por tanto, el nombre del animal verdadero y pintado se toma de modo equívoco. Pero el nombre de *ciencia* conviene a la criatura y al Creador según aquello en lo que la criatura imita al Creador. Por eso no se les atribuye a ambos de modo totalmente equívoco.

Artículo 12

¿Conoce Dios los futuros contingentes?[259]

Se trata de si Dios conoce los singulares futuros contingentes. Y parece que no.

Argumentos. 1. Como se dice en el libro I *Posteriorum*[260], no se puede conocer más que lo verdadero. Pero en los singulares contingentes y futuros no hay una verdad determinada, como se dice en el libro *Perihermeneías*[261]. Luego Dios no tiene ciencia de los singulares futuros contingentes.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis inter duas species substantiae sit maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicuius convenientiae quae sit inter ea, et tunc erit nomen pure aequivocum; nomen vero quod convenit substantiae et accidenti potest esse impositum secundum considerationem alicuius convenientiae inter ea, unde non erit aequivocum sed analogum.

8. Ad octavum dicendum quod hoc nomen animal imponitur non ad significandam figuram exteriorem in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandam interiorem naturam in qua non imitatur, et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur; sed nomen scientiae convenit creatarae et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatar, et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritar utrum Deus sciat singularia futura contingentia. [Et videtur quod non]: nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Posteriorum; sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur in libro Perihermenias; ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus et contingentibus.

---

[259] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.13; *Cont. Gent.* I c.67; *In Sent.* I d.38 a.5; *In Periherm.* I lect.14.

[260] *Anal. Post.* I 4 (BK 71b25).

[261] I 13 (BK 18a28ss).

2. Lo que sigue a un imposible es imposible. Pero del hecho de que Dios conozca el singular contingente y futuro se sigue lo imposible, o sea, que la ciencia de Dios falle. Luego es imposible que conozca el singular futuro contingente. Prueba de la menor. Se concede que Dios conozca algún singular futuro contingente, como que Sócrates está sentado[262]. Luego o es posible que Sócrates no esté sentado o no es posible. Si no es posible, es imposible que Sócrates no esté sentado. Luego es necesario que Sócrates esté sentado, cuando se había supuesto que era contingente. Pero si es posible que no esté sentado, esto supuesto, no debe seguirse ningún inconveniente[263]. Pero se sigue que la ciencia de Dios es falaz. Luego no es imposible que la ciencia de Dios falle.

3. Se ha replicado[264] que el contingente en cuanto está en Dios es necesario.—Por el contrario, aquello que es en sí contingente no es necesario con respecto a Dios más que en cuanto está en él. Pero en cuanto está en él no es distinto de él. Luego si no es conocido por Dios más que en cuanto es necesario, no será conocido por él en cuanto existe en la propia naturaleza, o sea, en cuanto es distinto de Dios.

4. Según el Filósofo en el libro I *Priorum*[265], de una mayor necesaria y de una menor inhesiva se sigue una conclusión de necesidad. Pero ésta es verdadera: *todo lo conocido por Dios es necesario que sea.* Porque si no fuese lo que Dios sabe que es, su ciencia sería falsa. Luego si Dios sabe que algo es, es necesario que eso sea. Pero ningún contingente es necesario que sea. Luego ningún contingente es conocido por Dios.

5. Se ha replicado[266] que cuando se dice: *Todo lo conocido por Dios es necesario que sea,* no comporta necesidad por parte de la crea-

2. Praeterea, illud ad quod sequitur impossibile est impossibile; sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallatur; ergo impossibile est quod sciat singulare futurum contingens. Probatio mediae: detur quod Deus sciat aliquod faturum contingens singulare ut Socratem sedere, aut ergo possibile est Socratem non sedere aut non est possibile: si non est possibile, ergo impossibile Socratem non sedere, ergo Socratem sedere est necessariam, datum autem fuerat quod esset contingens; si autem sit possibile non sedere, hoc posito non debet sequi aliquod inconveniens, sequitur autem quod scientia Dei fallatur, ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicebat quod contingens ut in Deo est necessarium est.—Sed contra, iliud quod est in se contingens non est necessarium quoad Deum nisi secundum quod est in ipso; sed secundum quod est in ipso non est distinctum ab eo; si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non erit scitum ab eo secundum quod est in propria natura existens, secundum quod est a Deo distinctum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in I Priorum, ex maiori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse; sed haec est vera «omne scitum a Deo necesse est esse»: si enim non esset quod Deus scit esse, scientia eius esset falsa; si ergo aliquid esse est scitum a Deo, illud necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse; ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicebat quod cum dicitur «omne scitum a Deo necesse est esse», non importatur necessitas ex parte creaturae sed solum ex parte Dei scientis.—Sed contra,

---

[262] Ejemplo tomado de Aristóteles y Boecio. Cf. *De verit.* q.1 a.6 obi.2.
[263] ARISTÓTELES, *Anal. Prior.* I c.13 (BK 32a18). Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.38 a.5 arg.3.
[264] Cf. nota 3.
[265] C.9 (BK 30a15).
[266] Cf. nota 3.

tura, sino sólo por parte de Dios que lo conoce.—Por el contrario, cuando se dice que *todo lo conocido por Dios es necesario que sea,* la necesidad se atribuye al sujeto del enunciado. Pero el sujeto del enunciado es aquello que es conocido por Dios, y no el mismo Dios que lo conoce. Luego no comporta necesidad más que por parte de la cosa conocida.

6. Cuanto más cierto es un conocimiento en nosotros, tanto menos tiene que ver con las cosas contingentes. Porque la ciencia no concierne más que a las cosas necesarias, ya que es más cierta que la opinión que puede concernir a las cosas contingentes[267]. Pero la ciencia de Dios es ciertísima. Luego no puede ser más que de las cosas necesarias.

7. En toda proposición condicional verdadera, si el antecedente es absolutamente necesario, también el consecuente será absolutamente necesario[268]. Pero esta condicional es verdadera: «Si una cosa ha sido conocida por Dios, esa cosa existirá». Luego, puesto que el antecedente: «Esto ha sido conocido por Dios», es absolutamente necesario, también el consecuente será absolutamente necesario. Luego todo lo que ha sido conocido por Dios es absolutamente necesario que exista. Ahora bien, que sea absolutamente necesaria la proposición: «Esto ha sido conocido por Dios», se prueba así: Se trata de un enunciado de pretérito. Pero todo enunciado del pasado, si es verdadero, es necesario, porque lo que fue no puede no ser. Luego el enunciado es absolutamente necesario. Además, todo lo eterno es necesario[269]. Pero todo lo que Dios ha conocido, lo ha conocido desde la eternidad. Luego que Dios lo haya conocido es absolutamente necesario.

8. Cada cosa se relaciona con el ser de la misma manera que se relaciona con lo verdadero[270]. Pero los futuros contingentes no tienen ser. Luego tampoco verdad. Luego no se puede tener ciencia de ellos.

cum dicitur «omne scitum a Deo necesse est esse», necessitas attribuitur supposito dicti; sed suppositum dicti est id quod est scitum a Deo non ipse Deus sciens; ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitae.

6. Praeterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis tanto minus potest esse de contingentibus: scientia enim non est nisi de necessariis quia certior est opinione quae potest esse de contingentibus; sed scientia Dei est certissima; ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Praeterea, in omni vera condicionali si antecedens est necessarium absolute et consequens erit absolute necessarium; sed ista condicionalis est vera «si aliquid est scitum a Deo, illud erit»; cum ergo hoc antecedens «hoc esse scitum a Deo» sit absolute necessarium et consequens erit absolute necessarium; ergo omne quod scitum est a Deo necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute «hoc esse scitum a Deo», sic probabat: hoc est quoddam dictum de praeterito; sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessariam quia quod fuit non potest non fuisse; ergo hoc est absolute necessarium. Praeterea, omne aeternum est necessarium; sed omne quod Deus scivit ab aeterno scivit; ergo eum scivisse est necessarium absolute.

8. Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse sic se habet ad verum, sed futura contingentia non habent esse, ergo nec veritatem: ergo non potest de eis scientia esse.

---

[267] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I c.44 (BK 88b30); *Ethic.* VI 4 (1140b27-31).

[268] ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 13 (75a1) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.38 a.5 obi.4 y *Summa* 2-2 q.171 a.6 obi.3.

[269] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 9 (BK 1050b6) como se dice en *De verit.* q.15 a.2 obi.3.

[270] ID., *Metaph.* II 2 (BK 993b30) como se dice más abajo en a.15 obi.2.

9. Según el Filósofo en su libro IV *Metaphysicae*[271], quien no tiene ciencia de una cosa determinada no tiene ciencia de nada. Pero el futuro contingente, si es indiferente a uno y otro lado[272], de ninguna manera está determinado ni en sí mismo ni en su causa. Luego de ninguna manera se puede tener ciencia de él.

10. Hugo de San Víctor dice en su libro de *Sacramentis*[273] que *Dios, que tiene todo junto a sí, no conoce nada fuera de sí.* Pero nada hay contingente que no esté fuera de él, porque en él no hay ninguna potencialidad. Luego no conoce ningún futuro contingente

11. No se puede conocer un contingente a través de un medio necesario, porque si el medio es necesario, también la conclusión es necesaria[274]. Pero Dios conoce todas las cosas a través del medio que es su esencia. Luego, puesto que este medio es necesario, parece que no puede conocer ningún contingente.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Sal 32,15: *Él, que modeló cada corazón y conoce todas sus acciones.* Pero las obras de los hombres son contingentes por depender de su libre albedrío. Luego Dios conoce los futuros contingentes.

2. Todo lo que es necesario es conocido por Dios. Pero todo lo contingente es necesario en lo que se refiere al divino conocimiento, como dice Boecio en el libro V *De consolatione philosophiae*[275]. Luego todo lo contingente es conocido por Dios.

9. Praeterea, secundum Philosophum in IV Metaphysicae, qui non intelligit unum determinatum nihil intelligit; sed futurum contingens, si est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum nec in se nec in sua causa; ergo nullo modo potest de eo scientia esse.

10. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit in libro De sacramentis quod «Deus nihil cognoscit extra se qui habet omnia apud se»; sed nihil est contingens nisi extra ipsam: in eo enim nihil est potentialitatis; ergo ipse nullo modo futurum contingens cognoscit.

11. Praeterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens quia si medium est necessarium et conclusio necessaria; sed Deus cognoscit omnia per hoc medium quod est sua essentia; ergo cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur: «Qui finxit singillatim corda eorum intelligit in omnia opera eorum»; sed opera hominum sunt contingentia cum dependeant a libero arbitrio; ergo futura contingentia cognoscit Deus.

2. Praeterea, omne necessarium scitur a Deo; sed omne contingens est necessarium secundum quod ad divinam cognitionem refertur, ut dicit Boetius in V De consolatione philosophiae; ergo omne contingens est scitum a Deo.

---

[271] C.4 (BK 1006b10) según la versión *Novae Metaphys.* (Ed. Averroes VIII 76H).

[272] ARISTÓTELES, *Periherm.* c.9 (BK 18b8) según la versión de Boecio (Ed. Minio-Paluello p.14).

[273] I pars II c.15 (ML 176,212B).

[274] ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 13 (75a4) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.38 a.5 arg.4; *Summa* 2-2 q.171 a.6 obi.3.

[275] Prosa 6 (ML 63,861A).

3. Dice Agustín en el libro VI *De Trinitate*[276] que Dios conoce inmutablemente las cosas mudables. Pero una cosa es contingente por el hecho de ser mudable, porque contingente es lo que puede ser y no ser. Luego Dios conoce los contingentes de una manera inmutable.

4. Dios conoce las cosas en cuanto es causa de ellas. Pero Dios no sólo es causa de las cosas necesarias, sino también de las contingentes. Luego Dios conoce tanto las cosas necesarias como las contingentes.

5. Dios conoce todas las cosas en cuanto en él hay un ejemplar de todas ellas. Pero el ejemplar divino que es propio de las cosas contingentes y mudables puede ser inmutable, como el ejemplar de las cosas materiales es inmaterial y el de las cosas compuestas es simple. Luego parece que de la misma manera que Dios conoce las cosas compuestas y materiales siendo él inmaterial y simple, así conocerá los contingentes, aunque en él los contingentes no tengan lugar.

6. Tener ciencia es conocer la causa de una cosa. Pero Dios conoce todas las causas contingentes: se conoce a sí mismo, que es causa de todas las cosas. Luego conoce las cosas contingentes.

RESPUESTA. Hay que decir que sobre esta cuestión se ha errado de diversas maneras. Algunos[277], juzgando la ciencia de Dios con la misma medida que la nuestra, dijeron que Dios no conoce los futuros contingentes. Pero esto es inadmisible, porque si fuera así no tendría providencia de las cosas humanas, las cuales suceden de modo contingente. Por eso, otros[278] dijeron que Dios tiene ciencia de todas las cosas futuras, pero que todas suceden por necesidad. De otro modo, la ciencia de Dios fallaría con respecto a ellas. Pero tampoco esto puede ser, porque así

3. Praeterea, Augustinus dicit in VI De Trinitate quod Deus scit mutabilia immutabiliter; sed ex hoc est aliquid contingens quod mutabile quia contingens dicitur quod potest esse et non esse; ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

4. Praeterea, Deus cognoscit res in quantum est causa eorum; sed Deus non solum est causa necessariorum sed etiam contingentium; ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

5. Praeterea, secundum hoc cognoscit Deus res quod in ipso est exemplar omnium rerum; sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale et compositorum simplex exemplar; ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscat contingentia quamvis in eo contingentia locum non habeant.

6. Praeterea, scire est causam rei cognoscere; sed Deus scit omnium contingentium causam: scit enim se ipsum qui est causa omnium; ergo ipse scit contingentia.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode est erratum. Quidam enim de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit: sed hoc non potest esse quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis quae contingenter eveniunt. Et ideo alii dixerunt quod Deus omnium futurorum scientiam habet sed cuncta ex necessitate eveniunt; alias scientia Dei falleretur de eis: sed hoc etiam esse non potest quia secun-

---

[276] C.10 (ML 42,932).

[277] AVERROES, *Metaph.*, XII comm.51 (VIII 337A) como cita Santo Tomás más arriba en a.5.

[278] Los estoicos como refiere SANTO TOMÁS en *Contr. Gent.* III c.73, de cuya doctrina cf. TULLIUS, *De divin.* II c.5-8; AGUSTIN, *De civ. Dei* V c.8-9 (ML 64,492.503 y 506).

peligraría el libre albedrío, ni sería necesario aconsejarse, y sería injusto retribuir con penas o con premios los propios méritos, ya que todas las cosas suceden por necesidad. Y, por eso, hay que decir que Dios conoce todas las cosas futuras sin que por ello se impida que algunas cosas sucedan de modo contingente.

Para manifestar la evidencia de este aserto es preciso saber que hay en nosotros algunas potencias y hábitos cognoscitivos en los que no se puede dar la falsedad, como por ejemplo los sentidos[279], la ciencia y la inteligencia de los principios[280]. Pero también hay otros en los que sí se puede dar falsedad, como por ejemplo la imaginación[281], la opinión y la estimación[282]. Ahora bien, acontece la falsedad en un conocimiento cuando la cosa es distinta de como se capta. Por lo que si una potencia cognoscitiva es tal que nunca se da en ella la falsedad, es necesario que su objeto cognoscible nunca falle con respecto a aquello que el sujeto cognoscente capta. Ahora bien, no se puede impedir que lo necesario exista, ni siquiera antes de que se produzca, porque sus causas están inmutablemente ordenadas a su producción. Por tanto, a través de este tipo de hábitos que siempre son verdaderos, pueden ser conocidas las cosas necesarias incluso cuando son futuras. Conocemos, por ejemplo, el futuro eclipse[283] o la salida del sol a través de una verdadera ciencia. El contingente, sin embargo, puede ser impedido antes de que sea producido en su ser, porque entonces no existe más que en sus causas, las cuales pueden sufrir un impedimento por el que no puedan producir el efecto. Pero después que el contingente ha sido producido en su ser ya no puede ser impedido. Por eso, sobre el contingente, en cuanto está presente, se puede ejercitar el juicio de la potencia o hábito en el que nunca hay falsedad. Por ejemplo, los sentidos juzgan que Sócrates está

dum hoc periret liberum arbitrium, nec esset necessarium consilium quaerere, iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere ex quo cuncta ex necessitate aguntur. Et ideo dicendum est quod Deus omnia futura cognoscit, nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant.

Ad huius autem evidentiam sciendum est quod in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus numquam falsitas esse potest, sicut sensus et scientia et intellectus principiorum, quidam vero in quibus potest esse falsum, sicut imaginatio et opinio et extimatio; ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione quod non est ita in re sicut apprehenditur, unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod numquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile numquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, etiam ante quam fiat, eo quod causae eius sunt immutabiliter ordinatae ad eius productionem, unde per huiusmodi habitus qui semper sunt veri possunt necessaria cognosci etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per veram scientiam; sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum quia tunc non est nisi in causis suis quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam iam contingens in esse productum est iam impediri non potest et ideo de contingenti secundum quod est in praesenti potest esse iudicium illius potentiae vel

[279] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (BK 427b11s) y 6 (BK 428b18) como refiere SANTO TOMÁS, *De verit.* q.15 a.3 ad 1.
[280] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 3 (1139b15).
[281] Cf. ID., *Metaph.* IV 14 (BK 1010b2).
[282] Cf. ID., *Ethic.* VI 3 (BK 1139b17).
[283] Ejemplo tomado de Avicena. Cf. más arriba a.5.

sentado cuando está sentado. De lo cual se deduce que el contingente, en cuanto futuro, no puede ser conocido por ningún acto cognoscitivo que no pueda estar expuesto a falsedad. Por tanto, como la ciencia divina no está expuesta a la falsedad ni puede estarlo, sería imposible que Dios tuviese ciencia de los contingentes futuros si tuviese que conocerlos en cuanto futuros.

Ahora bien, se conoce algo como futuro cuando entre el conocimiento del sujeto que conoce y el evento de la cosa hay un orden de pretérito a futuro. Ahora bien, este orden no puede encontrarse entre el conocimiento divino y una cosa contingente cualquiera, sino que el orden entre el conocimiento divino y una cosa cualquiera es siempre como el orden del presente al presente. Lo cual puede explicarse de la siguiente manera. Si alguien viese de modo sucesivo a muchos transeúntes por un camino durante un cierto tiempo, en cada una de las partes del tiempo vería presencialmente a algunos transeúntes, de tal manera que en todo el tiempo de su visión vería presencialmente a todos los transeúntes. Y no es que vea simultánea y presencialmente a todos, porque el tiempo de su visión no es todo simultáneo[284]. Pero si su visión pudiese ser toda simultánea, él los vería a todos en el presente de modo simultáneo, aunque no pasasen todos juntos en el presente. Por lo que la visión divina —que tiene la medida de la eternidad, que es toda simultánea y que incluye todo el tiempo y a la que no se le escapa ninguna parte del tiempo— lleva consigo el que vea todo lo que sucede en el tiempo no como futuro, sino como presente. Porque todo lo que Dios ve es futuro para otra cosa que sucede en el tiempo, pero para la visión de Dios, que no es temporal, sino fuera del tiempo, no es futuro, sino presente. Por tanto, nosotros vemos el futuro como futuro, porque para la visión nuestra es futuro, ya que nuestra visión se mide con el tiempo. Pero para la

habitus in quo numquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet: ex quo patet quod contingens ut futurum est per nullam cognitionem cognosci potest cui falsitas subesse non possit. Unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea ut futura sunt.

Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum; hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens, quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret, nec tamen simul omnes praesentialiter videret quia tempus suae visionis non est totum simul; si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quicquid in tempore geritur non ut futurum sed ut praesens videat. Hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri cui succedit in tempore, sed ipsi divinae visioni, quae non [est] in tempore sed extra tempus, non est futurum sed praesens: ita ergo nos videmus futurum ut futurum quia visioni nostrae futurum est cum tempore nostra visio mensuretur, sed

[284] Boetius, *De consol.* V pr.6 (ML 63,859A) como refiere Santo Tomás en *In Sent.* I d.38 a.5.

visión divina, que está fuera del tiempo, no es futuro. Es como si de modo distinto viese a los transeúntes ordenadamente uno que pertenece al orden de los transeúntes, que no vería más que lo que tiene delante de sí, y otro que estuviese fuera del orden de los transeúntes, que vería a todos los transeúntes de una vez.

Por tanto, como nuestra vista no se engaña nunca viendo los contingentes cuando están presentes y, sin embargo, nada impide que se realicen de modo contingente, así Dios ve infaliblemente todas las cosas contingentes, ya se trate de las que están presentes ante nosotros, ya se trate de las pasadas o de las futuras. Porque para él no son futuras, sino que ve que existen cuando existen. Por tanto, nada impide que se realicen de modo contingente. La dificultad proviene del hecho de que nosotros no podemos hablar del conocimiento divino más que según la manera de nuestro conocimiento cosignificando las diferencias de los tiempos. Porque si hubiéramos de significar la ciencia de Dios tal y como es, debería decirse que «Dios sabe que esto es», mejor que «Dios sabe que esto será», porque para él nunca hay futuros, sino siempre presentes. Por lo que también, como dice Boecio en el libro V *De consolatione*[285], su conocimiento de las cosas futuras *se dice más propiamente providencia que previdencia porque las ve en el espejo*[286] *de la eternidad como desde un puesto lejano mirando hacia adelante,* aunque también se le pueda llamar previdencia por la relación que tiene lo que es conocido por Dios con otras cosas respecto de las cuales es futuro.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque el contingente no esté determinado mientras que es futuro, sin embargo, desde el momento en que se ha producido en la naturaleza, tiene una verdad determinada, y de este modo la mirada del conocimiento divino cae sobre él.

divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est, sicut et aliter videret transeuntes ordinatim ille qui esset in ordine transeuntium, qui non videret nisi illa quae ante ipsum sunt, et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret.

Sicut ergo visus noster non fallitur umquam videns contingentia cum sunt praesentia et tamen ex hoc non removetur quin illo contingenter eveniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia sive quae nobis sunt praesentia sive quae praeterita sive quae futura, quia sibi non sunt futura sed ea inspicit esse tunc quando sunt, unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse quam quod sciat futurum esse, quia sibi numquam sunt futura sed semper praesentia; unde etiam, ut Boetius dicit in V De consolatione, eius cognitio de futuris «magis proprie dicitur providentia quam praevidentia quia ea porro quasi longe positus in aeternitatis specula intuetur», quamvis et praevidentia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est

1. Ad primum igitur dicendum quod, licet contingens non sit determinatum quandiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura veritatem determinatam habet, et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.

---

[285] Prosa 6 (ML 63,860B).
[286] Cf. BOETIUS, *De consol.* IV pr.6 (63,818A).

2. Como ya se ha dicho, el contingente se refiere al conocimiento divino en la medida en que está en la naturaleza. Pero cuando está, no puede no estar desde el momento en que está, porque *lo que es, es necesario que sea cuando es,* como se dice en el libro I *Perihermeneías*[287]. Sin embargo, no se sigue que sea absolutamente necesario, ni que la ciencia de Dios falle, como tampoco mi vista falla cuando veo que Sócrates está sentado, aunque este hecho sea contingente.

3. Se dice que el contingente es necesario en la medida en que es conocido por Dios, porque es conocido por él en cuanto ya está presente. Sin embargo, por el hecho de que sea futuro no recibe ninguna clase de necesidad para que pueda decirse que viene necesariamente. El suceso, en realidad, no es propio más que de lo que es futuro, porque lo que ya es no puede venir ulteriormente, pero es verdadero que ha venido y esto es necesario.

4. Cuando se dice que «todo lo conocido por Dios es necesario», la proposición tiene un doble valor, porque puede referirse al enunciado o a la cosa[288]. Si se refiere al enunciado, entonces es compuesta y verdadera, cuyo sentido es: este enunciado «todo lo que Dios conoce que es» es necesario. Porque no puede ser que Dios sepa que algo es y que no sea. Pero si se refiere a la cosa, entonces está dividida y es falsa, cuyo sentido es: «lo que Dios conoce es necesario que sea». Porque las cosas que son conocidas por Dios, no por eso suceden necesariamente, como consta por lo dicho. Y si se objeta[289] que esta distinción no tiene lugar más que en las formas que pueden sucederse a sí mismas en un sujeto, como la blancura y la negritud, pero que no puede ser que algo sea conocido por Dios y después ignorado, con lo que dicha distinción no tendría aquí lugar, hay que decir que aunque la ciencia de Dios es

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est non potest non esse tunc quando est quia «quod est necesse est esse quando est», ut in I Perihermeneias dicitur; non tamen sequitur quod simpliciter sit necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur dum video Socratem sedere quamvis hoc sit contingens.

3. Ad tertium dicendum quod contingens pro tanto dicitur esse necessarium secundum quod est scitum a Deo quia scitur ab eo secundum quod est iam praesens; non tamen secundum quod futurum est, ex hoc aliquam necessitatem sortitur ut possit dici quod necessario evenit: eventus enim non est nisi eius quod futurum est, quia quod iam est non potest evenire alterius sed verum est illud evenisse et hoc est necessarium.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur omne scitum a Deo est necesse, haec est duplex quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto tunc est composita et vera, et est sensus: hoc dictum «omne scitum a Deo esse» est necessarium, quia non potest esse quod Deus aliquid sciat esse et id non sit; si sit de re sic est divisa et falsa, et est sensus: id quod est scitum a Deo, necesse est esse; res enim quae a Deo sunt scitae, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis patet. Et si obiciatur quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quae sibi invicem succedere possunt in subiecto ut albedo et nigredo, non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo et postea nescitum, et sic distinctio praedicta hic locum non habet, dicendum quod,

[287] C.9 (BK 19a23) según la versión de Boecio (Ed. Minio-Paluello p.17).
[288] Cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales* tr.7 n.26.
[289] Cf. Guill. Alvern., *De universo* I 3 c.15 (Ed. Opera Omnia [Parisiis 1674] p.778).

invariable y siempre de la misma manera, sin embargo, la disposición según la cual la cosa se refiere al conocimiento de Dios no siempre se refiere a él de la misma manera. Porque la cosa se refiere al conocimiento de Dios tal y como está en su presencia. Ahora bien, la presencia de la cosa no siempre le conviene a la cosa. Por lo que la cosa puede concebirse con tal disposición o sin ella. Y, por consiguiente, puede concebirse del modo según el cual se refiere al conocimiento de Dios o de otro y, en este sentido, es válida la anterior distinción.

5. Si la predicha proposición se refiere a la cosa, es cierto que la necesidad se vincula a lo que es conocido por Dios. Pero si se refiere al enunciado, la necesidad no se vincula a la cosa misma, sino a la relación de la ciencia con la cosa conocida.

6. Como nuestra ciencia no puede tener por objeto los futuros contingentes, tampoco los puede tener la ciencia de Dios y mucho menos si los conociese como futuros. En realidad, los conoce como presentes para él y como futuros para los demás, por lo que el argumento no procede.

7. Acerca de esto hay opiniones diversas. Algunos[290] dicen que el antecedente «esto es conocido por Dios» es contingente, ya que, aunque es pasado, dice orden al futuro, por lo que no es necesario. Como cuando se dice: «Esto estuvo a punto de producirse», este pretérito no es necesario porque lo que estuvo a punto de producirse puede no producirse, como se dice en el libro II *De generatione*[291]: *quien estuvo a punto de caminar no caminará*. Pero esto no hace sentido, porque cuando se dice: «Esto está para producirse» o «estuvo a punto de producirse», se designa un orden de causas que intervienen en la producción de esa cosa. Ahora bien, aunque las causas que están ordenadas a algún efecto puedan ser impedidas para que el efecto no proceda

quamvis scientia Dei invariabilis sit et semper eodem modo, tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua praesentialitate; praesentialitas autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione vel sine ea, et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem vel alio modo et secundum hoc praedicta distinctio procedit.

5. Ad quintum dicendum quod, si sit de re praedicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; sed si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem sed circa ordinem scientiae ad scitum.

6. Ad sextum dicendum quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus ita nec scientia Dei et adhuc multo minus si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut praesentia sibi, aliis autem futura, et ideo ratio non procedit.

7. Ad septimum dicendum quod circa hoc est diversa opinio. Quidam enim dicunt quod hoc antecedens est contingens «hoc est scitum a Deo» eo quod quamvis sit praeteritum tamen importat ordinem ad futurum et ideo non est necessarium, sicut cum dicitur «hoc fuit futurum», istud praeteritum non est necessarium quia quod fuit futurum potest non esse futurum, ut in II enim De generatione dicitur «futurus quis incedere non incedet». Sed hoc nihil est quia cum dicitur «hoc est futurum» vel «fuit futurum», designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius; quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad aliquem effectum possint impediri ut effectus non

[290] *Summa fr. Alexandri* I pars n.187; SAN ALBERTO, *Super Sent.* I d.38 a.4 ad 3.
[291] C.11 (BK 337b7) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206 f.208[v]).

de ellas, no pueden ser impedidas, sin embargo, de haber estado ordenadas para producir ese efecto. Por tanto, aunque lo que es futuro haya podido no ser futuro, nunca, sin embargo, puede no haber sido futuro.

Por eso otros[292] dicen que el antecedente es contingente porque está compuesto de necesario y contingente. Porque la ciencia de Dios es necesaria, pero lo conocido por él es contingente, y tanto uno como otro están incluidos en el predicho antecedente. Como también esto es contingente: «Sócrates es un hombre blanco» o «Sócrates es animal y corre». Pero tampoco esto tiene sentido porque la verdad de la proposición no cambia por la necesidad o la contingencia —ya que figuran en la locución materialmente—, sino solamente por la composición principal en la que se funda la verdad de la proposición. Por lo que el mismo carácter de necesidad y de contingencia se encuentra tanto en una como en otra proposición: «Yo pienso que el hombre es animal» y «yo pienso que Sócrates corre». Por tanto, como el acto principal que se significa en este antecedente: «Dios conoce que Sócrates corre», es necesario, por más que lo que se introduce materialmente sea contingente, no impide que el predicado antecedente sea necesario.

Y por eso otros[293] conceden totalmente que el antecedente es necesario, pero dicen que de un antecedente absolutamente necesario no se sigue un consecuente absolutamente necesario, a no ser que el antecedente sea causa próxima del consecuente. Porque si es causa remota puede la necesidad del efecto ser impedida por la contingencia de la causa próxima, como el caso del sol que aunque sea una causa necesaria, la floración del árbol, que es su efecto, es contingente porque su causa próxima: la fuerza germinativa de la planta, es variable. Pero tampoco esto parece suficiente, porque no es por la naturaleza de la causa y de

consequatuar ex eis, non tamen potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatae; unde licet quod est futurum possit non esse futurum, numquam tamen potest non fuisse futurum.

El ideo alii dicunt quod hoc antecedens est contingens quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria sed scitum ab eo est contingens, quorum utrumque in praedicto antecedente includitur, sicut et hoc est contingens «Socrates est homo albus» vel «Socrates est animal et currit». Sed hoc iterum nihil est quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam ex eo quod materialiter in locutione ponitur sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis, unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum «ego cogito hominem esse animal» et «ego cogito Socratem currere»; et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente «Deus scit Socrotem currere» sit necessarius, quantumcumque illud quod materialiter ponitur sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium.

El ideo alii concedunt simpliciter quod sit necessarium, sed dicant quod ex antecedente necessario absolute non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute nisi quando antecedens est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causae proximae, sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris quae est eius effectus est contingens quia causa eius proxima est variabilis, scilicet vis germinativa plantae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens quia hoc non est propter naturam causae et causati

[292] San Buenaventura, *Super Sent.* 1 d.38 a.2 q.2.

[293] No identificados. La misma opinión se encuentra en *Summa* 1 q.14 a.13 ad 2.

lo causado por lo que del antecedente necesario se sigue un consiguiente necesario, sino más bien por el orden del consecuente al antecedente, porque el contrario del consecuente de ningún modo puede estar con el antecedente, lo cual sucedería si del antecedente necesario se siguiese un consiguiente contingente. Por eso es necesario que ocurra esto en cualquier condicional si es verdadera —tanto si el antecedente es efecto como si es causa próxima o remota—, y si esto no se encuentra en la condicional, de ninguna manera será verdadera, por lo que esta condicional es falsa: «Si el sol sale, el árbol florecerá».

Y, por tanto, se debe decir, de otra manera, que este antecedente es simplemente necesario y el consecuente es absolutamente necesario según el modo que sigue al antecedente. Porque no es lo mismo hablar de lo que se le atribuye a la cosa *per se* y de lo que se le atribuye a la cosa en cuanto es conocida. Porque las características que se le atribuyen o que le siguen en cuanto es conocida son según el modo del sujeto que conoce. Por lo que si en el antecedente se significase algo que perteneciese al conocimiento, es necesario que el consecuente se tome según el modo del sujeto que conoce y no según el modo de la cosa conocida, como si dijese: «Si yo pienso en algo, ese algo es inmaterial». De hecho, no es necesario que aquello en lo que pienso sea inmaterial más que en cuanto es pensado. Y lo mismo cuando digo: «Si Dios conoce algo, eso será», el consecuente debe tomarse no según la disposición de la cosa en sí misma, sino según el modo del sujeto que conoce. Ahora bien, aunque la cosa en sí misma sea futura, sin embargo, según el modo del sujeto que conoce, es presente. Por lo que más bien habría que decir: «Si Dios conociese algo, eso es», mejor que «eso será». Por tanto, es idéntico el valor de esta proposición: «Si Dios conoce algo, eso será», y de esta otra: «Si yo veo que Sócrates corre, Sócrates corre», cada una de las cuales es necesaria mientras se verifica.

quod ex antecedente necessario sequitur consequens necessarium sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens quia contrarium consequentis nullo modo potest stare cum antecedente, quod contingeret si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens: unde hoc accidere est necesse in qualibet condicionali si vera sit, sive antecedens sit effectus sive causa proxima sive remota, et si hoc non inveniatur in condicionali, nullo modo erit vera, unde et haec condicionalis est falsa «si sol movetur, arbor florebit».

Et ideo aliter dicendum quod hoc antecedens est simpliciter necessarium et consequens est necessarium absolute eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur ei secundum quod est cognita: illa enim quae attribuuntur ei sendum se conveniunt ei secundum modum suum, sed illa quae attribuuntur ei vel quae consequuntur ad ipsam in quantum est cognita sunt secundum modum cognoscentis; unde si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiatur secundum modum cognoscentis et non secundum modum rei cognitae, ut si dicam «si ego intelligo aliquid, illud est immateriale», non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale nisi secundum quod est intellectum. El similiter cum dico «si Deus scit aliquid, illud erit», consequens est sumendum non secundum dispositionem rei in se ipsa sed secundum modum cognoscentis; quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum «si Deus scit aliquid, hoc est» quam «hoc erit»: unde idem est iudicium de ista «si Deus scit aliquid, hoc erit» et de hac «si ego video Socratem currere, Socrates currit» quorum utrumque est necessarium dum est.

8. Aunque el contingente, mientras es futuro, no tiene ser, sin embargo, a partir del momento en que está presente tiene ser y verdad y así está sometido a la divina visión. No obstante, Dios conoce también el orden de una cosa a otra y, de esta manera, conoce que una cosa es futura con respecto a otra. Pero de esta manera no hay inconveniente en admitir que Dios conoce que lo que es futuro no lo será, en cuanto conoce que algunas causas inclinadas a producir un efecto no lo producirán. Porque ahora no hablamos del conocimiento del futuro en cuanto es visto por Dios en sus causas, sino en cuanto es conocido en sí mismo, porque es así como es conocido en su estado de presente.

9. En cuanto es conocido por Dios es presente, por lo que está determinado a una parte, por más que mientras es futuro sea indiferente a una y otra parte.

10. Dios no conoce nada fuera de sí si la palabra *fuera* se refiere a aquello en lo cual conoce, pero conoce algo fuera de sí si se refiere a aquello que conoce, y de esto ya se ha hablado anteriormente (a.3 ad 10).

11. El medio de conocimiento es doble. Uno, que es medio de la demostración, y éste tiene que ser proporcionado a la conclusión, de tal manera que, puesto el medio, se ponga también la conclusión. Y Dios no es un medio de conocimiento de este tipo con respecto a los contingentes. Otro medio de conocimiento es la semejanza de la cosa conocida, y tal medio de conocimiento es la esencia divina. Sin embargo, no es adecuado a ninguna cosa, aunque sea propio de cada una de ellas, como se ha dicho más arriba (a.4 ad 2).

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis contingens dum est futurum non habeat esse, tamen ex quo est praesens esse habet et veritatem et sic divinae visioni substat, quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum et sic cognoscat aliquid esse futurum alteri; sed sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid esse futurum quod non erit, in quantum scilicet [scit] aliquas causas esse inclinatas ad aliquem effectum qui non producetur; sic enim nunc non loquimur de cognitione futuri prout a Deo in suis causis videtur sed prout cognoscitur in se ipso: sic enim cognoscitur ut praesens.

9. Ad nonum dicendum quod secundum quod est scitum a Deo est praesens et ita est determinatum ad unam partem, quantumcumque dum est futurum sit ad utrumlibet.

10. Ad decimum dicendum quod Deus nihil cognoscit extra se si li extra referatur ad id quo cognoscit, cognoscit autem aliquid extra se si referatur ad id quod cognoscit, et de hoc supra dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod duplex est cognitionis medium: unum quod est medium demonstrationis et hoc oportet esse conclusioni proportionatum ut eo posito conclusio ponatur, et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium; aliud medium cognitionis est quod est similitudo rei cognitae, et tale medium cognitionis est divina essentia, non tamen adaequatum alicui etsi sit proprium singulorum, ut supra dictum est.

Artículo 13
¿Es variable la ciencia de Dios?[294]

Parece que así es.

Argumentos. 1. La ciencia[295] es una asimilación del sujeto que conoce con la cosa conocida. Pero la ciencia de Dios es perfecta. Luego se asimilará perfectamente con las cosas conocidas. Pero las cosas conocidas por Dios son variables. Luego su ciencia es variable.

2. Toda la ciencia que puede fallar es variable. Ahora bien, la ciencia de Dios puede fallar. Trata, en efecto, de lo contingente, que puede no ser, y si no es, la ciencia de Dios falla. Luego es variable.

3. Nuestra ciencia que se obtiene recibida de las cosas, se acomoda al sujeto que conoce. Luego la ciencia de Dios que se realiza confiriendo algo real a las cosas, se acomoda a la cosa conocida. Pero las cosas conocidas por Dios son variables. Luego también su ciencia es variable.

4. Suprimido uno de los términos de la relación[296], desaparece también el otro. Luego variado uno varía también el otro. Pero las cosas conocidas por Dios son variables. Luego también su ciencia es variable.

5. Toda ciencia que puede aumentar y disminuir puede variar[297]. Pero la ciencia de Dios puede aumentar y disminuir. Luego puede variar. Prueba de la menor: la ciencia de todo sujeto cognoscente que unas veces conoce muchas cosas y otras conoce pocas, varía. Luego el sujeto cognoscente que puede conocer más o menos cosas tiene una ciencia variable. Ahora bien, Dios puede conocer más cosas de las que conoce. De hecho, sabe que algunas cosas son, o han sido o serán porque las va a hacer. Ahora bien, podría hacer muchas cosas que nunca hará. Por

Articulus tertius decimus

Tertio decimo quaeritur utrum scientia Dei sit variabilis. Et videtur quod sic quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam; sed scientia Dei est perfecta; ergo perfecte assimilabitur rebus scitis; sed scita a Deo sunt variabilia; ergo scientia eius est variabilis.

2. Praeterea, omnis scientia quae potest falli est variabilis; sed scientia Dei potest falli: est enim de contingenti, quod potest non esse, et si non sit scientia Dei fallitur; ergo est variabilis.

3. Praeterea, scientia nostra quae est per receptionem a rebus est per modum scientis; ergo scientia Dei quae est per hoc quod confert aliquid rebus est per modum rei scitae; sed scita a Deo sunt variabilia; ergo et scientia eius est variabilis.

4. Praeterea, ablato uno relativorum aufertur et reliquum: ergo et variato uno variatur et reliquum; sed scita a Deo sunt variabilia; ergo et scientia eius est variabilis.

5. Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui potest variari; sed scientia Dei potest augeri vel minui; ergo potest variari. Probatio mediae: omnis sciens qui quandoque scit plura quandoque pauciora, eius scientia variatur: ergo sciens qui potest plura scire quam sicut vel pauciora habet scienciam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat: scit enim aliqua esse vel fuisse vel futura esse quae futurus est, potest autem plura facere quae nunquam est facturus et ita posset plura scire quam sciat, et

---

[294] Lugares paralelos: antes a.5 ad 11; *Summa* 1 q.14 a.15; *In Sent.* I d.39 q.1 a.1 y 2; ibid. d.41 a.5 ad 1; *Comp. Theol.* c.29.

[295] Cf. *De verit.* q.1 a.1.

[296] Cf. Petrus Hispanus, *Summulae logicales* tr.5. n.33. Esta sentencia se deduce de Aristóteles *Praedic.* c.7 (BK 7b15) como refiere Santo Tomás en *In Sent.* I d.9 q.2 a.1.

[297] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sent.* I d.39 et 43.

consiguiente, podría conocer muchas más cosas que las que conoce. Y, por la misma razón, podría conocer menos cosas de las que conoce, porque puede renunciar a hacer algo de lo que va a hacer. Luego su ciencia puede aumentar y disminuir.

6. Se ha replicado[298] que, aunque haya muchas o pocas cosas sujetas a la ciencia divina, no por eso variaría su ciencia.—Por el contrario, como los posibles están sujetos a la potencia divina, así los cognoscibles están sujetos a la ciencia divina. Pero si Dios pudiese hacer muchas más cosas de las que ha podido hacer, su potencia aumentaría, mientras que disminuiría si pudiese hacer menos. Luego por la misma razón, si conociese más cosas que las que antes había conocido, su ciencia aumentaría.

7. Dios en un tiempo supo que Cristo había de nacer. Pero ahora no sabe que tiene que nacer, sino que ya ha nacido. Luego Dios sabe algo que antes ignoró y conoció algo que ahora desconoce. Y así, su ciencia varía[299].

8. De la misma manera que la ciencia requiere un objeto cognoscible, también requiere un modo de conocer. Pero si variase el modo de conocer por el que Dios conoce, su ciencia sería variable. Luego, por la misma razón, cuando las cosas cognoscibles por él varíen, su ciencia será variable.

9. Se dice que en Dios hay una ciencia de aprobación[300] por la que solamente conoce a los buenos. Pero Dios puede aprobar a los que no aprobó. Luego puede conocer lo que antes ignoró, con lo que parece que su ciencia es variable.

10. Como la ciencia de Dios es el mismo Dios, así la potencia de Dios es el mismo Dios. Pero decimos que las cosas son producidas en su ser mudablemente por la potencia de Dios. Luego, por la misma razón, las cosas son conocidas mudablemente por la ciencia de Dios sin ningún detrimento de la perfección divina.

eadem ratione potest pauciora scire quam sciat quia potest dimittere aliquid eorum quae facturus est; ergo eius scientia potest augeri et minui.

6. Sed dicebat quod quamvis plura essent subiecta vel pauciora divinae scientiae non tamen eius scientia variaretur.—Sed contra, sicut possibilia sunt subiecta potentiae divinae ita scibilia sunt subiecta divinae scientiae; sed si Deus posset plura facere quam potuerit eius potentia augeretur, minueretur autem si posset in pauciora; ergo eadem ratione si plura sciret quam prius scivisset eius scientia augeretur.

7. Praeterea, Deus quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum esse nasciturum sed esse iam natum: ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit et aliquid scivit quod nunc nescit, et sic eius scientia variatur.

8. Praeterea, sicut ad scientiam requiritur scibile ita requiritur et modus sciendi; sed si modus cognoscendi variaretur quo Deus scit, scientia eius esset variabilis; ergo eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit.

9. Praeterea, in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis secundum quam solos bonos cognoscit; sed Deus potest approbare quos non approbavit; ergo potest scire quod prius nescivit, et sic videtur eius scientia variabilis.

10. Praeterea, sicut scientia Dei est ipse Deus ita et potentia Dei est ipse Deus; sed a potentia Dei dicimus res mutabiliter in esse produci; ergo eadem ratione a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento divinae perfectionis.

---

[298] Cf. nota 3.
[299] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sent.* I d.41 c.3.
[300] Ibid., d.36 c.2.

11. Toda ciencia que pasa de una cosa a otra es variable. Pero la ciencia de Dios es de estas características, porque conoce las cosas a través de su esencia. Luego es variable.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Sant 1,17: *en quien no hay cambios,* etc.

2. Todos los movimientos se reducen a un primer principio inmóvil[301]. Pero la primera causa de todas las cosas variables es la ciencia divina, como la causa de los artefactos es el arte. Luego la ciencia de Dios es invariable.

3. El movimiento es *acto de lo imperfecto,* como se dice en el libro III *De anima*[302]. Pero en la ciencia divina no hay ninguna imperfección. Luego es invariable.

RESPUESTA. Hay que decir que como la ciencia guarda una posición intermedia entre el sujeto que conoce y la cosa conocida, la variación en la misma puede suceder de dos maneras: una, por parte del sujeto que conoce, y otra, por parte de la cosa conocida. Ahora bien, por parte del sujeto que conoce podemos considerar tres aspectos en la ciencia: la misma ciencia, su acto y el modo de la misma, y según estos tres aspectos puede variar la ciencia por parte del sujeto que conoce.

Ocurre una variación en ella por parte de la misma ciencia cuando por primera vez se adquiere ciencia de alguna cosa que antes se desconocía o se pierde la ciencia de lo que antes se sabía. Esto es lo que nos permite hablar de generación y de corrupción, o de aumento y de disminución de la ciencia misma. Ahora bien, tal variación no puede ocurrir en la ciencia divina, porque la ciencia divina, como más arriba se ha dicho (a.8), no se refiere solo a los entes, sino también a los no entes.

11. Praeterea, omnis scientia quae transit de uno in alterum est variabilis; sed scientia Dei est huiusmodi quia per essentiam suam cognoscit res; ergo est variabilis.

SED CONTRA est quod dicitur Jac. I: «Apud quem non est transmutatio nec», etc.

2. Praeterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile; sed prima causa omnium variabilium est divina scientia sicut causa artificiatorum est ars; ergo scientia Dei est invariabilis.

3. Praeterea, motus est «actus imperfecti», ut dicitur in III De anima; sed in divina scientia nulla est imperfectio; ergo est invariabilis.

RESPONSIO. Dicendum quod, cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis, alio modo ex parte cogniti. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus, scilicet ipsam scientiam, actum eius et modum ipsius, et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur vel amittitur scientia eius quod prius sciebatur, et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio aut augmentum vel diminutio ipsius scientiae: talis autem variatio in scientia divina accidere non potest quia scientia divina, ut supra ostensum est, non solum est entium sed etiam non entium, non autem potest

---

[301] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 12 (BK 258b10) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.8 q.3 a.1 sed c.2.

[302] C.7 (BK 431a6) según la antigua versión (Ed. Alonso p.343,25).

Ahora bien, no puede haber ninguna cosa que esté por encima del ente o del no ente, puesto que entre la afirmación y la negación no hay intermedio. Es cierto que, de alguna manera, la ciencia de Dios se refiere solo a las cosas que existen en el presente, en el pretérito o en el futuro, esto es, la ciencia ordenada a la acción realizada por la voluntad. No obstante, si por este modo de conocer conociese algo que antes desconociese, no ocurriría por esto ninguna variación en su ciencia, ya que su ciencia, en lo que a ella respecta, es igualmente de los entes y de los nó entes. Pero si ocurriese por esto alguna variación en Dios, esto sucedería por parte de la voluntad que determina la ciencia a algo que antes no la determinaba.

Pero ni en su misma voluntad puede ocurrir ninguna variación por esta causa. Puesto que a la naturaleza de la voluntad pertenece producir su propio acto libremente, por lo que se refiere a la misma naturaleza de la voluntad puede dirigirse igualmente a uno u otro de los opuestos, como querer o no querer, hacer o no hacer. Pero es imposible que al mismo tiempo quiera y no quiera. Ni en la voluntad divina, que es inmutable, puede suceder que primero hubiese querido una cosa y después no la quiera en el mismo tiempo. Porque de esta manera su voluntad sería temporal y no toda al mismo tiempo. Por eso, si hablamos de necesidad absoluta, no es necesario que quiera lo que quiere. Luego, hablando en absoluto, es posible que no quiera. Pero si hablamos de la necesidad hipotética, es necesario que quiera si quiere o si quiso. Por tanto, hablando bajo esta misma hipótesis: si quiere o si quiso, no es posible que no quiera. Ahora bien, como la mutación requiere dos términos, siempre ésta se refiere al último en orden al primero. Por tanto, solamente se seguiría que su voluntad sería mudable si fuese posible no querer lo que quiere si antes lo hubiese querido. Y así queda patente que por el hecho de que, a través de este modo de ciencia, Dios haya podido conocer más o menos cosas, ninguna variación se introduce en

aliquid esse praeter ens vel non ens quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quendam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus, quod facit voluntas, si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit nulla variatio ex hoc accideret in scientia ipsius, cum scientia eius sit aequaliter entium et non entium quantum ex parte eius est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo hoc esset ex parte voluntatis quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat.

Sed nec in voluntate ipsius ex hoc aliqua variatio accidere potest. Cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis aequaliter potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit vel non velit facere aut non facere, sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit; nec in voluntate divina, quae immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit illud idem secundum idem tempus quia sic voluntas eius esset temporalis et non tota simul. Unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, ergo absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necesse est eum velle si vult vel si voluit, et sic ex suppositione praedicta loquendo non est possibile eum non velle, scilicet si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum, unde hoc solummodo sequeretur quod eius voluntas esset mutabilis si esset possibile non velle quod vult si prius voluisset. Et sic patet quod ex hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio

su ciencia o en su voluntad. De hecho, esto es lo que significa poder conocer varias cosas: poder determinar su ciencia por su voluntad a hacer varias cosas.

Pero por parte del acto ocurre la variación en la ciencia de un triple modo. El primero tiene lugar por el hecho de que actualmente considera lo que antes no consideraba, como si decimos que uno cambia cuando pasa del hábito al acto. Este modo de variación, sin embargo, no se puede dar en la ciencia de Dios. Porque él no conoce a modo de hábito, sino a modo de acto, ya que en él no hay ninguna clase de potencia, como se encuentra en el hábito. El segundo ocurre por el hecho de que ahora considera una cosa y luego otra. Pero esto tampoco puede darse en el conocimiento divino, porque Dios, a través de la única especie de su esencia, ve todas las cosas y las considera todas simultáneamente. El tercero proviene de que alguien en estado de consideración discurre de uno a otro contenido. Lo cual en Dios tampoco puede acontecer, porque, requiriendo el discurso dos términos entre los cuales situarse, no puede decirse que haya discurso en la ciencia por el hecho de ver dos extremos si esos dos extremos se ven con una sola mirada, que es lo que sucede en la ciencia divina por la sencilla razón de que todo lo ve a través de una sola especie.

Pero por parte del modo de conocer tiene lugar la variación en la ciencia por el hecho de conocer ahora una cosa de una manera más clara y más perfecta que antes. Lo cual puede acontecer de dos maneras. Una, por la diversidad del medio a través del cual se obtiene el conocimiento, como ocurre en el que primeramente conoció algo a través de un medio probable y después conoce lo mismo a través de un medio necesario. Lo cual tampoco puede suceder en Dios, porque su esencia, que es para él su medio de conocimiento, es invariable. Otra, por la capacidad intelectiva: un hombre dotado de mejor ingenio conoce una cosa de un modo más agudo aun valiéndose del mismo medio. Lo cual tampoco puede suceder en Dios, porque la capacidad a través de la cual él conoce es su

ponitur in scientia eius vel in voluntate ipsius: hoc enim est eum posse plura scire quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter: uno modo ex hoc quod actu considerat quod prius non considerabat, sicut dicimus illum variari qui exit de habitu in actum; iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest quia ipse non est sciens secundum habitum sed solum secundum actum quia non est in eo aliqua potentialitas qualis est in habitu; alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum et modo aliud; sed istud etiam non potest esse in divina cognitione quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt et ideo omnia simul intuetur; tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud, quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo inter quae sit non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videt si illa duo uno intuitu videat, quod accidit in divina scientia per hoc quod omnia per unam speciem videt. Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius, quod quidem potest contingere ex duobus: uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio, sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per probabile medium et post scit idem per medium necessarium, quod etiam in Deo accidere non potest quia essentia sua quae est ei medium cognoscendi est invariabilis; alio modo ex virtute intellectiva secundum quod unus horno melioris ingenii acutius aliquid cognoscit etiam per idem medium, quod etiam in Deo accidere

esencia, que es invariable. Luego la ciencia de Dios es absolutamente invariable por parte del sujeto que conoce.

Por parte de la cosa conocida, la ciencia varía según la verdad y la falsedad. Porque si la cosa cambiase, permaneciendo el mismo juicio sobre ella, este juicio, que antes fue verdadero, sería falso. Lo cual tampoco puede acontecer en Dios, porque la mirada del conocimiento divino se dirige a la cosa tal y como está en su presencia y determinada ya a un solo contenido. Y en este sentido ya no puede sufrir ulteriores variaciones. Porque si la misma cosa recibe otra disposición, ella estaría sometida del mismo modo a la visión divina. Y de esta manera, la ciencia de Dios de ningún modo es variable.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La asimilación de la ciencia con la cosa sabida no es en conformidad con la naturaleza, sino con la representación. Luego no es necesario que a las cosas variables corresponda una ciencia variable.

2. Aunque lo conocido por Dios, considerado en sí mismo, pueda ser de modo diverso de como es, no obstante está sometido al conocimiento divino de tal modo que no puede ser de otra manera, como consta por lo dicho.

3. Toda ciencia, ya se trate de la recibida de las cosas o de la impresa en las cosas, tiene la modalidad del sujeto que conoce, porque en ambos casos se trata de la semejanza que hay en el sujeto que conoce. Y lo que está en un sujeto se encuentra según el modo de aquel en que está.

4. Aquello a lo que se refiere la ciencia divina, en cuanto está sometido a la ciencia divina, es invariable. Por tanto, también esta ciencia, en cuanto a la verdad que podría variar por el cambio de dicha relación, es invariable.

non valet quia virtus qua cognoscit est sua essentia quae invariabilis est. Unde relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse ex parte cognoscentis.

Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem quia eadem existimatione remanente si res mutetur erit existimatio falsa quae prius fuit vera, quod etiam in Deo non potest esse quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari: si enim res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta. Et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

1. Ad primum ergo dicendum quod assimilatio scientiae ad scitum non est secundum conformitatem naturae sed secundum repraesentationem, unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse, tamen hoc modo divinae cognitioni substat secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod omnis scientia sive sit per receptionem a rebus sive per impressionem in res, est per modum scientis quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente: quod autem est in aliquo est in eo per modum eius in quo est.

4. Ad quartum dicendum quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum hoc quod substat scientiae divinae est invariabile, unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem quae variari posset per immutationem relationis praedictae.

5. Cuando se dice que «Dios puede tener ciencia de lo que desconoce», aun hablando de la ciencia de visión, puede entenderse de dos maneras. Una, en sentido compuesto, o sea, suponiendo que Dios no habría conocido lo que se dice que podría conocer. En este sentido la proposición es falsa, ya que es imposible que estas dos cosas sean verdad al mismo tiempo, o sea, que Dios hubiese desconocido algo y que después lo conozca. Otra, en sentido dividido, y así no se incluye ninguna suposición o condición con carácter potestativo, por lo que en este sentido es verdadero, como consta por lo dicho. Ahora bien, aunque en algún sentido pueda concederse que Dios pueda conocer lo que antes desconocía, no puede concederse, sin embargo, en ningún sentido que «Dios pueda conocer más cosas de las que conoce» porque, implicando la expresión *más cosas* una relación con aquello preexistente, se entiende siempre en sentido compuesto. Y, por la misma razón, de ninguna manera se puede conceder que la ciencia de Dios pueda aumentar o disminuir.

6. Lo concedemos.

7. Dios conoce las proposiciones enunciables sin composición y división, como se ha dicho anteriormente (a.7). Y por eso, como conoce diversas cosas del mismo modo cuando son y cuando no son, así también conoce diversas proposiciones enunciables del mismo modo cuando son verdaderas y cuando son falsas. Porque conoce que cada cosa es verdadera en el momento en que es verdadera. Sabe, efectivamente, que este enunciable: «Sócrates corre», es verdadero cuando es verdadero, y, del mismo modo, conoce este enunciable: «Sócrates ha de correr», y lo mismo de otros. Y por eso, aunque no sea cierto ahora que Sócrates corre, sino que haya corrido, no obstante Dios conoce lo uno y lo otro porque ve simultáneamente uno y otro tiempo, en el cual cada una de las proposiciones es verdadera. Pero si conociese el enunciable formándolo en sí mismo, entonces no conocería ningún enunciable más que cuando es verdadero, como sucede con nosotros, en cuyo caso su ciencia variaría.

5. Ad quintum dicendum quod, cum dicitur Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi: uno modo in sensu composito, scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire, et sic falsum est non enim potest utrumque horum esse simul, scilicet ut Deus nesciverit aliquid et postea sciat illud; alio modo in sensu diviso, et sic non includitur aliqua suppositio vel condicio sub potestate, unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis patet. Quamvis autem hoc in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen potest concedi in aliquo sensu «Deus potest scire plura quam sciat» quia, cum per hoc quod dicitur plura importetur comparatio ad praeexistens, semper intelligitur in sensu composito; et eadem ratione nullo modo est concedendum quod scientia Dei possit augeri vel minui.

6. Sextum concedimus.

7. Ad septimum dicendum quod Deus scit enuntiabilia non componendo et dividendo, ut prius dictum est, et ideo sicut cognoscit diversas res eodem modo quando sunt et quando non sunt, ita cognoscit diversa enuntiabilia eodem modo quando sunt vera et quando sunt falsa quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est: scit enim hoc enuntiabile: «Socratem currere» esse verum quando verum est et similiter hoc enuntiabile: «Socratem esse cursurum» et sic de aliis, et ideo, quamvis non sit modo verum Socratem currere sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in se ipso, tunc nesciret aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit, et sic eius scientia variaretur.

8. El modo de conocer está en el mismo sujeto que conoce, pero la misma cosa conocida no está en el mismo sujeto que conoce según su naturaleza. Y, por eso, la variedad de los modos de conocer determina la ciencia variable, y no la variación de las cosas conocidas.

9. La respuesta está clara por lo dicho.

10. El acto de la potencia termina, fuera del sujeto, en la cosa tal y como ésa se encuentra en la propia naturaleza. Es en la propia naturaleza donde la cosa tiene el ser variable. Y, por eso, se concede, por parte de la cosa producida, que la cosa es producida en el ser con una mutación. Pero la ciencia se refiere a las cosas en cuanto las cosas de algún modo están en el sujeto que conoce. Luego siendo invariable el sujeto, las cosas son conocidas por él invariablemente.

11. Aunque Dios conozca por su esencia las otras cosas, ahí no se da ningún tránsito porque ve con la misma mirada su esencia y las otras cosas.

Artículo 14

¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas?[303]

Parece que no.

Argumentos. 1. Orígenes dice en *Super Epistolam ad Romanos*[304]: *No sucederá una cosa porque Dios conoce ese futuro, sino que porque es futuro, por eso es conocido por Dios antes que ocurra.* Luego más parece que las cosas sean la causa de la ciencia de Dios que al contrario.

8. Ad octavum dicendum quod modus sciendi est in ipso sciente non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente, et ideo modi sciendi varietas faceret scientiam variabilem non autem variatio rerum scitarum.

9. Ad nonum patet responsio ex dictis.

10. Ad decimum dicendum quod actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura in qua res habet esse variabile, et ideo conceditur ex parte rei productae quod res producitur in esse mutabiliter; sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente, unde cum cognoscens sit invariabilis invariabiliter ab eo res cognoscuntur.

11. Ad undecimum dicendum quod, quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non est ibi aliquis transitus quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum scientia Dei sit causa rerum. Et videtur quod non: Origenes enim Super Epistolam ad Romanos ait: «Non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est ideo scitur a Deo ante quam fiat»; ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

---

[303] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.8; *In Sent.* I d.38 a.1; *De verit.* q.5 a.2 ad 4.

[304] VII en la interpretación de Rufino (MG 14,1126C). Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d.38 c.1.

2. Puesta la causa se pone el efecto[305]. Pero la ciencia de Dios fue desde la eternidad. Luego si ella es la causa de las cosas, parece que las cosas hayan sido desde la eternidad, lo cual es herético[306].

3. De una causa necesaria se sigue un efecto necesario. Por eso las demostraciones que se realizan a través de una causa necesaria tienen conclusiones necesarias. Pero la ciencia de Dios es necesaria por ser eterna. Luego también las cosas conocidas por Dios serían todas necesarias, lo cual es absurdo.

4. Si la ciencia de Dios fuese causa de las cosas, habría una relación de la ciencia de Dios a las cosas como de las cosas a la ciencia nuestra. Pero la cosa imprime su modo en nuestra ciencia, porque de las cosas necesarias tenemos una ciencia necesaria. Luego si la ciencia de Dios fuese causa de las cosas, comunicaría su necesidad a todas las cosas conocidas, lo cual es falso.

5. *La causa primera influye sobre lo causado de un modo más vehemente que la causa segunda*[307]. Pero la ciencia de Dios, si es causa de las cosas, será la causa primera. Luego, puesto que de las causas segundas necesarias se sigue la necesidad en los efectos, mucho más se seguirá la necesidad en las cosas por parte de la ciencia de Dios. Y es una conclusión lo mismo que la anterior.

6. La ciencia tiene una comparación más esencial con las cosas de las que es causa que con las cosas de las que es efecto, porque la causa deja su impronta en el efecto, y no al contrario. Pero la ciencia nuestra, que se la compara con las cosas como efecto de ellas, requiere necesidad en las cosas conocidas para ser ella misma necesaria. Luego si la ciencia de Dios fuese causa de las cosas, requeriría mucha más necesidad en las

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus; sed scientia Dei fuit ab aeterno; si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerint, quod est haereticum.

3. Praeterea, a causa necessaria sequitur effectus necessarius, unde demonstrationes quae sunt per causam necessariam habent conclusiones necessarias; sed scientia Dei est necessaria cum sit aeterna; ergo et res quae sunt scitae a Deo omnes essent necessariae, quod est absurdum.

4. Praeterea, si scientia Dei sit causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram; sed res ponit modum suum in scientia nostra quia de rebus necessariis habemus necessariam scientiam; si ergo scientia Dei esset causa rerum modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis, quod est falsum.

5. Praeterea, «causa prima vehementius influit in causatum quam secunda»; sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima; cum ergo ex causis secundis necessariis sequantur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequetur necessitas in rebus, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa quam ad eas ad quas comparatur ut effectus, quia causa imprimit in effectum sed non e converso; sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc ut sit ipsa necessaria; ergo si scientia

---

[305] AVICENA, *Metaphys.* I c.7 (f.73^{rb}) como se dice en *De verit.* q.23 a.5 arg.1; cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.24.

[306] Gén 1,1 como refiere SANTO TOMÁS en *Contr. Gent.* II c.37; *Summa* 1 q.46 a.2 sc.; SAN GREGORIO, *In Ez.* I hom.1 (ML 76,786B) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.1 q.1 a.5; *Summa* 1 q.46 a.2 sed c.

[307] *Liber de causis* prop.1 como se dice en *De verit.* q.5 a.9 obi.10.

cosas conocidas y, en consecuencia, Dios no conocería los contingentes, lo cual está contra lo dicho (a.12).

POR EL CONTRARIO. 1. Dice Agustín en el libro XV *De Trinitate*[308]: *Dios no conoce las creaturas corporales y espirituales porque son, sino que son porque las conoce.* Luego la ciencia de Dios es causa de las cosas.

2. La ciencia de Dios es una cierta arte de las cosas que deben ser creadas, por lo que dice Agustín en el libro VI *De Trinitate*[309] que el Verbo es *un arte plena de las nociones de los vivientes.* Pero el arte es causa de los artefactos. Luego la ciencia de Dios es causa de las cosas creadas.

3. Con esto parece estar de acuerdo la opinión de Anaxágoras, recordada por el Filósofo[310], quien sostenía que el primer principio de las cosas es el entendimiento que mueve y distingue todas las cosas.

RESPUESTA. Hay que decir que el efecto no puede ser más simple que la causa, por lo que en todas aquellas cosas en las que se encuentra una sola naturaleza es necesario reducir a uno solo el principio de esa naturaleza. Por ejemplo, todas las cosas cálidas se reducen a un solo principio cálido, que es el fuego, el cual es causa del calor en las demás cosas, como se dice en el libro II *Metaphysicae*[311]. Por tanto, puesto que toda semejanza se toma según la conveniencia de una forma, es necesario que las cosas que son semejantes se relacionen de tal modo entre sí que sea una la causa de otra o que ambas sean causadas por una única causa. Ahora bien, en toda ciencia[312] tiene lugar una asimilación del sujeto cognoscente con la cosa conocida. Por lo que es necesario que la ciencia

)ei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in rebus scitis et ita non ɔgnosceret contingentia, quod est contra praedicta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XV De Trinitate: «Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt ideo novit Deus sed ideo sunt quia novit»; ergo scientia Dei est causa rerum.

2. Praeterea, scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum, unde dicit Augustinus in VI De Trinitate quod Verbum est «ars plena rationum viventium»; sed ars est causa artificiatorum; ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

3. Praeterea, ad hoc facere videtur opinio Anaxagorae, quam commendat Philosophus qui ponebat primum principium rerum esse intellectum qui omnia movet et distinguit.

RESPONSIO. Dicendum quod effectus non potest esse simplicior quam causa, unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura quod sit reducere in unum principium illius naturae, sicut omnia calida reducuntur in unum primum calidum, scilicet ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaphysicae: et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecumque sunt similia ita se habeant quod vel unum sit causa alterius vel ambo ex una causa causentur; in omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa

---

[308] C.13 (ML 42,1076).
[309] C.10 (ML 42,931).
[310] *De anima* III 7 (BK 419a18) como se cita más arriba a.3 sed c.4; cf. también *De anima* I 5 (BK 405a18) y *Phys.* VIII 9 (256b24).
[311] 2 (BK 993b24).
[312] Cf. *De verit.* q.1 a.1.

sea causa de lo conocido o que lo conocido sea causa de la ciencia o que ambos sean causados por una sola causa. Pero no puede decirse que las cosas conocidas por Dios sean causa de la ciencia en él, porque las cosas son temporales y la ciencia de Dios es eterna[313], y lo temporal no puede ser causa de lo eterno. Y, de modo semejante, tampoco se puede decir que ambos son causados por una causa única, porque en Dios no puede haber nada causado, ya que él se identifica con lo que tiene. Luego no queda más que su ciencia es causa de las cosas. Pero, a la inversa, nuestra ciencia está causada por las cosas en el sentido que la recibimos de ellas. Y en cuanto a la ciencia de los ángeles, ni es causa de las cosas ni es causada por ellas, sino que las dos dependen de una única causa: porque de la misma manera que Dios infunde en las cosas formas naturales para que subsistan, así infunde sus semejanzas en las mentes de los ángeles para que conozcan las cosas.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que la ciencia en cuanto ciencia no es una causa activa, como tampoco lo es la forma en cuanto es forma. Porque en la acción algo sale del agente, mientras que la forma en cuanto tal consiste en perfeccionar el sujeto en que se encuentra, descansando en él. Por eso la forma no es principio de actuación si no es mediante una virtud. Cierto que en algunos sujetos la misma forma es virtud, pero no en cuanto forma. En otros sujetos, sin embargo, la virtud es distinta de la forma sustancial de la cosa. Así lo vemos en algunos cuerpos, de los que no proceden acciones sino mediante algunas cualidades de ellos. De modo semejante, la ciencia también se caracteriza porque hay algo en el sujeto que conoce, y no por el hecho de que algo procede del sujeto que conoce. Y, por eso, de la ciencia nunca procede el efecto más que a través de la voluntad que por su naturaleza lleva consigo un impulso hacia las cosas queridas. De la misma manera que de la sustancia nunca brota una acción si no es mediante la virtud. Aunque en algunos suje-

causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causae scientiae in eo quia res sunt temporales et scientia Dei est aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni; similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur quia in Deo nihil potest esse causatum cum ipse sit quicquid habet; unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus. Sed scientia angelorum neque est causa rerum neque ab eis causata sed utrumque est ab una causa: sicut enim Deus formas naturales influit rebus ut subsistant ita similitudines earum infundit mentibus angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen quod scientia in quantum scientia non dicit causam activam sicut nec forma in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente, sed forma in quantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud in quo est et quiescendo in ipso, et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute: et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus sed non secundum rationem formae, in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente, et ideo a scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate quae de sui ratione importat influxum quendam ad volita, sicut a substantia numquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo,

[313] Cf. GUILL. ALTIS., *Summa aurea* I c. «De praedestinatione et reprobatione» (f.22^{rb}).

tos, como en Dios, sea lo mismo la voluntad y la ciencia, mientras que en otros, como en los demás, no. Análogamente, también de Dios proceden efectos, por ser causa primera de todo, mediante causas segundas. Por tanto, entre la ciencia de Dios, que es causa de la cosa, y la misma cosa causada, se da un doble intermediario. Uno, por parte de Dios, que es su divina voluntad. Otro, por parte de la misma cosa en cuanto a ciertos efectos: son los que dependen de las causas segundas, mediante las cuales provienen las cosas de la ciencia de Dios. Ahora bien, todo efecto no sólo sigue la condición de la causa primera, sino también de la intermedia. Por tanto, las cosas conocidas por Dios proceden de su ciencia a través de su voluntad y a través de las causas segundas, y no es necesario que en todo procedan según el modo de la ciencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Orígenes intenta decir que la ciencia de Dios no es causa que imponga necesidad en lo conocido, de tal manera que algo sea coaccionado a realizarse porque Dios lo conoce. Y por el hecho de decir que *porque es futuro, por eso es conocido por Dios* no lleva consigo causa de ser, sino causa de inferir solamente.

2. Puesto que las cosas proceden de la ciencia a través de la voluntad, no es necesario que vengan al ser cuando hay ciencia de ellas, sino cuando la voluntad lo determina.

3. El efecto sigue la necesidad de la causa próxima, que también puede ser medio para demostrar el efecto. Pero no es necesario que siga la necesidad de la causa primera, porque puede ser impedido el efecto por la causa segunda si es contingente. Así consta en los efectos que se producen en las cosas que se engendran y se corrompen a través del movimiento de los cuerpos celestes[314] mediante las virtudes inferiores.

in quibusdam autem non, ut in aliis; similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei quae est causa rei et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei; omnis autem effectus non solum sequitur condicionem causae primae sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis et per modum causarum secundarum, nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

1. Ad primum igitur dicendum quod intentio Origenis est dicere quod scientia Dei non est causa quae inducat necessitatem in scito ut ex hoc cogatur aliquid evenire quia Deus illud scit; quod autem dicit quod «quia futurum est ideo scitur a Deo» non importatur causa essendi sed causa inferendi tantum.

2. Ad secundum dicendum quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia sed quando voluntas determinat.

3. Ad tertium dicendum quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum, non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens, sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corrupti-

---

[314] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* II c.10 (BK 336a31) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.5 a.9 sed c.4 y *Summa* 1 q.115 a.3 ad 2; cf. *De div. per somn.* cap.2 (BK 463b22) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.15 q.1 a.2 ad 3; *De gen. animal.* IV c.10 (BK 777b20) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.5 a.9 sed c.4.

Son, efectivamente, efectos contingentes a causa de la defectibilidad de las virtudes naturales, aunque el movimiento del cielo se mantenga siempre del mismo modo[315].

4. La cosa es la causa próxima de nuestra ciencia y, por ello, le comunica su modo. Pero Dios es la causa primera. Luego no hay comparación. Otra respuesta mejor: nuestra ciencia es necesaria respecto a las cosas necesarias no porque las cosas conocidas causen la ciencia, sino más bien por la adecuación de la verdad a las cosas conocidas, la cual es requerida en la ciencia.

5. Aunque la causa primera influya más vehementemente que la segunda, sin embargo, el efecto no se hace realidad sino cuando interviene la causa segunda. Por tanto, si se da una posibilidad de fallo en la causa segunda, se da también la misma posibilidad de fallo en el efecto, aunque la causa primera no pueda fallar. Pero mucho más podría fallar el efecto si la causa primera pudiese fallar. Luego, puesto que para el ser del efecto se requiere una y otra causa, el defecto de la una y de la otra induce al defecto en el efecto. Por tanto, puesta la contingencia de cualquiera de las dos, se sigue que el efecto ha de ser contingente. Ahora bien, si solamente una de las dos es necesaria, el efecto no será necesario por el hecho de que para el ser del efecto ambas causas se requieren. Pero, como la causa segunda no puede ser necesaria si la primera es contingente, a la necesidad de la causa segunda sigue la necesidad del efecto.

6. Al sexto se responde como al cuarto.

bilibus per motum corporum caelestium mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

4. Ad quartum dicendum quod res est proxima causa scientiae nostrae et ideo modum suum ponit in ea, sed Deus est causa prima, unde non est simile. Vel dicendum quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis quia res scitae causant scientiam, sed magis propter adaequationem veritatis ad res scitas quae requiritur in scientia.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae, et ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu quamvis causa prima deficere non possit; sed multo amplius si causa prima posset deficere et effectus deficere possent. Quia ergo ad esse effectus requiritar utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quaecumque earum ponatur contingens sequitur effectum esse contingentem. Non autem si altera tantum ponatur necessaria effectus erit necessarius propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur, sed quia causa secunda non potest esse necessaria si prima sit contingens inde est quod ad necessitatem causae secundae sequitur necessitas in effectu.

6. Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

---

[315] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* II 8 (BK 288a13).

Artículo 15
¿Conoce Dios el mal?[316]

Parece que no.

Argumentos. 1. Toda ciencia o es causa de la cosa conocida o causada por ella o, al menos, proviene de una causa común a ella. Pero la ciencia de Dios no es causa del mal, ni el mal es causa de ella, ni hay ninguna otra cosa que sea causa de la una y de la otra. Luego la ciencia de Dios no se refiere al mal.

2. Como se dice en el libro II *Metaphysicae*[317]: cada cosa tiene con lo verdadero la misma relación que con el ser. Pero el mal no es un ente, como dicen Dionisio[318] y Agustín[319]. Luego el mal no es verdadero. Pero nada hay que se conozca que no sea verdadero[320]. Luego el mal no puede ser conocido por Dios.

3. El Comentador dice en el libro III *De anima*[321] que *el entendimiento que siempre está en acto no conoce en absoluto la privación.* Pero es sobre todo el entendimiento de Dios el que está siempre en acto. Luego no conoce ninguna privación. Pero el mal es privación del bien, como dice Agustín[322]. Luego Dios no conoce el mal.

4. Todo aquello que se conoce, se conoce o porque es semejante o porque es contrario. Pero el mal no es semejante a la esencia de Dios, por la cual Dios conoce todo, ni tampoco le es contrario, porque no la puede dañar, ya que se dice que malo es lo que daña[323]. Luego Dios no conoce el mal.

Articulus quintus decimus

Quinto decimo quaeritur utrum Deus sciat mala. Et videtur quod non: omnis enim scientia vel est causa sciti vel causata ab eo vel saltem ab una causa procedens; sed scientia Dei non est causa malorum nec mala sunt causa eius nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Praeterea, sicut dicitur in II Metaphysicae, unumquodque sicut se habet ad esse ita se habet ad verum; sed malum non est aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum; sed nihil scitur nisi verum; ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Praeterea, Commentator dicit in III De anima quod «intellectus qui semper est in actu non cognoscit privationem omnino»; sed intellectus Dei maxime semper est in actu; ergo nullam privationem cognoscit; sed «malum est privatio boni», ut Augustinus dicit; ergo Deus non cognoscit malum.

4. Praeterea, quicquid cognoscitur cognoscitur vel per simile vel per contrarium; sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile, neque etiam est ei contrarium quia ei nocere non potest, malum autem dicitur quia nocet; ergo Deus non cognoscit mala.

---

[316] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.14 a.10; *In Sent.* I d. 36 q.1 a.2; *Cont. Gent.* I c.71; *Quodlib.* XI q.2; *De verit.* q.3 a.4.

[317] 2 (BK 993b30).

[318] *De div. nomin.* cap.4 19 (MG 3,717C; Dion. 237); ibid. 20 (721A; Dion. 256) como refiere Santo Tomás en *Summa* 1 q.48 a.1 sed c.; *De civ. Dei* XI c.9 (ML 41,325) como refiere Santo Tomás en *De malo* q.1 a.1 sed c.1.

[319] *De civ. Dei* XI c.9 (ML 41,325).

[320] Aristóteles, *Anal. Post.* I 4 (BK 71b25) como se dice más arriba a.12 obi.1.

[321] Comm.25 (VI[1] 169A).

[322] *Enchir.* cap. 11 (ML 40,236).

[323] San Agustín, *Enchir.* c.12 (ML 40,237) como refiere Santo Tomas en *Summa* 1 q.48 a.5 sed c.; *De malo* q.16 a.4 sed c.3.

5. Lo que no se puede aprender no es cognoscible. Pero, como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*[324], el mal no se puede aprender, *ya que a través de la disciplina no se aprenden más que las cosas buenas.* Luego el mal es incognoscible. Luego Dios no lo conoce.

6. Quien conoce la gramática es gramático[325]. Luego quien conoce el mal es malo. Pero Dios no es malo. Luego no conoce el mal.

POR EL CONTRARIO. 1. Nadie puede vengarse de lo que ignora. Pero Dios es vengador del mal[326]. Luego conoce el mal.

2. A Dios no le falta ningún bien. Pero la ciencia del mal es buena, ya que por ella se evitan los males. Luego Dios tiene ciencia del mal.

RESPUESTA. Hay que decir que según el Filósofo en el libro IV *Metaphysicae*[327], quien no entiende una cosa como «una» no la entiende. Ahora bien, una cosa es una cuando es en sí misma indivisa[328] y distinta de las demás[329]. Por tanto, es necesario que quien conoce una cosa conozca también su distinción de las demás. Ahora bien, el primer criterio de distinción está en la afirmación y en la negación. Por tanto, es necesario que quien conozca la afirmación conozca también su negación. Y, puesto que la privación no es nada más que la negación que tiene un sujeto, como se dice en el libro IV *Metaphysicae*[330], y *uno de los contrarios siempre es privación,* como se dice en el mismo lugar[331] y en el libro I *Physicorum*[332]. De ello se deduce que por el hecho de conocer

5. Praeterea, illud quod non est addiscibile non est scibile; sed, sicut dicit Augustinus in libro De libero arbitrio, malum non est addiscibile, «per disciplinam enim non nisi bona discuntur»; ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Praeterea, qui scit grammaticam grammaticus est: ergo qui scit mala malus est; sed Deus non est malus; ergo nescit mala.

SED CONTRA, nullus potest ulcisci quae ignorat; sed Deus est ultor malorum; ergo cognoscit mala.

2. Praeterea, nullum bonum deest Deo; sed scientia malorum bona est quia per eam mala vitantur; ergo Deus habet scientiam de malis.

RESPONSIO. Dicendum quod, secundum Philosophum in IV Metaphysicae, qui non intelligit aliquid unum nihil intelligit; per hoc autem aliquid est unum quod est in se indivisum et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis; prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione; et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicae, et «alterum contrariorum semper est privatio», ut dicitur in eodem [et] in I Physicorum, inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid cognoscitur eius

---

[324] I c.1 (ML 32,1223).
[325] Ejemplo tomado de SAN ANSELMO, *De grammatico* c.13-14 (ML 158,571ss).
[326] FULGENTIUS, *Ad Monimum* I c.19 (ML 65,167C) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1-2 q.79 a.3 obi.2.
[327] C.4 (BK 1006b10) según la versión *Novae Metaphys.* (Ed. Averroes VIII 76 H).
[328] Aristóteles como se dice en *De verit.* q.1 a.1.
[329] Cf. GUILL. ALTIS., *Summa aurea* II tr.9 q.2 (f.56^{vb}).
[330] 3 (BK 1004a15) y 15 (BK 1011b19).
[331] C.6 (BK 1011b18) según la traducción media (Ed. Geyer p.197,90).
[332] 13 (BK 191a13).

algo se conoce también su privación y su contrario. Por tanto, teniendo Dios propio conocimiento de todos sus efectos y conociendo a cada cual distintamente tal y como es en su propia naturaleza, es necesario que conozca todas las negaciones y todas la privaciones opuestas y todas las contrariedades que se encuentran en las cosas. Por consiguiente, siendo el mal una privación del bien, es necesario que, por el hecho de conocer todos los bienes y la medida de cada uno de ellos, conozca también cualquier mal.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La proposición es verdadera referida a la ciencia que se tiene de la cosa a través de su semejanza. Pero Dios no conoce el mal a través de su semejanza, sino a través de la semejanza de su opuesto. Por tanto, no se sigue que Dios sea causa de los males porque los conoce, sino que se sigue que es causa del bien, al cual se opone el mal.

2. Al no ente, por el mero hecho de oponerse al ente, se le llama ente en cierto modo, como consta en el libro IV *Metaphysicae*[333]. Luego, por el mismo hecho de que se opone al bien, el mal tiene el aspecto de cognoscible y de verdadero.

3. El Comentador[334] opinaba que, conociendo Dios su esencia, no conocería de modo determinado los efectos singulares en cuanto son distintos en su propia naturaleza, sino que solamente conocería la naturaleza del ser que se encuentra en todos ellos. Ahora bien, el mal no se opone al ente universal, sino al ente particular. De donde se sigue que no conocería el mal. Pero esta opinión es falsa, como consta por lo dicho (a.5), y, por tanto, es falso también que no conozca la privación y los males. Porque, según la mente del Comentador, el entendimiento no

privatio et eius contrarium; unde cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum cognoscens, oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat et omnes contrarietates in rebus repertas; unde cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuscumque quod cognoscat quodlibet malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod propositio illa habet veritatem de scientia quae habetur de re per suam similitudinem; malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum quia cognoscit mala, sed sequitur quod sit causa boni cui opponitur malum.

2. Ad secundum dicendum quod non ens ex hoc ipso quod opponitur enti dicitur quodam modo ens, ut patet in IV Metaphysicae, unde et ex hoc ipso quod bono opponitur [malum] habet rationem cognoscibilis et veri.

3. Ad tertium dicendum quod opinio Commentatoris fuit quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus prout sunt in propria natura distincti sed solummodo cognosceret naturam essendi quae in omnibus invenitur; malum autem non opponitur universali enti sed enti particulari; unde ex hoc sequitur quod malum non cognosceret. Sed haec positio falsa est, ut ex praedictis patet, unde et hoc quod sequitur, scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam

[333] 1 (BK 1003b10).
[334] *Metaph.* XII comm. 51 (VIII 337A) como refiere SANTO TOMÁS más arriba a.5.

conoce una privación más que por la ausencia en él de una forma, ausencia imposible en el entendimiento que está siempre en acto. Pero esto no es necesario porque por el mismo hecho de conocer una cosa se conoce también su privación. Luego, una cosa y su privación son conocidas por la presencia de la forma en el entendimiento.

4. La oposición de una cosa con respecto a otra puede acaecer de dos maneras. Una, en general, como cuando decimos que el mal se opone al bien. Y en este sentido el mal se opone a Dios. Otra, en especial, como cuando decimos que esto blanco se opone a esto negro. Y en este sentido el mal no se opone más que a un bien determinado, del cual el mal puede privar y al cual puede dañar. Y en este sentido el mal no se opone a Dios. Por eso Agustín dice en el libro XII *De civitate Dei*[335] que *el vicio se opone a Dios como el mal al bien,* pero a la naturaleza, a la que vicia, no solo se opone como el mal al bien, sino también como algo nocivo para ella.

5. El mal, en cuanto es conocido, es bueno, porque conocer el mal es bueno. Y en este sentido es cierto que todo lo que se puede aprender es bueno. Pero no es que sea bueno en sí mismo, sino solo en cuanto es conocido.

6. Se conoce la gramática poseyéndola, pero no el mal. Luego no vale la comparación.

formae ab intellectu, quae non potest esse in intellectu qui semper est in actu: sed hoc non est ncessarium quia ex hoc ipso quod cognoscitur res cognoscitur privatio rei, unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intellectu.

4. Ad quartum dicendum quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono, et hoc modo malum opponitur Deo; alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro, et sic non est oppositio mali nisi ad illud bonum quod potest per malum privari et cui potest esse nocivum, et sic malum non opponitur Deo. Unde Augustinus dicit in XII De civitate Dei quod «vitium opponitur Deo tamquam malum bono», sed naturae quam vitiat non solum opponitur ut malum bono sed etiam ut nocivum.

5. Ad quintum dicendum quod malum in quantum est scitum est bonum quia scire malum bonum est et sic verum est quod omne addiscibile est bonum, non autem quod sit secundum se bonum sed solum in quantum est scitum.

6. Ad sextum dicendum quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum, et ideo non est simile.

---

[335] C.3 (ML 41,351).

CUESTIÓN SOBRE LA PROVIDENCIA DE DIOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ARISTÓNICO MONTERO GALÁN

INTRODUCCIÓN

El dato bíblico de que la providencia sea universal y cuide de las criaturas más insignificantes, plantea a la inteligencia una serie de interrogantes, a los que Santo Tomás va dando respuesta racional a lo largo de los diez artículos de que consta esta cuestión quinta de las cuestiones conocidas como *De veritate.*

La providencia tiene su asiento entre la inteligencia y la voluntad. De la inteligencia toma la ciencia, y de la voluntad, la ordenación de los medios para conseguir el fin. El Santo se deja conducir de Cicerón para afirmar que la providencia es la parte más importante de la prudencia, y se vale de la definición que Aristóteles da de la prudencia: *recta ratio agibilium,* para distinguir agudamente la providencia de la gobernación, que trata de la realización externa del fin. Boecio le ayuda a perfilar los detalles.

La providencia supone un fin, y es lógico que quienes nieguen el fin o la causa final, nieguen también la providencia. Nos encontramos aquí con el argumento de la quinta vía. Como la flecha —que no tiene inteligencia— da en el blanco porque la dispara el arquero, así el mundo y las cosas —que tampoco la tienen— se dirigen a un fin asignado por Dios.

Algunos llegaron a pensar que las cosas corruptibles no entran en el orden de la providencia, sino solamente las incorruptibles. Pero no pensaron en el orden del universo, según el cual unas cosas sirven a otras, y que el universo es mejor teniendo en su recinto cosas incorruptibles y corruptibles que solamente las incorruptibles, puesto que ambas son buenas.

De la providencia no escapan ni las cosas que nosotros llamamos fortuitas o casuales, porque son tales para una causa segunda, pero no lo son para la causa primera que de alguna manera las ha previsto. Por no escapar, de la providencia no escapa ni el mismo mal, porque hay bienes —como la penitencia y la paciencia— que no acontecerían si no se diesen ciertos males —la culpa y la persecución— y porque, en definitiva, los males caen bajo la que llama el Damasceno providencia de concesión.

Dentro de la providencia, gozan de un estatuto especial las creaturas intelectuales, como los ángeles y los hombres. La especialidad consiste en que éstos no solo son provistos, sino también providentes; o sea, Dios les ha hecho libres y, por tanto, con facultad de intervenir en el curso de los acontecimientos de la historia. Los ángeles son providentes en sentido universal. Mientras que la providencia de los hombres queda limitada a los acontecimientos humanos y a las cosas que se relacionan con la vida humana. Por eso se hacen acreedores también a premios o castigos. Los animales, en cambio, son sólo provistos como las demás cosas inferiores, y no son acreedores de méritos o deméritos.

Los cuerpos celestes son intermediarios también de la providencia. Por supuesto que aquí Santo Tomás depende de la cosmología de la época. No son creadores ni en el sentido total ni parcial de la palabra, ni están dotados de libertad como los ángeles y los hombres, pero son poseedores de cualidades importantes para influir en los cuerpos inferiores. Pueden determinar hasta el sexo de los humanos si no son impedidos en su acción por las disposiciones de los cuerpos inferiores, aunque no pueden influir directamente sobre su voluntad, que está reservada solamente a Dios, que es quien salva.

El tratado más extenso sobre la providencia en Santo Tomás se encuentra en la *Suma contra los Gentiles,* libro III c.64 a.110. En la *Suma teológica* le ha dedicado la cuestión 22 de la Primera parte, con solamente 4 artículos.

CUESTIÓN SOBRE LA PROVIDENCIA DE DIOS

1. ¿A qué atributo se reduce la providencia?
2. ¿Es regido el mundo por la providencia?
3. ¿Se extiende la divina providencia a las cosas corruptibles?
4. ¿Están sometidos a la divina providencia todos los movimientos y acciones de los cuerpos inferiores?
5. ¿Son regidos los actos humanos por la providencia?
6. ¿Están sometidos a la divina providencia los animales y sus actos?
7. ¿Están regidos los pecadores por la divina providencia?
8. ¿Están gobernadas todas las criaturas corporales por la divina providencia a través de la criatura angélica?
9. ¿Dispone la divina providencia los cuerpos inferiores a través de los cuerpos celestes?
10. ¿Son gobernados los actos humanos por la divina providencia mediante los cuerpos celestes?

DE PROVIDENTIA

1. Ad quod attributorum providentia reducatur.
2. Utrum mundus providentia regatur.
3. Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.
4. Utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae.
5. Utrum humani actus providentia regantur.
6. Utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur.
7. Utrum peccatores divina providentia regantur.
8. Utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia mediante creatura angelica.
9. Utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.
10. Utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

Artículo 1

¿A qué atributo se reduce la providencia?[1]

Parece que la providencia solamente se reduce a la ciencia.

Argumentos. 1. Dice Boecio en el libro IV *De consolatione*[2] que *es manifiestamente claro que la providencia es la forma inmóvil y simple de regir las cosas.* Pero en Dios la forma de regir las cosas es la idea, que pertenece a la ciencia. Luego también la providencia pertenece al conocimiento.

2. Se ha replicado[3] que la providencia pertenece también a la voluntad en cuanto es causa de las cosas.—Por el contrario, en nosotros la ciencia práctica es causa de las cosas conocidas. Pero la ciencia práctica está en el solo conocimiento. Luego también la providencia.

3. Boecio dice en el libro citado[4] que *el modo de regir las cosas, cuando se lo considera en la misma pureza de la inteligencia divina, se llama providencia.* Pero la pureza de la inteligencia parece pertenecer al conocimiento especulativo. Luego la providencia pertenece al conocimiento especulativo.

4. Dice Boecio en el libro V *De consolatione*[5] que *se dice providencia porque, constituida lejos de las cosas ínfimas, contempla todas las cosas como desde una alta cumbre.* Pero contemplar pertenece al conocimiento

Articulus primus

Quaestio est de providentia. Et primo quaeritur ad quod attributorum providentia reducatur. Et videtur quod tantum ad scientiam quia, sicut dicit Boetius in IV De consolatione, «illud certe manifestum est immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam»; sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet; ergo et providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed dicebat quod providentia pertinet ad voluntatem etiam in quantum est causa rerum.—Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum; sed scientia practica in sola cognitione est; ergo et providentia.

3. Praeterea, Boetius dicit in libro praedicto: «Modus rerum gerendarum, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur»; sed puritas intelligentiae ad cognitionem speculativam pertinere videtur; ergo providentia ad cognitionem speculativam pertinet.

4. Praeterea, Boetius dicit in V De consolatione quod «providentia dicitur eo quod, porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta pro-

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.39 q.2 a.1.

[2] Prosa 6 (ML 63,816A).

[3] En el desarrollo de la *quaestio disputata* intervienen tres actores: los *opponentes,* el *deffendens* y el *Magister.* En la primera sesión los *opponentes* esgrimen los argumentos contra la tesis previamente fijada por el Maestro. Y el *deffendens,* si ha lugar, interviene para contrarrestar la fuerza de un argumento. Esta intervención del *deffendens* en el interior de los argumentos es reconocida en la obra con el nombre estereotipado de *Sed dicebat quod,* que aquí y en todos los casos en que se encuentra hemos traducido por «Se ha replicado que». Igualmente, esta intervención del *deffendens* le da ocasión al oponente para afinar y determinar bien el sentido de su argumento. En la segunda sesión el Maestro explicará el sentido de la tesis en el *dicendum quod* y responderá a cada uno de los argumentos.

[4] Prosa 6 (ML 63,814A).

[5] Prosa 6 (ML 63,860A).

y principalmente especulativo. Luego la providencia parece pertenecer de una manera especial al conocimiento especulativo.

5. Dice Boecio en el libro IV *De consolatione*[6]: *como el razonamiento se refiere al entendimiento, así el hado se refiere a la providencia.* Pero tanto el entendimiento como el razonamiento pertenecen comúnmente al conocimiento especulativo y práctico. Luego también la providencia.

6. Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[7] dice: *La ley inmutable dirige con admirable gobierno todas las cosas mudables.* Pero gobernar y dirigir pertenece a la providencia. Luego la ley inmutable es la misma providencia. Pero la ley pertenece al conocimiento. Luego también la providencia.

7. La ley natural en nosotros es causada por la divina providencia. Pero la causa produce el efecto por vía de semejanza[8], por lo que decimos que la bondad de Dios es causa de la bondad en las creaturas, y la esencia del ser, y la vida del vivir. Luego la divina providencia es una ley, y así se concluye como en el anterior.

8. Dice Boecio en el libro IV *De consolatione*[9] que *la providencia es aquella razón divina que está constituida en el supremo vértice de todas las cosas.* Pero la razón de la cosa en Dios es la idea, como dice Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[10]. Luego la providencia es la idea. Pero la idea pertenece al conocimiento. Luego también la providencia.

9. La ciencia práctica se dirige o a producir las cosas en el ser o a la ordenación de las cosas ya producidas. Pero producir las cosas no

spiciat»; sed prospicere cognitionis est et praecipue speculativae; ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Praeterea, sicut dicit Boetius in IV De consolatione, «uti est ad intellectum ratiocinatio ita est fatum ad providentiam»; sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinet communiter speculativam et practicam; ergo et providentia.

6. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum dicit: «Lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur»; sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet; ergo lex incommutabilis est ipsa providentia; sed lex ad cognitionem pertinet; ergo et providentia.

7. Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur; sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis, unde et dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus et essentia essendi et vita vivendi; ergo divina providentia est lex, et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Boetius dicit in IV De consolatione quod «providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta»; sed ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum; ergo providentia est idea; sed idea pertinet ad cognitionem; ergo et providentia.

9. Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse vel ad ordinandum iam productas res; sed producere res non est providentiae quia providentia

---

[6] Prosa 6 (ML 63,817A).

[7] 27 (ML 40,18).

[8] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I c.7 (BK 324a10); ID., *De anima* II 23 (BK 424a1). SANTO TOMAS, passim e.gr. *In Sent.* II d.18 q.2 a.1 ad 4; ID., *Cont. Gent.* II c.46. [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[9] Prosa 6 (ML 63,814B).

[10] Quaestio 46 (ML 40,30).

pertenece a la providencia, porque la providencia presupone las cosas a las que proveer. Y otro tanto se diga de la ordenación de las cosas producidas, porque esto pertenece a la disposición. Luego la providencia no pertenece al conocimiento práctico, sino al especulativo solamente.

POR EL CONTRARIO. 1. Parece que la providencia pertenece a la voluntad porque, como dice Juan Damasceno en el libro II[11], *la providencia es la voluntad de Dios por la cual todas las cosas que existen reciben una conducción adecuada.*

2. Aquellos que saben lo que tienen que hacer y, sin embargo, no quieren hacerlo, no decimos de ellos que sean próvidos. Luego la providencia se refiere más a la voluntad que al conocimiento.

3. Como dice Boecio en su libro IV *De consolatione*[12], Dios con su bondad gobierna el mundo. Pero la bondad pertenece a la voluntad. Luego también la providencia, a la cual le compete el gobernar.

4. Disponer no es propio de la ciencia, sino de la voluntad. Pero, según Boecio en el libro IV *De consolatione*[13], la providencia es la razón por la que Dios todo lo dispone. Luego la providencia pertenece a la voluntad, y no al conocimiento.

5. Lo provisto en cuanto provisto no es sabio o conocido, sino bueno. Luego tampoco el providente en cuanto providente es sabio, sino bueno. Y así la providencia no pertenece a la sabiduría, sino a la bondad y a la voluntad.

MÁS TODAVÍA. 1. Parece que la providencia pertenece a la potencia, porque dice Boecio en su libro *De consolatione*[14]: *la providencia ha dado a las cosas que ha creado una suprema causa de conservación para*

praesupponit res provisas, similiter etiam nec ordinare res productas quia hoc ad dispositionem pertinet; ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam sed speculativam tantum.

SED CONTRA videtur quod pertineat ad voluntatem quia, sicut dicit Damascenus in II libro, «providentia est voluntas Dei propter quam omnia quae sunt convenientem deductionem suscipiunt».

2. Praeterea, illos qui sciunt quid agendum est et tamen nolunt facere, non dicimus providos: ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Praeterea, sicut dicit Boetius in IV De consolatione, Deus sua bonitate gubernat mundum; sed bonitas ad voluntatem pertinet; ergo et providentia cuius est gubernare.

4. Praeterea, disponere non est scientiae sed voluntatis; sed, secundum Boetium in IV De consolatione, providentia est ratio per quam Deus cuncta disponit; ergo providentia ad voluntatem pertinet non ad notitiam.

5. Praeterea, provisum in quantum provisum non est sapiens —vel scitum— sed est bonum: ergo nec providens in quantum providens est sapiens sed bonus, et ita providentia non pertinet ad sapientiam sed ad bonitatem vel voluntatem.

SED ITERUM videtur quod pertineat ad potentiam quia Boetius dicit in libro De consolatione: «Providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam

---

[11] *De fide* II c.29 (MG 94,964A; Bt. 155).
[12] Prosa 6 (ML 63,817B y 820B).
[13] Prosa 6 (ML 63,814B).
[14] III pr.11 (ML 63,774B) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.21 a.2.

que, en la medida en que puedan, deseen naturalmente permanecer. Luego la providencia es principio de la creación. Pero la creación se atribuye a la potencia. Luego la providencia pertenece a la potencia.

2. El gobierno es efecto de la providencia, como se dice en Sab 14,3: *Y tú, Padre, gobiernas todo con tu providencia*[15]. Pero, como dice Hugo en su libro *De sacramentis*[16], la voluntad impera, la ciencia dirige, la potencia ejecuta. Por tanto, la potencia es más cercana al gobierno que la ciencia y la voluntad. Luego la providencia pertenece más a la potencia que a la ciencia o a la voluntad.

RESPUESTA. Hay que decir que todas las cosas que conocemos de Dios no las podemos conocer, a causa de la limitación de nuestro entendimiento, más que a través de las cosas que nos rodean. Y, por tanto, para saber en qué sentido se dice que hay providencia en Dios, es preciso saber cómo se da la providencia en nosotros. Hay que tener en cuenta que Cicerón, en el libro II de su *Veteris rhetoricae*[17], afirma que la providencia es una parte de la prudencia. Y es parte de la prudencia en cierto modo perfectiva, porque las otras dos partes: la memoria y la inteligencia, no son más que preparaciones para el acto de la prudencia. Ahora bien, la prudencia, según el Filósofo en el libro VI *Ethicorum*[18], *es la recta razón de las cosas que se han de hacer.* Y difieren *las cosas que se han de hacer* de *las cosas que se han de realizar*, porque las que se han de *realizar* proceden del agente hacia una materia exterior, como quien hace una silla o una casa, y de estas acciones la recta razón es el arte. Las cosas que se han de *hacer*, sin embargo, son acciones que no salen fuera del agente, sino que son actos que le perfeccionan a él, como vivir

ut quoad possint naturaliter manere desiderent»: ergo providentia est creationis principium; sed creatio appropriatur potentiae; ergo providentia ad potentiam pertinet.

2. Praeterea, gubernatio est providentiae effectus, ut dicitur Sap. XIV: «Tu autem Pater gubernas omnia providentia»; sed, sicut Hugo dicit in libro De sacramentis, voluntas est ut imperans, scientia ut dirigens, potentia ut exequens, et sic potentia est gubernationi «propinquior» quam scientia vel voluntas; ergo providentia pertinet magis ad potentiam quam scientiam vel voluntatem.

RESPONSIO. Dicendum quod ea quae de Deo intelliguntur propter nostri intellectus infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt, et ideo ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis. Sciendum est ergo quod Tullius providentiam ponit prudentiae partem in II libro Veteris rhetoricae, et est pars prudentiae quasi completiva quia aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in VI Ethicorum, «est recta ratio agibilium»: et differunt agibilia a factibilibus quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in exteriorem materiam, sicut scamnum et domus, et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem sed sunt actus perficientes ipsum, sicut caste vivere, patienter se habere et huiusmodi, et horum recta ratio

---

[15] Así, la versión de París (ms. Paris B.N. lat. 15467). En Santo Tomás, más abajo a.3 sed c.1; *In Sent.* I d.39 q.2 a.1 obi.2; *Summa* I q.22 a.1 sed c. y q.103 a.1 sed c.

[16] I p.II c.6 y 22 (ML 176,208B y 216C).

[17] *De inventione* II c.53 n.160.

[18] 4 (BK 1140b4 y 20); al pie de la letra lo refiere SAN ALBERTO, *Super ethica* II lect.4 (Ed. Col. XIV p.109).

castamente, comportarse con paciencia, etc., de cuyas acciones la recta razón es la prudencia. Pero en estas *cosas que se han de hacer* es preciso considerar dos aspectos: el fin y lo que conduce al fin. La prudencia, pues, se ocupa principalmente de lo que conduce al fin. Y en este sentido se dice que alguien es prudente si es persona de buen consejo, como se dice en VI *Ethicorum*[19]. El consejo *sin embargo, no se refiere al fin, sino a aquellas cosas que conducen al fin,* como se dice en el libro III *Ethicorum*[20].

Pero el fin de *las cosas que se han de hacer* preexiste en nosotros de dos maneras. Una, *por el conocimiento natural del fin del hombre,* el cual, como dice el Filósofo en el libro VI *Ethicorum*[21], pertenece al entendimiento, sede de los principios tanto prácticos como especulativos. Ahora bien, los principios prácticos, como en el mismo libro se dice, son fines[22]. Otra, *por el afecto.* Y en este sentido, los fines de *las cosas que se han de hacer* están en nosotros por las virtudes morales, por las que el hombre se dispone a vivir con justicia o fortaleza o templanza, que es como el fin próximo de *las cosas que se han de hacer.* De modo semejante, respecto a las cosas que conducen al fin somos perfeccionados: en lo que toca al conocimiento, por el consejo; y en lo que toca al apetito, por la elección. Y en ambos casos nos dirige la prudencia. Queda claro, por tanto, que es propio de la prudencia el disponer algunas cosas ordenadamente al fin. Y porque esta disposición al fin, de las cosas que conducen al fin a través de la prudencia, se obtiene a modo de raciocinio, cuyos principios son fines —de ellos se deriva, en efecto, toda la razón de dicho orden en todas las cosas prácticas, como claramente se demuestra en los artefactos—, por eso, para que pueda decirse de alguien que es prudente se exige el estar bien dispuesto hacia esos fines. No puede, en realidad, ser recta la razón si no se salvan los principios de la razón.

est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quaedam consideranda occurrunt, scilicet finis et id quod est ad finem. Prudentia ergo praecipue dirigit in his quae sunt ad finem: ex hoc enim aliquis dicitur prudens quod est bene consiliativus, ut dicitur in VI Ethicorum, consilium «autem non est de fine sed de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III Ethiconim.

Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis, quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in VI Ethicorum, qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem libro dicitur; alio modo quantum ad affectionem, et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Et similiter ad ea quae sunt ad finem perficimur et quantum ad cognitionem, per consilium et quantum ad appetitum per electionern, et in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem in finem per prudentiam est per modum cuiusdam ratiocinationis cuius principia sunt fines —ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis—, ideo ad hoc quod aliquis sit prudens requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio nisi principia rationis salventur; el ideo ad prudentiam

[19] 4 y 6 (BK 1140a26 y 1141b9).
[20] C.5 (BK 1112b11) según la antigua versión (Ed. Marchesi p.XV).
[21] 9 (BK 1143a35).
[22] 4 (1140b16).

Y, por eso, para la prudencia se requiere tanto el entendimiento de los fines como las virtudes morales a través de las cuales el afecto se dispone rectamente al fin. Y es por esto por lo que todo hombre prudente es necesariamente virtuoso, como se dice en el libro VI *Ethicorum*[23]. Ahora bien, en todas las fuerzas y en todos los actos del alma ordenados es común que la virtud del primero se salva en todos los siguientes. Es por lo que en la prudencia en cierto modo se incluye la voluntad, que se dirige al fin, y el conocimiento del fin.

Por todo lo dicho aparece claro de qué manera se relaciona la providencia con los otros atributos divinos. Porque la ciencia se dirige comúnmente al conocimiento del fin y de lo que conduce al fin. De hecho, por la ciencia Dios se conoce a sí mismo y a las creaturas. Pero la providencia se refiere solamente al conocimiento de lo que conduce al fin en cuanto se ordena al fin. Y, por eso, la providencia en Dios incluye la ciencia y la voluntad, aunque permanece esencialmente en el conocimiento, no especulativo, sino práctico. Pero la potencia ejecutiva es propia de la providencia. Por tanto, el acto de la potencia presupone el acto de la providencia como dirigente. Por eso, en la providencia no se incluye la potencia, como se incluye la voluntad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En la creatura pueden considerarse dos cosas: la misma especie y su orden al fin. Pues bien, las dos formas preexistían en Dios. La forma ejemplar de la cosa, considerada en absoluto según su especie, es la idea. Y la forma de la cosa en cuanto está ordenada al fin es la providencia. Ahora bien, este orden impreso en las cosas por la divina providencia se llama hado según Boecio[24]. Luego como la idea se refiere a la especie de la cosa, así se refiere la providencia al hado. Y, sin embargo, aunque la idea pueda pertenecer de algún

requiritur et intellectus finium et virtutes morales quibus affectus recte collocatur in fine, et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethicorum dicitur. In omnibus autem viribus et actibus animae ordinatis hoc est commune quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus, et ideo in prudentia quodam modo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habeat ad alia quae de Deo dicuntur. Scientia enim se habet communiter ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem secundum quod ordinantur in finem, et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa sed practica. Potentia autem executiva est providentiae, unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis, unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod in recreata duo possunt considerari, scilicet ipsa species eius absolute et ordo eius ad finem, et utriusque forma praecessit in Deo: forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea, sed forma rei secundum quod est ordinata in finem est providentia; ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus fatum vocatur secundum Boetium; unde sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum. Et tamen quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad

[23] 11 (BK 1144b32).
[24] *De consolatione* IV pr.6 (ML 63,815A y 816A).

modo al conocimiento especulativo, la providencia solamente pertenece al conocimiento práctico, ya que lleva consigo orden al fin y, por consiguiente, a la acción mediante la cual se consigue el fin.

2. La providencia pertenece más a la voluntad que a la ciencia práctica en sentido absoluto. Porque la ciencia práctica, considerada en sentido absoluto, se refiere comúnmente al conocimiento del fin y de las cosas que conducen al fin, por lo que no presupone la voluntad del fin como para incluir de alguna manera la voluntad en la ciencia, como se ha dicho de la providencia.

3. La pureza de la inteligencia no lleva consigo la exclusión de la voluntad, sino la exclusión de mutabilidad y de variedad de la providencia.

4. Boecio con esas palabras no da la noción completa de la providencia, sino la noción del nombre. Por lo que, aunque el «ver» pueda pertenecer al conocimiento especulativo, no se sigue que pertenezca la providencia a él. Además, ateniéndonos al texto, Boecio expone la providencia como «visión desde lejos» porque el mismo Dios *contempla todas las cosas como desde una alta cumbre.* Pero, en este sentido, Dios está en la cumbre más alta de las cosas porque causa y ordena todas las cosas. Y así, aun en las mismas palabras de Boecio, puede advertirse algo que pertenece al conocimiento práctico.

5. Esa comparación de Boecio se entiende según la analogía de proporción de lo simple a lo compuesto, y de lo quieto a lo móvil. Porque como el entendimiento es simple y sin razonamiento, y la razón pasa discurriendo de unas cosas a otras, así también la providencia es simple e inmóvil, mientras que el hado es múltiple y variable. Luego el argumento no vale.

6. En Dios, hablando con propiedad, la providencia no alude a la ley eterna, sino a algo que se deriva de ella. Porque la ley eterna ha de

practicam pertinet eo quod importat ordinem ad finem et ita ad opus quo mediante pervenitur in finem.

2. Ad secundum dicendum quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute; scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem, unde non praesupponit voluntatem finis ut sic aliquo modo voluntas in scientia includatur sicut de providentia dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod puritas intelligentiae non dicitur ad exclusionem voluntatis sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

4. Ad quartum dicendum quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiae rationem sed nominis rationem assignat, unde quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et praeterea secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi «procul videntiam» quia ipse Deus «ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit»; secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia causat et ordinat; et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

5. Ad quintum dicendum quod comparatio illa Boetii accipitur secundum similitudinem proportionis simplicis ad compositum et quieti ad mobile: sicut enim intellectus simplex est et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur, ita etiam providentia simplex est et immobilis, fatum autem multiplex et variabile, unde non sequitur ratio.

6. Ad sextum dicendum quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam sed aliquid ad legem aeternam consequens: lex enim aeterna est consideranda in Deo

ser considerada en Dios como se toman en nosotros los principios prácticos, conocidos de un modo natural, de los que procedemos para aconsejar y para elegir, lo cual pertenece a la prudencia o providencia. Luego la ley de nuestro entendimiento se relaciona con la prudencia como el principio indemostrable con la demostración. Y, de modo parecido, tampoco en Dios la ley eterna es la misma providencia, sino un cuasi principio de la providencia. Justamente, por tanto, se atribuye a la ley eterna el acto de la providencia, de la misma manera que se atribuye todo el efecto de la demostración a los principios indemostrables.

7. En los atributos divinos encontramos una doble razón de causalidad. Una, por vía de ejemplaridad, como cuando decimos que del primer ser vivo proceden todas las cosas vivas. Y esta razón de causalidad es común a todos los atributos. Otra, según el orden al objeto del atributo. Como cuando decimos que la potencia es causa de las cosas posibles, y la ciencia lo es de las cosas conocidas. Y según este modo de causalidad no es necesario que lo causado sea semejante a la causa, porque no es preciso que las cosas que se hacen a través de la ciencia sean ciencia, sino conocidas. Y la providencia de Dios es causa de todas las cosas según este modo. Por tanto, aunque de la providencia venga la ley de nuestro entendimiento, no se sigue que la providencia divina sea la ley eterna.

8. *Esa razón constituida en el supremo vértice* no se llama providencia si no se le añade el orden al fin, al cual se le presupone una voluntad al fin. Por tanto, aunque esencialmente pertenece al conocimiento, incluye de algún modo también la voluntad.

9. En las cosas puede considerarse un doble orden. Uno, en cuanto proceden de un principio. Otro, en cuanto se ordenan a un fin. La «disposición», pues, pertenece al orden según el cual las cosas proceden del principio. Se dice, en efecto, que algunas cosas *están dispuestas* en

sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota ex quibus procedimus in consiliando et eligendo, quod est prudentiae sive providentiae, unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem; et similiter etiam in Deo lex aeterna non est ipsa providentia sed providentiae quasi principium, unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

7. Ad septimum dicendum quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis: unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo vivo procedunt omnia viva, et haec ratio causandi est communis omnibus attributis; alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium et scientia scitorum, et secundum hunc modum causandi non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt oportet esse scientia sed scita. El per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur, unde quamvis a providentia sit lex naturalis intelleclus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna.

8. Ad octavum dicendum quod «ratio illa in summo principe constituta» non dicitur providentia nisi adiuncto ordine ad flnem ad quem praesupponitur voluntas finis, unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

9. Ad nonum dicendum quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur

cuanto están colocadas por Dios en diversos grados. Como, por ejemplo, el artífice coloca de diversa manera las partes de su artefacto. Por eso la «disposición» parece pertenecer al arte. Pero la providencia lleva consigo ese orden que conduce al fin. Y así, la providencia se diferencia del arte divino y de la disposición. Porque el arte divino se dice con respecto a la *producción* de las cosas. Y la disposición se refiere al *orden de las cosas producidas*. Mientras que la providencia dice *orden al fin*. Pero, puesto que del fin del artefacto se colige lo que hay en el artefacto, el orden al fin es más cercano al fin que el orden de las partes entre sí, y es en cierto modo causa de la cosa. Por eso, la providencia es causa de la disposición. Y es por esto por lo que el acto de la disposición frecuentemente se atribuye a la providencia. Por tanto, aunque la providencia no sea ni arte que se dirige a la producción de las cosas, ni disposición que se dirige al orden de las cosas entre sí, no se sigue que la providencia no pertenezca al conocimiento práctico.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES SOBRE LA VOLUNTAD. 1. A lo que se objeta acerca de la voluntad se responde que Juan Damasceno identifica la providencia con la voluntad porque la providencia incluye y presupone la voluntad, como ya se ha dicho.

2. Según el Filósofo en el libro VI *Ethicorum*[25], nadie puede ser prudente si no posee las virtudes morales, a través de las cuales se dispone rectamente hacia los fines. Como nadie puede hacer bien una demostración si no utiliza rectamente los principios de la misma. Y, por eso, nadie puede tampoco considerarse providente si no posee una voluntad recta, pero no por eso está la providencia en la voluntad.

3. Se dice que Dios gobierna por la bondad, no como si la bondad fuese la providencia misma, sino porque ella es principio de la providen-

enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii, unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem, el sic providentia differt ab arte divina et dispositione quia ars divina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum, providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificiati colligitur quicquid est in artificiato, ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem et quodam modo causa ei, ideo providentia quodam modo est dispositionis causa, et propter hoc actus dispositionis frequenter providentiae attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars, quae respicit productionem rerum, nec dispositio, quae respicit ordinem rerum ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

1. Ad primum vero quod de voluntate obicitur, dicendum est quod pro tanto Damascenus providentiam dicit esse voluntatem quia voluntatem includit et praesupponit, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum in VI Ethicorum nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat per quas recte sit dispositus circa fines, sicut nullus potest bene demonstrare nisi recte se habeat circa demonstrationis principia: et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem, non quia providentia sit in voluntate.

3. Ad tertium dicendum quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia sed quia est providentiae principium cum habeat

[25] 11 (BK 1144b32).

cia por tener razón de fin. Y también porque la divina bondad se refiere a él como la virtud moral a nosotros.

4. *Disponer,* aunque presuponga la voluntad, no es acto de la voluntad. Porque *ordenar*, que incluye la disposición, es propio del sabio, como dice el Filósofo[26]. Y, por eso, la disposición y la providencia pertenecen esencialmente al conocimiento.

5. La providencia se relaciona con lo provisto como la ciencia con lo conocido, y no como la ciencia con el que conoce. Luego no es necesario que lo provisto en cuanto provisto sea sabio, sino que sea conocido.

6-7. Concedemos los otros dos argumentos.

Artículo 2

¿Es regido el mundo por la providencia?[27]

Parece que no.

Argumentos. 1. El agente que actúa por necesidad de su naturaleza no actúa por providencia. Pero Dios actúa en las cosas creadas por necesidad de la naturaleza. Dice, en efecto, Dionisio en el capítulo IV *De divinis nominibus*[28] que la bondad divina se comunica a las creaturas, como *nuestro sol difunde sus rayos* sobre los cuerpos *sin ninguna preelección o preconocimiento*. Luego el mundo no se rige por la providencia.

2. El principio multiforme sigue al principio uniforme. Pero la voluntad es principio multiforme por orientarse hacia cosas opuestas[29]. Y

rationem finis, et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

4. Ad quartum dicendum quod disponere, quamvis voluntatem praesupponat, non tamen est actus voluntatis quia ordinare, quod in dispositione intelligitur, est sapientis, ut Philosophus dicit: et ideo dispositio et providentia essentialiter ad cognitionem pertinent.

5. Ad quintum dicendum quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum et non sicut scientia ad scientem, unde non oportet quod pro visum in quantum provisum sit sapiens sed quod sit scitum.

6-7. Alia duo concedimus.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur. Et videtur quod non: nullum enim agens ex necessitate naturae agit per providentiam; sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturae quia, ut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus, divina bonitas se creaturis communicat «sicut noster sol, non praeeligens neque praecognoscens, radios suos» in corpora diffundit; ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Praeterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme; sed voluntas est principium multiforme quia se habet ad opposita, et per consequens etiam

---

[26] *Metaph.* I 2 (BK 982a17) como se dice en *De verit.* q.22 a.13 obi.14.

[27] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.22 a.2; *Cont. Gent.* I c.64; *In Sent.* I d.39 q.2 a.2; *Comp theol.* c.123; *De subs. separ.* c.13-15.

[28] 6,1 (MG 3,393B; Dion. 146).

[29] Aristóteles., *Metaphys.* IX 2 (BK 1046b4) como refiere Santo Tomás e.gr. *In Sent.* II d.7 q.1 a.1 obi.1 y más abajo q.22 a.5 sed c.5.

lo mismo la providencia que presupone la voluntad. La naturaleza, sin embargo, es principio uniforme porque está determinada a una sola cosa[30]. Luego la naturaleza precede a la providencia. Luego las cosas naturales no se rigen por la providencia.

3. Se ha replicado[31] que el principio uniforme precede al multiforme en el mismo orden, no en órdenes diversos.—Por el contrario, un principio es tanto más primario cuanto mayor es la virtud que tiene para causar. Pero cuanto más uniforme es un principio, tanta mayor capacidad tiene de causar, porque, como se dice en el libro *De causis*[32], *toda la potencia unida es más infinita que multiplicada*. Luego, tanto si se toma en el mismo sentido como si se toma en sentidos diversos, el principio uniforme precede al multiforme.

4. Según Boecio en su *Arithmetica*[33], toda desigualdad se reduce a la igualdad y toda multitud se reduce a la unidad. Luego también toda acción de la voluntad, que posee multiplicidad, debe reducirse a la acción de la naturaleza, que es simple e igual. Y así se requiere que el primer agente actúe a través de su esencia y de su naturaleza, y no a través de la providencia. Y así se concluye como el anterior.

5. Lo que está determinado por sí mismo a una sola cosa no tiene necesidad de otro que le rija, ya que el regidor sirve para que algo no se desvíe en dirección contraria. Ahora bien, las cosas naturales, por su propia naturaleza, están determinadas a una sola cosa. Luego no tienen necesidad de providencia gobernante.

6. Se ha replicado[34] que las cosas necesitan el gobierno de la providencia para conservarse en el ser.—Por el contrario, lo que no tiene capacidad de corromperse no necesita ningún principio de conservación.

providentia quae voluntatem praesupponit, natura autem est principium uniforme quia determinatur ad unum; ergo natura praecedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicebat quod principium uniforme praecedit multiforme in eodem non in diversis.—Sed contra, quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi tanto est prius; sed quanto magis est uniforme maiorem habet virtutem in causando quia, ut dicitur in libro De causis, «omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata»; ergo sive in eodem sive in diversis accipiantur, uniforme principium multiforme praecedit.

4. Praeterea, secundum Boetium in sua Arithmetica, omnis inaequalitas ad aequalilatem reducitur et multitudo ad unitatem; ergo et omnis actio voluntatis, quae multiplicitatem habet, ad actionem naturae, quae simplex est et aequalis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat et non per providentiam, et sic idem quod prius.

5. Praeterea, illud quod est de se determinatum ad unum non indiget aliquo regente quia ad hoc alicui regimen adhibetur ne in contrarium dilabatur; res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum; ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicebat quod ad hoc providentiae gubernatione indigent ut conserventur in esse.—Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem non indiget exteriori conservante; sed quaedam res sunt in quibus non est potentia ad corruptionem quia nec

---

[30] Cf. ARISTÓTELES., *Metaphys.* IX 2 (1046b5).
[31] Cf. nota 3.
[32] Prop. 17 (16).
[33] II c.1 (ML 63,1113).
[34] Cf. nota 3.

Pero hay algunas cosas que no tienen capacidad de corrupción, porque tampoco la tienen de generación, como es el caso de los cuerpos celestes y de las sustancias espirituales[35], que son las principales partes del mundo. Luego estas realidades no tienen necesidad de providencia que las conserve en el ser.

7. Hay ciertas cosas en la naturaleza que ni siquiera Dios puede cambiar, como por ejemplo este principio: *No se puede afirmar y negar una cosa de una misma realidad* y *lo que existió no puede no haber existido,* como dice Agustín en su libro *Contra Faustum*[36]. Luego al menos estas realidades no necesitan de una providencia que las gobierne y que las conserve.

8. Como dice Juan Damasceno en su libro[37], *no es conveniente que uno sea el creador y otro el provisor.* Pero las cosas corpóreas no han sido hechas por Dios, ya que Dios es espíritu, y no parece que el espíritu pueda producir un cuerpo, como tampoco el cuerpo puede producir un espíritu. Luego las cosas corpóreas no son regidas por la providencia.

9. El gobierno de las cosas dispone la distinción entre ellas. Pero no parece que la distinción de las cosas provenga de Dios, ya que él se relaciona con todas de modo uniforme, como se dice en el libro *De causis*[38]. Luego las cosas no son gobernadas por la divina providencia.

10. Las cosas que están ordenadas por sí mismas no es necesario que las ordene otro. Pero las cosas naturales son de esta condición, porque, como se dice en el libro II *De anima*[39], *la naturaleza es el término de todas las cosas constantes, y la razón, el de la magnitud y del aumento.* Luego las cosas naturales no son ordenadas por la providencia divina.

ad generationem, sicut patet in corporibus caelestibus et substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi; ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Practerea, quaedam sunt in rerum natura quae nec etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod «non est de eodem affirmare et negare» et «quod fuit non potest non fuisse», ut Augustinus dicit in libro Contra Faustum: ergo ad minus huiusmodi providentia gubernante et conservante non indigent.

8. Praeterea, ut Damascenus dicit in II libro, «non est conveniens alium esse factorem rerum et alium provisorem». Sed corporalia non sunt facta a Deo cum Deus sit spiritus: non enim videtur quod spiritus possit producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere; ergo huiusmodi corporalia a divina providentia non reguntur.

9. Praeterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit, sed rerum distinctio non videtur esse a Deo quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in libro De causis; ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Praeterea, quae sunt in se ipsis ordinata non oportet ab alio ordinari, sed res naturales sunt huiusmodi quia, ut dicitur II De anima, «omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti»; ergo res naturales non ordinantur per providentiam divinam.

---

[35] ARISTÓTELES, *De coelo* I 6 (BK 270a12) como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* I c.20; DIONISIO, *De div. nom.* c.4 &1 (MG 3,693B; Dion. 147) como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* II c.55 y *Summa* 1 q.9 a.2.

[36] XXVI c.5 (ML 42,481) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.42 q.2 a.2.

[37] *De fide* II 29 (MG 94,964A; Bt. 155).

[38] Prop. 20 (19) y 24 (23) y comm.

[39] Cap.4 (BK 416a16) según la antigua versión (Ed. Alonso p.145,13).

11. Si las cosas se gobernasen por la divina providencia, por el orden de las mismas podríamos escudriñar la providencia. Pero, como dice Juan Damasceno en el libro II[40], *es necesario admirar, alabar y aceptar inescrutablemente todas las cosas que pertenecen a la divina providencia.* Luego el mundo no se rige por la providencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice Boecio[41]: *Oh tú, que gobiernas el mundo con perpetua razón.*

2. Todas las cosas que tienen un cierto orden es necesario que sean regidas por la providencia. Ahora bien, las cosas naturales poseen un cierto orden en sus movimientos[42]. Luego son regidas por la providencia.

3. Las cosas que son diversas no se conservan con una cierta conexión entre sí si no hay una providencia que las gobierne. Por eso, también algunos filósofos[43] se vieron obligados a decir que el alma es armonía porque conserva elementos contrarios en el cuerpo del animal. Ahora bien, vemos en el mundo que cosas contrarias y diversas entre sí permanecen unidas. Luego el mundo se rige por la providencia.

4. Como dice Boecio en el libro IV *De consolatione*[44], *el hado ordena cada una de las cosas, distribuidas en movimientos, lugares, formas y tiempos. Y este despliegue del orden temporal coordinado por la mirada de la mente divina es la providencia.* Ahora bien, puesto que vemos que las cosas son distintas según formas, tiempos y lugares, es necesario admitir un hado y, de esta manera, también la providencia.

5. Todo aquello que no puede conservarse en el ser por sí mismo necesita que un gobernador lo conserve. Pero las cosas creadas no pue-

11. Praeterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari; sed, sicut dicit Damascenus in II libro, «oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare quae providentiae sunt»; ergo providentia mundus non regitur.

SED CONTRA est quod Boetius dicit: «O qui perpetua mundum ratione gubernas».

2. Praeterea, quacumque habent certum ordinem oportet quod aliqua providentia regantur; sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus; ergo providentia reguntur.

3. Praeterea, ea quae sunt diversa non conservantur in aliqua coniunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem, unde etiam quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam propter conservationem contrariorum in corpore animalis; sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere; ergo mundus providentia regitur.

4. Praeterea, sicut dicit Boetius in IV De consolatione, «fatum singula in motu digerit locis, formis ac temporibus distributa, et haec temporis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu providentia est»: cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora et loca, necesse est ponere fatum et sic etiam providentiam.

5. Praeterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse indiget aliquo gubernante quo conservetur: sed res creatae per se in esse conservari non possunt quia

[40] *De fide orthodoxa* II c.29 (MG 94,964C; Bt. 156).
[41] *De consol.* III metr. 9 (ML 63,758) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* I q.193 a.1 sed c.
[42] Cf. ARISTÓTELES., *Phys.* VIII 3 (BK 252a11) y *De part. animal.* I c.5 (BK 645a23).
[43] EMPÉDOCLES en ARISTÓTELES, *De anima* I 9 (BK 408a19) y DINARCHUS citado por NEMESIO, *De nat. hom.* c.2 (MG 40,537A) referido por SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* II c.64.
[44] Prosa 6 (ML 63,815A).

den conservarse en el ser por sí mismas. Porque las cosas que han sido creadas de la nada, por sí mismas tienden a la nada, como dice Juan Damasceno[45]. Luego se necesita una providencia que gobierne las cosas.

RESPUESTA. Hay que decir que la providencia considera el orden al fin y, por eso, quienes niegan la causa final tienen que negar la providencia, como dice el Comentador en el libro II *Physicorum*[46]. Ahora bien, los que antiguamente negaban la causa final tenían dos posiciones. Algunos antiquísimos filósofos[47] admitieron solo la causa material. Por lo cual, no admitiendo la causa agente, tampoco podían admitir el fin, el cual sólo es causa en cuanto mueve al agente. Otros posteriores a éstos[48] admitían la causa agente, aunque nada dijeron de la causa final. Y, según unos y otros, todas las cosas procedían por la necesidad de las causas precedentes, bien de la materia o del agente.

Pero los filósofos[49] rechazan esta opinión y la argumentan de este modo. La causa material y la eficiente, en cuanto tales, son para el efecto causa de su ser. Ahora bien, no son suficientes para causar en el efecto la bondad que le es conveniente para conservarse en sí mismo y para ayudar a los demás. Por ejemplo, el calor, por su naturaleza y en lo que de él depende, tiende a evaporarse. Pero esta evaporación no es conveniente ni buena más que en un cierto límite y modo. Por eso, si no adujésemos otra causa, además del calor y otros agentes parecidos en la naturaleza, no podríamos asignar la causa por la que las cosas se hacen de modo conveniente y bien. Ahora bien, todo lo que no tiene una causa determinada acaece casualmente. Y, por tanto,

quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit; ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

RESPONSIO. Dicendum quod providentia respicit ordinem ad finem, et ideo quicumque causam finalem negant oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Physicorum. Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio: quidam enim antiquissimi philosophi posuerunt tantum causam materialem, unde cum non ponerent causam agentem, nec finem ponere poterant qui non est causa nisi in quantum movet agentem; alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant ex necessitate causarum praecedentium vel materiae vel agentis.

Sed haec positio hoc modo a philosophis improbatur. Causa enim materialis et agens in quantum huiusmodi sunt effectui causa essendi. Non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu secundum quam sit conveniens et in se ipso ut permanere possit et alis ut eis opituletur: verbi gratia calor de sui ratione quantum ex se est habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum el modum; unde nisi poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam

---

[45] *De fide* II c.27 (MG 94,960C).

[46] Comm.75 (IV 75M).

[47] Demócrito y casi todos los Antiguos Naturales, como refiere el Santo en *In Sent.* I d.39 q.2 a.2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I 4, 7 y 11 (BK 983b6,985b5 y 988a25).

[48] Empédocles y Pitágoras, como refiere el Santo en *In Sent.* II d.1 q.1 a.1. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I 6 y 8 (BK 985a2 y 986a33).

[49] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 12ss (BK 198b10ss), AVICENA, *Suffic.* I c.14 (f.21^v), AVERROES, *Phys.* II comm.75 (IV 75-77).

sería preciso decir, según esta opinión, que todas las conveniencias y utilidades que encontramos en las cosas son casuales. Ésta fue la opinión de Empédocles[50], quien sostuvo que las partes de los animales se unían casualmente por simpatía, de tal manera que el animal pudiese sobrevivir, afirmando, además, que esto sucedía con frecuencia. Pero esto no puede ser. Porque las cosas que suceden por azar, raramente suceden. Vemos, por el contrario, que estas conveniencias y utilidades tienen lugar en las obras de la naturaleza o siempre o en la mayor parte de los casos. Por tanto, no pueden suceder casualmente y, por eso, es preciso que sucedan con la intención de un fin.

Pero lo que carece de entendimiento y de conocimiento no puede directamente tender al fin si no es a través de un conocimiento que lo determine en el fin y lo dirija hacia él. Por tanto, es preciso, ya que las cosas naturales carecen de conocimiento, que preexista una inteligencia que ordene las cosas naturales al fin. Como, por ejemplo, el arquero imprime a la flecha un cierto movimiento para que se dirija a un determinado fin. Por eso, de la misma manera que el tiro de la flecha no sólo se considera obra de la flecha sino también del arquero, así todas las obras de la naturaleza[51] son consideradas por los filósofos como obras de la inteligencia. Por tanto, es necesario que el mundo sea gobernado por la providencia de ese entendimiento que ha impreso ese orden en la naturaleza. Y esta providencia con la que Dios gobierna el mundo es semejante a la providencia económica por la que un hombre gobierna una familia o a la providencia política por la que alguien gobierna la ciudad o el reino por la que ordena los actos de los demás hacia el fin. Porque no puede haber en Dios providencia respecto de sí mismo, ya que todo lo que hay en él es fin y nada en él está ordenado al fin.

casu accidit, et ideo oporteret secundum positionem praedictam ut omnes convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus essent casuales, quod etiam Empedocles posuit dicens casu accidisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt proveniunt in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper.aut in maiori parte, unde non potest esse quod casu accidant, et ita oportet quod procedant ex intentione finis.

Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis et dirigatur in ipsum: unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus qui res naturales in finem ordinet ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum ut tendat ad determinatum finem; unde sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae sed proicientius, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus gubernetur. Et similatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae oeconomicae qua aliquis gubernat familiam, vel politicae qua aliquis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem: non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius cum quicquid est in eo sit finis non ad finem.

---

[50] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 12 (198b16) y *De part. animal.* I c.1 (640a19).
[51] Cf. *De verit.* q.3 a.1.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La semejanza de Dionisio debe entenderse en el sentido de que como el sol, de suyo, no excluye cuerpo ninguno de la comunicación de su luz, así tampoco la divina bondad excluye a creatura alguna de su participación. Y no en el sentido que actúe sin conocimiento ni elección.

2. Un principio puede decirse multiforme de dos maneras. Una, en cuanto a la misma esencia del principio, esto es, en cuanto es compuesto. Y así, el principio multiforme es forzosamente posterior al uniforme. Otra, en lo que se refiere al efecto. Y así, se dice multiforme el principio que se extiende a muchas cosas. Y, en este sentido, el multiforme es anterior al uniforme. Porque cuanto más simple es un principio, a más cosas se extiende[52]. Y, de esta manera, se dice que la voluntad es un principio multiforme, mientras que la naturaleza es uniforme.

3. El argumento procede de la uniformidad del principio según su esencia.

4. Dios es por su esencia causa de las cosas. Por eso, toda la pluralidad de las cosas se reduce a un principio simple. Pero su esencia es causa de las cosas sólo en cuanto es conocida. Y, consiguientemente, en cuanto es querida, se comunica a la creatura por vía de semejanza. Por tanto, las cosas proceden de la esencia divina mediante un orden de ciencia y de voluntad. Y, por tanto, mediante una providencia.

5. La determinación, por la que la realidad natural está determinada a una sola cosa, no está en ella por sí misma, sino por otro. Y, por eso, la misma determinación al efecto conveniente demuestra una providencia, como se ha dicho.

6. La corrupción y la generación pueden ser consideradas de dos modos. Uno, según el cual la generación y la corrupción vienen de un

1. Ad primum igitur dicendum quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in ipso est, a sui luminis communicatione, ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione, non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

2. Ad secundum dicendum quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter: uno modo quantum ad ipsam essentiam principii, in quantum scilicet est compositum, et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi; alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit, et sic multiforme est prius quam uniforme quia quanto aliquod principium est simplicius tanto se extendit ad plura. Et per hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

4. Ad quartum dicendum quod Deus per essentiam suam est causa rerum, et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas. Sed essentia eius non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens secundum quod est volita communicari creaturae per viam assimilationis: unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et votuntatis procedunt, et ita per providentiam.

5. Ad quintum dicendum quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex se ipsa sed ex alio, et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod corruptio et generatio possunt accipi dupliciter: uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens

[52] Cf. *De verit.* q.2 a.3 sed c.5.

ente contrario y van a un ente contrario. Y, de este modo, la potencia de generación y de corrupción es íntima a la cosa en cuanto su materia está en potencia para formas contrarias. Y, de este modo, los cuerpos celestes y las sustancias espirituales no tienen potencia ni para la generación ni para la corrupción[53]. Otro, según el cual [la generación y la corrupción] se toman comúnmente por cualquier tránsito de las cosas al ser o al no ser. De tal manera que a la creación por la que una cosa pasa del no ser al ser se la llama generación. Y a la misma aniquilación de la cosa se la llama corrupción. Ahora bien, según este modo, se dice que algo tiene potencia para la generación, si el agente tiene potencia para producirlo. E, igualmente, se dice que algo tiene potencia para la corrupción en cuanto en el agente hay potencia para reducirlo al no ser. Y, en este sentido, todas las creaturas tienen potencia para la corrupción, ya que Dios puede reducir al no ser todas las cosas que ha constituido en el ser. Porque, para que las cosas subsistan es necesario que Dios produzca siempre en ellas el ser, como dice Agustín en *Super Genesim ad litteram*[54]. No de la misma manera que el albañil hace una casa y, una vez terminada, la casa permanece, sino como la iluminación del aire procede del sol. Por tanto, si Dios no otorgase a la creatura el ser, formado en su voluntad, la creatura se vería reducida a la nada.

7. La necesidad de los principios mencionados es consecuencia de la providencia y de la disposición divina. Porque las cosas son distintas de su negación por el hecho de que han sido producidas con una determinada naturaleza, en la que tienen un determinado ser. Y de esta distinción se sigue que la afirmación y la negación no son al mismo

contrarium, et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod eius materia est in potentia ad contrarias formas, et hoc modo corpora caelestia et substantiae spirituales nec ad generationem nec ad corruptionem potentiam habent; alio modo dicuntur communiter pro quolibet exitu rerum in esse et pro quolibet transitu in non esse, ut sic etiam creatio per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur generatio dicatur, et ipsa rei annihilatio dicatur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem, per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsius productionem; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse. Et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem. Cuncta enim quae Deus in esse produxit potest etiam reducere in non esse, cum ad hoc quod creaturae subsistant oportet quod semper in eis Deus esse operetur, ut Augustinus dicit Super Genesim ad litteram, non per modum quo domus fit ab artifice, cuius actione cessante adhuc domus manet, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole: unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in eius voluntate est constitutum, creatura in nihilum redigeretur.

7. Ad septimum dicendum quod necessitas principiorum dictorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus; ex qua

---

[53] En tiempo de Santo Tomás los cuerpos celestes y las sustancias espirituales son considerados, cada uno de ellos, como especies únicas que no vienen a la vida por generación ni desaparecen por corrupción.

[54] IV c.12 (ML 34,304) et VIII c.12 (ML 34,383) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.104 a.1.

tiempo verdaderas. Y de aquí proviene la necesidad en todos los demás principios, como se dice en el libro IV *Metaphysicae*[55].

8. El efecto no puede ser superior a la causa, pero sí que puede ser inferior. Y, puesto que el cuerpo es por naturaleza inferior al espíritu, por eso el cuerpo no puede producir el espíritu, sino al revés.

9. Se dice que Dios se relaciona de modo semejante con las criaturas por el hecho de que en él no se da diversidad alguna. Y, sin embargo, él es la causa de la diversidad de las cosas en el sentido de que, a través de su ciencia, contiene en sí mismo las razones de las diversas cosas.

10. El orden que hay en la naturaleza no lo tiene ella por sí misma, sino por otro. Y, por eso, la naturaleza necesita de la providencia por la que tal orden es constituido en ella.

11. Las creaturas desmerecen de la representación del Creador. Por eso, a través de ellas, no podemos obtener un conocimiento perfecto del Creador. Y también contribuye la debilidad de nuestro entendimiento que no puede captar a través de las creaturas todo lo que las creaturas manifiestan de Dios. Y, por tanto, nos vemos impedidos de escrutar todo lo que hay en Dios. Para que no pretendamos llegar al fin de la indagación, que es lo que se indica con el nombre escrutar. Porque, de esa manera, no creeríamos de Dios más que lo que nuestro entendimiento pudiese captar. Pero no se nos impide escrutar con una modestia que nos haga reconocer insuficientes para la perfecta comprehensión. Y, por eso, Hilario[56] dice que *quien escudriña piadosamente las cosas infinitas, aunque nunca llegue a ellas, siempre sacará algún provecho.*

distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sit simul vera; et ex hoc est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV Metaphysicae.

8. Ad octavum dicendum quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa: et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest spiritum producere sed e converso.

9. Ad nonum dicendum quod Deus secundum hoc similiter dicitur se habere ad res quod in eo nulla est diversitas; et tamen ipse est causa diversitatis rerum secundum quod per scientiam suam rationes diversarum rerum penes se continet.

10. Ad decimum dicendum quod ordo ille qui est in natura non est ei a se sed ab alio, et ideo indiget natura providentia a qua talis instituatur in ea.

11. Ad undecimum dicendum quod creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris, et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in Creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo. Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari cum ista modestia ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem, et ideo Hilarius dicit quod «qui pie infinita persequitur, etsi numquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo».

---

[55] 6 (BK 1005b32).

[56] *De Trin.* II 10 (ML 10,59A) como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* I c.8.

Artículo 3

¿Se extiende la divina providencia a las cosas corruptibles?[57]

Parece que no.

Argumentos. 1. La causa y el efecto están coordinados. Pero las creaturas corruptibles son causa de culpa, como consta por el hecho de que la belleza de la mujer es un incentivo y causa de lujuria, y por lo que se dice en Sab 14,11: *Las creaturas de Dios se convirtieron en trampa para los pies de los necios.* Y como la culpa está fuera del orden de la providencia divina, parece que las cosas corruptibles no están subordinadas a la providencia divina.

2. Nada de lo que el sabio provee es corruptivo de su efecto, ya que entraría en contradicción consigo mismo edificando y derribando las mismas cosas. Pero en las cosas corruptibles se encuentra que una cosa es contraria a otra y destructiva de la misma. Luego Dios no provee a tales cosas.

3. Como dice Juan Damasceno en el libro II[58], *es necesario que todas las cosas hechas por la providencia se hagan en conformidad con una recta, óptima y adecuadísima razón para Dios, y de la mejor manera que pudiera hacerse.* Pero las cosas corruptibles podrían ser hechas mejores, esto es, incorruptibles. Luego la providencia divina no se extiende a las cosas corruptibles.

4. Todas las cosas corruptibles llevan en su naturaleza la corrupción. De otra manera no sería necesario que todas las cosas corruptibles se corrompiesen. Pero la corrupción, por ser defecto, no está provista por Dios, que no puede ser causa de ningún defecto[59]. Luego las naturalezas corruptibles no están provistas por Dios.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat. Et videtur quod non: causa enim et effectus sunt eiusdem coordinationis; sed creaturae corruptibiles sunt causae culpae, ut patet quod species mulieris est fomentum et causa luxuriae, et Sap. XIV dicitur quod «creaturae Dei factae sunt in muscipulam pedibus insipientium»; cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subdantur.

2. Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi eadem aedificans et destruens; sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri et corruptiva illius; ergo non sunt provisa a Deo.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus in II libro, «necesse est omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri et sicut potest melius fieri»; sed corruptibilia possent fieri meliora quia incorruptibilia; ergo providentia divina ad corruptibilia se non extendit.

4. Praeterea, omnia corruptibilia de sua natura corruptionem habent, alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi; sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo qui non potest esse causa alicuius defectus; ergo naturae corruptibiles non sunt provisae a Deo.

---

[57] Lugares paralelos: *Summa* I q.22 a.2; *In Sent.* I d.39 q.2 a.2; *Comp. theol.* cap.123, 132 y 133; *De subst. separ.* c.13-15.

[58] *De fide* II c.29 (MG 94,964A; Bt. 155).

[59] San Agustín, citado en *De verit.* q.1 a.8 obj.6.

5. Como dice Dionisio en el libro IV *De divinis nominibus*[60], propio de la providencia es no perder la naturaleza, sino salvarla. Luego propio de la providencia de Dios omnipotente es salvar las cosas perpetuamente. Pero las cosas corruptibles no son salvadas perpetuamente. Luego no están sometidas a la divina providencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Sab 14,3: *Y tú, Padre, gobiernas todo con tu providencia*[61].

2. En Sab 12,13 se dice que es el mismo Dios quien *tiene cuidado de todos*. Luego tanto las cosas corruptibles como las incorruptibles están sometidas a su providencia.

3. Como dice Juan Damasceno en el libro II[62]: *No es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro el provisor*. Pero Dios es la causa eficiente de todas las cosas corruptibles. Luego también su provisor.

RESPUESTA. Hay que decir que la providencia con la que Dios gobierna las cosas, como ya se ha dicho (a.2), es semejante a la providencia con la que el padre de familia gobierna su casa o el rey, la ciudad o el reino. En estos gobiernos es normal que el bien común sea más importante que el singular, como el bien del país es más excelente que el bien de la ciudad o de la familia o de la persona, como se dice al comienzo del libro *Ethicorum*[63]. Por tanto, cualquiera que sea el provisor, si gobierna sabiamente, presta mayor atención a lo que conviene a la comunidad que a lo que conviene a uno solo. Pues bien, sin tener en cuenta esto, considerando que algunas realidades en las cosas corruptibles podrían ser mejores, y sin atender al bien del universo, según el cual cada cosa está óptimamente colocada en el orden que le corresponde, algu-

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius in IV De divinis nominibus, providentiae non est naturam perdere sed salvare: ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare; sed corruptibilia non perpetuo salvantur; ergo non subiacent divinae povidentiae.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV: «Tu autem Pater gubernas omnia providentia».

2. Praeterea, Sap. XIII [rectius 12,13] dicitur quod ipse est Deus «cui est cura de omnibus»: ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius providentiae subsunt.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus in II libro, «non est conveniens alium esse factorem rerum et alium provisorem»; sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium; ergo et eorum provisor.

RESPONSIO. Dicendum quod providentia Dei qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum aut rex civitatem aut regnum; in quibus gubernationibus hoc est commune quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare, sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae, ut habetur in principio Ethicorum; unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum. Hoc ergo quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quae possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem

[60] Par. 33 (MG 3,733B; Dion. 312).
[61] Cf. más arriba a.1 sed c.2 nota 15.
[62] *De fide* II c.29 (MG 94,964A; Bt. 155).
[63] *Ethic.* I 2 (1094b10).

nos[64] dijeron que estas cosas corruptibles no son gobernadas por Dios, sino solamente las incorruptibles. Y hablando en la persona de ellos se dice en Job 22,14: *Son las nubes su velo,* o sea, el de Dios, *y no le dejan ver, y él se pasea por la órbita del cielo.* Opinaron, pues, que estas cosas corruptibles o se mueven por casualidad, privadas completamente de un gobernador[65], o son gobernadas por un principio contrario[66]. El Filósofo refutó esta opinión en el libro XI *Metaphysicae*[67] recurriendo al símil del ejército en el que encontramos un doble orden. Uno, en el que las partes del ejército están ordenadas entre sí. Otro, en el que esas partes están ordenadas a un bien exterior, esto es, el bien del jefe. Ese orden en el que las partes del ejército están ordenadas entre sí está en función del orden con el que todo el ejército está ordenado al jefe. Por lo que si no hubiese orden al jefe no habría orden de las partes del ejército entre sí. Luego cuando encontramos cualquier clase de multitud ordenada entre sí es necesario referirla a un principio exterior. Ahora bien, las partes del universo, tanto las corruptibles como las incorruptibles, están ordenadas entre sí no de modo accidental, sino esencial. Vemos, en efecto, las utilidades provenientes de los cuerpos celestes hacia los cuerpos corruptibles, o siempre o en la mayor parte de los casos, de la misma manera. Luego es necesario que todas las cosas corruptibles e incorruptibles estén en un único orden de providencia de un principio exterior que está fuera del universo. Por lo que el Filósofo[68] concluye que es necesario admitir en el universo un solo dominio y no muchos.

universi secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo sed sola incorruptibilia: ex quorum persona dicitur Iob XXII: «Nubes latibulum eius», scilicet Dei, «nec nostra considerat sed circa cardines caeli perambulat»; haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi vel a contrario principio gubernari. Quam positionem Philosophus in XI Metaphysicae [=XII] refellit per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem, unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorruptibiles sunt ad invicem ordinatae non per accidens sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus utilitates provenientes in corporibus corruptibilibus vel semper vel in maiori parte secundum eundem modum. Unde oportet omnia corruptibilia et incorruptibilia esse in uno ordine providentiae principii exterioris quod est extra universum: unde Philosophus concludit quod necesse est ponere in universo unum dominatum et non plures.

---

[64] Algunos peripatéticos, como refiere el mismo Santo en *In De div. nom.* c.3 lect. unica; «Commentator... in XI Metaphysicae» [= *Metaphys.* XII] comm.37 et 52 (VIII 320 I et 338) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.39 q.2 a.2; M. MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* III c.18 opinio 2.ª.

[65] Opinión de los antiguos y antiquísimos filósofos naturales Demócrito y Leucipo, como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* II c.39; *In Sent.* I d.39 q.2 a.2 y más arriba a.2. Opinión de los epicúreos como refiere SANTO TOMÁS en I q.22 a.2 tomado de NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44 (MG 40,796B; Bd [124]).

[66] Los maniqueos como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.8 a.3 tomado de AUGUST., *De haeres.* 46 (ML 42,35).

[67] *Metaphysicae* XI (=XII) 12 (BK 1075a11).

[68] Aquí más arriba: 12 (1076a4) según la versión media (Ed. Geyer 531,91-92).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que a una cosa se la provee de dos maneras. Una, por ella misma. Otra, en función de otra cosa. Como, por ejemplo, en la casa se provee, por ella misma, de las cosas en las que consiste el bien de la casa, como son los hijos, las posesiones y cosas semejantes. De otras cosas, sin embargo, se provee para la utilidad de éstos, como es la provisión de vasos, de animales y de cosas parecidas. De modo semejante, en el universo se provee por sí mismo de aquellas cosas en las que consiste esencialmente la perfección del universo, y estas cosas tienen perpetuidad, como también el universo es perpetuo. Pero de las cosas que no son eternas no se provee sino en función de otro. Y, por eso, las sustancias espirituales y los cuerpos celestes, que son perpetuos en cuanto a la especie y en cuanto a los individuos[69], son provistos por ellos mismos en la especie y en los individuos. Pero las cosas corruptibles no pueden tener perpetuidad más que en la especie. Por tanto, las mismas especies son provistas por ellas mismas, pero a los individuos de ellas no se los provee más que por la conservación del perpetuo ser de la especie. Y, de esta manera, se salva la opinión de los que dicen que la divina providencia no se extiende a las cosas corruptibles más que en la medida en que participan de la naturaleza de la especie. Esto es verdad si se entiende la providencia con la que se provee de algunas cosas por sí mismas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las creaturas corruptibles no son por sí mismas causa de culpa, sino ocasión solamente y causa accidental. Ahora bien, la causa accidental y el efecto no pertenecen necesariamente al mismo orden.

2. El provisor sabio no atiende solamente a uno de los que están sometidos a su providencia, sino que está atento a lo que conviene a todos. Por tanto, aunque la corrupción de una cosa en el universo no sea conveniente para ella, es conveniente, no obstante, a la perfección del

Sciendum tamen quod aliquid providetur dupliciter, uno modo propter se, alio modo propter aliud: sicut in domo propter se providentur ea in quibus consistit essentialiter bonum domus, sicut filii, possessiones et huiusmodi; alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia et huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi, et haec perpetuitatem habent sicut et universum perpetuum est; quae vero perpetua non sunt non providentur nisi propter aliud. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie, unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum. Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim est verum [si] intelligatur de providentia qua aliqua propter se providentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturae corruptibiles non sunt per se causa culpae sed occasio tantum et per accidens causa; causa autem per accidens et effectus non oportet esse unius coordinationis.

2. Ad secundum dicendum quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus: quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen

[69] Cf. nota 53.

universo. Porque a través de la continua generación y corrupción de los individuos se conserva el ser perpetuo en las especies, en las cuales consiste por sí misma la perfección del universo.

3. Aunque una cosa corruptible sería mejor si gozase de incorruptibilidad, es mejor, sin embargo, un universo constituido de cosas corruptibles e incorruptibles que uno que estuviese constituido sólo de cosas incorruptibles. Porque ambas naturalezas son buenas, o sea, la corruptible y la incorruptible, y es mejor tener dos seres buenos que uno solo. Tampoco la multiplicación de los individuos en una sola naturaleza podría equipararse a la diversidad de naturalezas, ya que el bien de la naturaleza, que es comunicable, supera el bien del individuo, que es singular.

4. Como las tinieblas vienen del sol no en el sentido que las produzca, sino en el sentido de que no emite la luz, así la corrupción proviene de Dios no como de un agente, sino como de alguien que no otorga la permanencia.

5. Las cosas a las que Dios provee por sí mismas permanecen perpetuamente. Pero no es preciso que suceda así con las cosas a las que no provee por sí mismas. Éstas deben permanecer solamente cuanto sea necesario para las cosas de las que provee por ellas mismas. Y por eso, porque no han sido provistas por ellas mismas, se corrompen algunas cosas particulares, como ya se ha dicho.

Artículo 4

¿Están sometidos a la divina providencia todos los movimientos y acciones de los cuerpos inferiores?[70]

Parece que no.

Argumentos. 1. Dios no provee a aquello de lo que no es autor, ya que *no es conveniente admitir un provisor distinto del autor,* como dice

perfectioni universi, quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet, melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret, quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis: melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Nec multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praemineat bono individuali, quod est singulare.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut tenebrae sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat sed ex hoc quod lumen non immittit, ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente sed non tribuente permanentiam.

5. Ad quintum dicendum quod illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis quae propter se non providentur, sed oportet ea tantum manere quantum est necessarium his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam quia propter se non sunt provisa, corrumpuntur, ut ex dictis patet.

Articulus quartus

Quarto queritur utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae. Et videtur quod non: Deus enim non est provisor eius

[70] Lugares paralelos: los mismos del a.3.

Juan Damasceno en el libro II[71]. Pero Dios no es autor del mal[72], ya que todas las cosas en cuanto vienen de él son buenas. Y puesto que en los movimientos y en las acciones de estos cuerpos inferiores tienen lugar muchos males, parece que no todos los movimientos de estos cuerpos inferiores estén sometidos a la divina providencia.

2. Los movimientos contrarios no parece que puedan pertenecer a un mismo orden. Pero en estos cuerpos inferiores se encuentran movimientos contrarios y acciones contrarias. Luego es imposible que todos caigan bajo el orden de la divina providencia.

3. Nada cae bajo la providencia si no está ordenado al fin. Pero el mal no está ordenado al fin. Es más, el mal es privación de orden[73]. Luego el mal no cae bajo la providencia. Pero en estos cuerpos inferiores suceden muchos males. Luego...

4. No es prudente quien soporta que acaezca un mal en aquellas cosas cuyos actos están sometidos a su providencia, si puede impedirlo. Pero Dios es prudentísimo y potentísimo. Luego, puesto que acaecen muchos males en estos cuerpos inferiores, parece que los actos particulares de estos cuerpos inferiores no están sometidos a la divina providencia.

5. Se ha replicado[74] que Dios permite que acontezcan los males porque puede sacar bienes de ellos[75].—Por el contrario, el bien es más potente que el mal[76]. Luego mejor puede sacar el bien del bien que del mal. Luego no es necesario que Dios permita que suceda el mal para sacar el bien de él.

cuius non est actor, quia «non est conveniens ponere alium provisorem et alium conditorem», ut Damascenus dicit in II libro; sed Deus non est actor mali cum omnia, in quantum ab eo sunt, bona sint; cum igitur in motibus et actionibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum divinae providentiae subsint.

2. Praeterea, contrarii motus non videntur esse unius ordinis; sed istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariae actiones; ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinae providentiae.

3. Praeterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem; sed malum non ordinatur in finem, quinimmo malum est privatio ordinis; ergo malum non cadit sub providentia; in his autem inferioribus multa mala accidunt; ergo etc.

4. Praeterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus eius providentiae subsunt, si possit impedire; sed Deus est prudentissimus et potentissimus; cum ergo multa mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinae providentiae non subdantur.

5. Sed dicebat quod Deus ideo permittit mala fieri quia potest ex eis elicere bona.—Sed contra, bonum est potentius quam malum; ergo magis ex bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod Deus mala permittat fieri ut eliciat ex eis bona.

---

[71] *De fide* II c.29. Cf. nota 60.

[72] SAN AGUSTÍN, citado en *De verit.* q.1 a.8 obi.6.

[73] ID., *De nat. boni* c.4 (ML 42,553) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1-2 q.84 a.3 ad 2.

[74] Cf. nota 3.

[75] SAN AGUSTÍN, *Enchir.* cap. 11 (ML 40,236) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.2 a.3 ad 1.

[76] DIONISIO, *De div. nom.* c.4 par.3 (MG 3,732B; Dion. 303) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.3 expos. textus.

6. De la misma manera que Dios hizo todo por su bondad, así también gobierna todo con su bondad, como dice Boecio en el libro IV *De consolatione*[77]. Pero la bondad divina no le permite producir ningún mal. Luego tampoco la bondad divina permitirá que ningún mal esté sometido a la providencia.

7. Ninguna cosa provista es casual. Luego si todos los movimientos de las cosas inferiores estuviesen provistos, nada sucedería por casualidad, sino que todo acontecería de modo necesario. Lo cual es imposible.

8. Si todo aconteciese por necesidad de la materia en los cuerpos inferiores, éstos no se regirían por la providencia, como dice el Comentador en el libro II *Physicorum*[78]. Pero hay muchas cosas que en estos cuerpos inferiores suceden por necesidad de la materia. Luego al menos éstas no están sometidas a la divina providencia.

9. Nadie que sea prudente permite el bien para que venga el mal. Luego, por la misma razón, nadie que sea prudente permite el mal para que venga el bien. Pero Dios es prudente. Luego no permite que se hagan cosas malas para que vengan cosas buenas. Y, así, parece que las cosas malas que se encuentran en estos cuerpos inferiores no caigan tampoco bajo la providencia de concesión.

10. Lo que es reprensible en el hombre no se le ha de atribuir a Dios de ninguna manera. Pero en el hombre se reprueba que haga el mal para conseguir el bien, como consta en Rom 3,8: *Y ¿por qué no hacer el mal para que venga el bien, como algunos calumniosamente nos acusan que decimos?* Luego no es adecuado para Dios que bajo su providencia sucedan cosas malas para sacar cosas buenas de ellas.

11. Si estuviesen sometidos a la divina providencia los actos de los cuerpos inferiores, actuarían según el modo que conviene a la justicia

6. Praeterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, etiam omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV De consolatione; sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum producatur; ergo nec divina bonitas permittet aliquid malum suae providentiae subesse.

7. Praeterea, nullum provisum est casuale: si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret et ita omnia ex necessitate contingerent, quod est impossibile.

8. Praeterea, si omnia ex necessitate materiae contingerent in his inferioribus, haec inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit in II Physicorum; sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiae; ergo ad minus ista divinae providentiae non subduntur.

9. Praeterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum: ergo eadem ratione nullus prudens permittit malum ut veniat bonum; sed Deus est prudens; ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant, et ita videtur quod mala quae fiunt in his inferioribus non cadant etiam sub providentia concessionis.

10. Praeterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est; sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Rom. III: «Sicut blasphemamur et sicut quidam aiunt nos dicere: faciamus mala ut veniant bona»; ergo Deo non competit ut sub eius providentia cadant mala ut bona ex eis eliciantur.

11. Praeterea, si actus inferiorum corporum divinae providentiae subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinae iustitiae conveniret; sed non hoc modo inveniun-

[77] Prosa 6 (ML 63,817B y 820B).
[78] Comm.75 (IV 75M).

divina. Pero constatamos que los elementos inferiores no actúan de este modo. Porque el fuego lo mismo quema la casa de un hombre justo que la de un injusto. Luego los actos de los cuerpos inferiores no están sometidos a la divina providencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Mt 10,29: *¿No se venden dos gorriones por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre.* A lo que añade la Glosa[79]: *Grande es la providencia de Dios, a la que no se le ocultan ni las más pequeñas cosas.* Luego también los mínimos movimientos de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia.

2. Dice Agustín en el libro VIII *Super Genesim ad litteram*[80] que según la providencia divina vemos *que están ordenados los cuerpos celestes en el cielo, y los terrestres en la tierra; que lucen el sol y las estrellas, que el día y la noche se suceden; que la tierra, asentada sobre las aguas, está regada y rodeada de ellas; que el aire se difunde hacia arriba, que los arbustos y los animales son concebidos, nacen, crecen, envejecen, mueren, y vemos todo lo que, por movimiento interior y natural, se sucede en las cosas.* Luego todos los movimientos de los cuerpos inferiores están sometidos a la divina providencia.

RESPUESTA. Hay que decir que, puesto que el primer principio de las cosas y su último fin se identifican, del mismo modo las creaturas proceden de un primer principio y están ordenadas a un último fin. Ahora bien, en la proveniencia de las cosas del primer principio constatamos que las que están más cerca del primer principio tienen un ser indeficiente, mientras que las que están distantes tienen un ser corruptible, como se dice en el libro II *De generatione*[81]. Por eso, también en el orden que las cosas tienen al fin, las cosas que están cercanísimas al fin

tur inferiora elementa agere, quia ignis aequaliter comburit domum iusti hominis et iniusti; ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiae divinae.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. X: «Nonne duo passeres asse veneunt et unus ex eius non cadet in terram sine Patre vestro?», ubi dicit Glossa: «Magna est Dei providentia quam nec parva latent»: ergo etiam minimi motus horum inferiorum subduntur providentiae.

2. Praeterea, Augustinus dicit VIII Super Genesim ad litteram, secundum divinam providentiam videmus «caelestia superius ordinari inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitant, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere et quicquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur»: ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur divinae providentiae.

RESPONSIO. Dicendum quod, cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur a principio primo et ordinantur in finem ultimum; in progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quae sunt propinqua principio esse indeficiens habent, quae vero distant habent esse corruptibile, ut dicitur in II De generatione; unde et in ordine rerum ad finem illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem, quae vero remota quandoque ab

[79] Ordin. ibid.
[80] C.9 (ML 34,379).
[81] C.10 (BK 336b30).

último mantienen su orden al fin de una manera indefectible, mientras que las que están lejos, alguna vez se desvían de ese orden. Ahora bien, las cosas están igualmente cercanas y alejadas con respecto al principio y al fin. Por eso, las incorruptibles, como tienen el ser indefectible, nunca se desvían en sus actos de orden al fin, como es el caso de los cuerpos celestes, cuyos movimientos nunca se salen de su órbita. Pero en los cuerpos corruptibles son muchos los movimientos que se producen al margen del recto orden por defecto de la naturaleza. Por eso, el Filósofo en el libro XI *Metaphysicae*[82] dice que en el orden universal las sustancias incorruptibles se parecen a las personas que son libres en la casa, que siempre actúan por el bien de la casa, mientras que los cuerpos corruptibles se comparan con los esclavos y los animales en la casa, cuyas acciones frecuentemente se salen del orden de quien gobierna la casa. Y, por eso, también Avicena[83] dice que más allá de la órbita de la luna no hay mal, sino solamente en estas partes inferiores.

Pero tampoco estos actos que se distancian del recto orden en las cosas inferiores están completamente al margen del orden de la providencia. Porque de dos modos está sometida una cosa a la providencia. Uno, como aquello a lo que algo se ordena. Otro, como aquello que se ordena a otro. Ahora bien, en el orden de las cosas que están ordenadas al fin todos los intermedios son fines y ordenados al fin, como se dice en el libro II *Physicorum*[84] y V *Metaphysicae*[85]. Por tanto, todo lo que está en el recto orden de la providencia cae bajo la providencia no sólo en cuanto está ordenado a otro, sino también como algo a lo que otro está ordenado. Pero aquello que se sale del recto orden cae bajo la providencia sólo en cuanto se ordena a otro, y no en cuanto otro se ordena a ello. Como el acto de la facultad generativa, por la que el hombre engendra

illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua vel remota respectu principii et finis: unde incorruptibilia sicut habent esse indeficiens ita numquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem, sicut sunt corpora caelestia quorum motus numquam a cursu naturali exorbitant; in corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae. Unde Philosophus in XI Metaphysicae dicit quod in ordine universi substantiae incorruptibiles similantur liberis in domo qui semper operantur ad bonum domus, sed corpora corruptibilia comparantur servis et animalibus in domo quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum; et propter hoc etiam Avicenna dicit quod ultra orbem lunae non est malum sed solum in his inferioribus.

Nec tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest providentiae, uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur, alio modo sicut quod ad alterum ordinatur; in ordine autem eorum quae sunt ad finem omnia intermedia sunt fines et ad finem, ut dicitur in II Physicorum et V Metaphysicae. Et ideo quicquid est in recto ordine providentiae cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non quod aliquid ordinetur ad ipsum. Sicut actus virtutis generativae qua homo generat hominem

[82] *Metaph.* XI (= XII) 12 (BK 1075a19).

[83] *Metaph.* IX c.6 (f.106[va]). El texto de la edición afirma lo contrario y debe corregirse según el ms. latino 4428, f.73[va]: *Omnes causae mali no inveniuntur nisi in his quae sunt sub circulo lunae.*

[84] 5 (BK 194b35).

[85] 2 (BK 1013a35).

a un hombre perfecto en la naturaleza, está ordenado por Dios a algo, esto es, a la forma humana, y al cual algo está ordenado, esto es, la facultad generativa. Pero el acto defectuoso, por el que algunas veces se engendran monstruos en la naturaleza, está ordenado por Dios a alguna utilidad. Y, sin embargo, no hay ninguna cosa que se ordene a él, ya que acontece por defecto de alguna causa. Y con respecto al primer caso se habla de providencia de aprobación, mientras que con respecto al segundo se habla de providencia de concesión, y de estos dos modos de providencia habla Juan Damasceno en el libro II[86].

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que algunos[87] atribuyeron el referido modo de providencia a las especies de las cosas naturales solamente, y no a las cosas singulares, a no ser en cuanto participan en la naturaleza común. Porque ellos opinaban que Dios no conoce los singulares[88]. Decían, en efecto, que Dios ordenó la naturaleza de una especie de tal manera que de la virtud que brota de la especie debería seguirse una determinada acción. Y que si alguna vez fallara, se ordenase a una determinada utilidad, como la corrupción de uno se ordena a la generación de otro[89]. Pero no ordenó esta virtud particular a este acto particular, ni este particular defecto a una utilidad particular. Nosotros, sin embargo, decimos que Dios conoce todos los particulares perfectamente. Y, por eso, afirmamos el referido orden de la providencia en los singulares también en cuanto son singulares.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La argumentación vale para la providencia de aprobación. Y, en este sentido, nada es provisto por Dios sino lo que de alguna manera él hace. Por tanto, el mal, que no viene de Dios, no cae bajo la providencia de aprobación, sino bajo la de concesión solamente.

perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficiens quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur: incidit enim ex defectu alicuius causae. Et respectu primi est providentia approbationis, respectu autem secundi est providentia concessionis, quos duos modos providentiae Damascenus ponit in II libro.

Sciendum tamen quod quidam praedictum providentiae modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia nisi in quantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia: dicebant enim quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinavit ut ex virtute quae consequitur speciem talis actio consequi deberet et, si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc particularem actum ordinavit nec hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus, et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus etiam in quantum singularia sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de providentia approbationis: sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis sed concessionis tantum.

---

[86] *De fide* II c.29 (ML 94, 965A; Bt. 157).
[87] Cf. a.3.
[88] Cf. *De verit.* q.2 a.7.
[89] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I 7 (318a23) como se dice en *De malo* q.1 a.1 obi.16.

2. Aunque los movimientos contrarios no sean de un solo orden especial, son, sin embargo, de un solo orden general. Igual que los diversos órdenes de las diversas obras de arte que se ordenan en un solo orden en una sola ciudad.

3. Aunque el mal, en cuanto procede de un agente propio, esté desordenado y se defina, por eso, como privación de orden, nada impide, no obstante, que esté ordenado por un agente superior. Y, de este modo, cae bajo la providencia.

4. Un [gobernador] prudente permite algún pequeño mal para no impedir un gran bien. Ahora bien, cualquier bien particular es pequeño con respecto a un bien de naturaleza universal. Por otra parte, no se podría impedir el mal que proviene de algunas cosas sin destruir su naturaleza, cuya condición es de fallar o no fallar. Y que dañando a alguna cosa en particular, añade, sin embargo, una cierta pulcritud al universo. Y, por eso, Dios, que es [un gobernante] prudentísimo, no prohíbe con su providencia el mal, sino que permite que cada cual se comporte como su naturaleza lo requiere. Como afirma Dionisio en el capítulo IV *De divinis nominibus*[90], a la providencia corresponde no perder, sino salvar la naturaleza.

5. Hay algunos bienes que no pueden salir más que de ciertos males. Como el bien de la paciencia que no puede proceder más que del mal de la persecución, y el bien de la penitencia que procede del mal de la culpa. Y esto no impide la inferioridad del mal con respecto al bien, porque tales bienes no provienen del mal como de una causa esencial, sino como causa accidental y materialmente.

6. Lo que es producido es necesario que tenga, según su propio ser, la forma del productor. Porque la producción de la cosa termina en el ser de la cosa. Por eso no puede ser malo lo que ha sido producido por

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis, sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum quae ordinantur in uno ordine civitatis unius.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis malum secundum quod exit ab agente proprio sit inordinatum et ex hoc per privationem ordinis diffiniatur, tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur, et sic sub providentia cadit.

4. Ad quartum dicendum quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum, quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis; non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit nisi natura eorum tolleretur quae talis est ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert et tamen in universo quandam pulchritudinem addit; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, providentiae non est naturam perdere sed salvare.

5. Ad quintum dicendum quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur et bonum poenitentiae ex malo culpae: nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni, quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se sed quasi per accidens et materialiter.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod producitur oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis, quia productio rei terminatur ad esse rei: unde non

[90] Par. 33 (MG 3,733B; Dion. 312).

un productor bueno. Pero la providencia ordena la cosa al fin. Ahora bien, el orden al fin sigue al ser de la cosa. Por eso, no es imposible que un mal sea ordenado al bien por un bien, pero es imposible que algo sea ordenado al mal por un bien. Porque como la bondad del productor comunica la forma de bondad en las cosas producidas, así la bondad del provisor comunica el orden al bien en las cosas provistas.

7. Los efectos que se dan en estas realidades inferiores pueden ser considerados de dos modos. Uno, en orden a las causas próximas, y de este modo suceden muchas cosas casualmente. Otro, en orden a la causa primera, y de este modo no sucede ninguna cosa de modo casual en el mundo. Pero de aquí no se sigue que todas las cosas sucedan de un modo necesario. Porque los efectos no siguen en la necesidad y en la contingencia a las causas primeras, sino a las segundas.

8. Las cosas que acaecen por necesidad de la materia siguen a las naturalezas ordenadas al fin. Y, en este sentido, pueden caer también bajo la providencia. Lo cual no sucedería si todas las cosas aconteciesen por necesidad de la materia.

9. El mal es contrario al bien. Ahora bien, ninguna cosa conduce de suyo a su contraria, sino que una cosa lleva a su contraria a una semejanza de sí misma. Como, por ejemplo, lo caliente no conduce una cosa a lo frío, si no es de modo accidental, sino que más bien al frío se lo conduce a lo cálido a través de lo cálido. De modo semejante, tampoco ningún bien ordena una cosa al mal, sino que más bien la ordena al bien.

10. Hacer el mal, como consta por lo dicho, de ninguna manera conviene a los buenos. Por eso, hacer el mal en función del bien es vituperable en el hombre y no puede atribuírsele a Dios. Pero ordenar el mal hacia el bien no contraría a la bondad de nadie. Por eso, permitir el mal en vistas del bien que se puede sacar de él se le atribuye a Dios.

potest esse malum quod a bono auctore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum a bono ordinari in bonum, sed impossibile est a bono aliquid ordinari in malum: sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

7. Ad septimum dicendum quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas, et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam, et sic nihil casu accidit in mundo. Nec tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequuntur in necessitate et contingentia causas primas sed proximas.

8. Ad octavum dicendum quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa etiam sub providentia cadere possunt, quod non esset si omnia ex materiae necessitate contingerent.

9. Ad nonum dicendum quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium contrarium sibi inducit ad sibi simile, sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur; similiter etiam nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bona.

10. Ad decimum dicendum quod facere malum, ut ex dictis patet, nullo modo bonis competit, unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariarur bonitati alicuius, et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur.

Artículo 5

¿Son regidos los actos humanos por la providencia?[91]

Parece que no.

Argumentos. 1. Como dice Juan Damasceno en el libro II[92], *las cosas que hay en nosotros no están sometidas a la providencia, sino a nuestro libre albedrío.* Pero son actos humanos los que hay en nosotros. Luego estos actos no caen bajo la providencia divina.

2. Cuanto más nobles son las cosas que están sometidas a la providencia, tanto más digno es el modo de proveerlas. Pero el hombre es más noble que las creaturas insensibles, que siempre siguen su curso y raramente se desvían del recto orden. Los actos de los hombres, sin embargo, frecuentemente se desvían del recto orden. Luego los actos humanos no están regidos por la divina providencia.

3. El mal de la culpa es sumamente detestable para Dios. Pero ningún ser providente permite lo que a él le desagrada sumamente en función de otra cosa. Porque de esa manera la ausencia de esa cosa le desagradaría más. Luego, puesto que Dios permite en los actos humanos el mal de la culpa, parece que los actos humanos no están regidos por la divina providencia.

4. Aquello que se abandona a sí mismo no está gobernado por la providencia. Pero Dios abandonó al hombre *en manos de su propio albedrío*, como se dice en Eclo 17 [más bien 15,14]. Luego los actos humanos no se rigen por la providencia.

5. En Ecl 9,11 se dice: *He observado que no depende el correr de la agilidad ni la batalla de la valentía, sino que siempre se tercia la ocasión y la suerte.* Aquí se habla de los actos humanos. Luego parece que los actos humanos son conducidos por el acaso y no son gobernados por la providencia.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum humani actus providentia regantur. Et videtur quod non quia, ut dicit Damascenus in II libro «quae in nobis sunt non providentiae sunt sed nostri liberi arbitrii»; sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis; ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora tanto digniori modo providentur; sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent nec excidunt a recto ordine nisi raro, hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant; ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Praeterea, malum culpae maxime est odibile Deo; sed nullus providens illud quod ei maxime displicet permittit propter aliquid aliud, quia sic absentia illius alterius magis ei displiceret; ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpae accidere, videtur quod humani actus providentia eius non regantur.

4. Praeterea, illud quod dimittitur [sibi] non gubernatur providentia; sed Deus dimisit hominem «in manu consilii sui», ut dicitur Eccli. XVII [rectius 15,14]; ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Praeterea, Eccl. IX dicitur: «Vidi nec velocium esse cursum nec fortium bellum sed tempus casumque in omnibus», et loquitur de actibus humanis: ergo videtur quod humani actus casu agitentur et non gubernentur providentia.

---

[91] Lugares paralelos: véase más arriba en a.3.

[92] *De fide* II c.29 (MG 94,964C; Bet 157).

6. En las cosas que son regidas por la providencia, a diversas cosas se les atribuyen diversas cualidades. Pero en las realidades humanas acaecen las mismas cosas a los buenos y a los malos: *Una misma suerte toca a todos, al inocente y al culpable* (Ecl 9,2). Luego las cosas humanas no se rigen por la providencia.

POR EL CONTRARIO. 1. En Mt 10,30 se dice: *Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados.* Luego hasta lo más mínimo en los actos humanos está ordenado por la providencia.

2. Castigar, premiar y poner preceptos son actos de providencia. Porque, a través de estos actos, cualquiera que sea provisor gobierna a sus súbditos. Pero Dios ejecuta todas estas cosas con respecto a los actos humanos. Luego todos los actos humanos están sometidos a la divina providencia.

RESPUESTA. Como se ha dicho antes (a.4), cuanto más cerca está una cosa del primer principio, con tanta mayor nobleza se la coloca en el orden de la providencia. Ahora bien, entre todas las cosas que existen, las sustancias espirituales son las que más se acercan al primer principio. Por eso se dice de ellas que están selladas con su imagen[93]. Y, por eso, de la divina providencia no sólo consiguen el ser provistas, sino también el que ellas provean. Y ésta es la causa por la que dichas sustancias gozan de la facultad de elección en sus actos, y no así las demás criaturas, que son solamente provistas y no providentes. Ahora bien, puesto que la providencia considera el orden al fin, es necesario que se realice según la regla del fin. Y, puesto que el primer providente es él mismo el fin de su providencia, lleva consigo adjunta la regla de la providencia. Por tanto, es imposible que de parte de él pueda ocurrir ningún fallo en las cosas provistas por él. Y, así, no puede haber en ellas ningún fallo más que por parte de las mismas cosas provistas. Pero las criaturas, a las que

6. Praeterea, in his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur: sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt. Eccl. IX: «Universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo»; ergo res humanae providentia non reguntur.

SED CONTRA Matth. X dicitur: «Vestri autem capilli omnes numerati sunt»; ergo etiam minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

2. Praeterea, punire et praemiare et praecepta dare sunt providentiae actus quia per huiusmodi quilibet provisor suos subditos gubernat sed Deus haec omnia circa humanos actus agit; ergo omnes humani actus divinae providentiae subduntur.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur; inter omnia vero alia spiritualcs substantiae magis primo principio appropinquant, unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa sed etiam quod provideant, et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum non autem providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: et quia primus providens ipsemet est suae providentiae finis, habet regulam providentiae sibi coniunctam, unde impossibile est

[93] Gén 1,26.

es comunicada la providencia, no son los fines de su providencia, sino que se ordenan a otro fin, esto es, a Dios. Por eso, es necesario que reciban la rectitud de su providencia de la regla divina. De aquí se deduce que puede suceder algún defecto en su providencia no solamente por parte de las cosas provistas, sino también por parte de los providentes. Pero cuanto más se adhiere una cosa a la regla del primer providente, tanto más firme es la rectitud de su providencia. Así pues, puesto que estas criaturas pueden fallar en sus actos y ellas mismas son causas de sus actos, su fallo puede tener carácter de culpa, lo cual no se podía dar en los defectos de las otras criaturas. Y como estas criaturas espirituales son incorruptibles asimismo en lo que toca a los individuos, también estos individuos son provistos por sí mismos. Y, por eso, los defectos que se verifican en ellos se ordenan a la pena o al premio en lo que a ellos compete, y no sólo en cuanto se ordenan a otras cosas.

Y entre estas criaturas se encuentra el hombre, porque su forma, esto es, el alma, es una criatura espiritual, de la cual proviene la raíz de los actos humanos y por la cual también el cuerpo del hombre está ordenado a la inmortalidad. Por eso los actos humanos caen bajo la divina providencia de tal manera que los hombres mismos son provisores de sus actos. Y sus defectos están ordenados según lo que a ellos compete y no sólo según lo que compete a otras cosas. Así, el pecado del hombre está ordenado por Dios a su propio bien. Por ejemplo, cuando resurgiendo del pecado se torna más humilde o, al menos, percibe el bien que se verifica en él por la divina justicia al ser castigado por su pecado. Pero los defectos que acontecen en las criaturas sensibles están ordenados solamente a lo que compete a los otros, como la corrupción de este fuego se ordena a la generación de aquel aire. Por eso, para designar el modo

ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso, et sic non est defectus in eis nisi ex parte provisorum; sed creaturae quibus providentia est communicata non sunt fines suae providentiae sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum, unde oportet quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiantur, et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum sed etiam ex parte providentium: secundum tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae eius. Quia igitur huiusmodi creaturae deficere possunt in suis actibus et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum; quia vero huiusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt etiam secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa, et ideo defectus qui in eis contingunt ordinantur in poenam vel praemium secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur.

Et inter has creaturas est homo quia eius forma, scilicet anima, es spiritualis creatura a qua est radix humanorum actuum et a qua etian corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod et ipsi provisores sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis, sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur, vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam iustitiam dum pro peccato punitur. Sed defectus in creaturis sensibilibus contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum

especial de la providencia por la que Dios gobierna los actos humanos, dice el libro de la Sab 12,18: *Nos gobiernas con extremada indulgencia.*

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las palabras de Juan Damasceno no han de entenderse en el sentido de que todo lo que hay en nosotros, es decir, en nuestra elección, está excluido de la divina providencia, sino en el sentido de que no está determinado a una sola cosa, como las cosas que no están dotadas de libre albedrío.

2. A las cosas naturales insensibles las provee solo Dios. Y, por eso, no se pueden dar en ellas defectos por parte del providente, sino solamente por parte de las cosas provistas. Ahora bien, los actos humanos pueden ser defectuosos por parte de la providencia humana. Y es por eso por lo que se encuentran más defectos y desviaciones en los actos humanos que en los actos naturales. Y, no obstante, el hecho de que el hombre tenga providencia de sus actos pertenece a su dignidad. Por tanto, la multiplicidad de defectos no impide que el hombre tenga un grado más noble dentro de la providencia.

3. Dios ama más lo que es mejor. Y, por tanto, quiere más la presencia de un bien mayor que la ausencia de un mal menor. Porque también la ausencia del mal es un cierto bien. Por tanto, para obtener mayores bienes permite que algunos caigan también en el mal de la culpa, que es la clase de mal máximamente detestable para él, aunque alguno le sea más detestable que otro. Y, de esta manera, para curar uno algunas veces permite caer en otro.

4. Dios dejó al hombre en manos de su libre albedrío en cuanto le constituyó provisor de sus propios actos. Pero la providencia del hombre acerca de sus propios actos no excluye de ellos la divina providencia, como tampoco las energías activas de las criaturas excluyen la virtud activa de Dios.

hunc specialem providentiae modum quo Deus humanos actus gubernat, dicitur Sap. XII: «Cum reverentia disponis nos».

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnino ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

2. Ad secundum dicendum quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo, et ideo non potest ibi accidere defectus ex parte providentis sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiae humanae, et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in actibus naturalibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum ad nobilitatem eius pertinet, unde muitiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub providentia teneat.

3. Ad tertium dicendum quod Deus plus amat quod magis bonum est, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali quia et absentia mali quoddam bonum est; et ideo ad hoc ut aliqua bona maiora eliciantur permittit aliquos etiam in mala culpae cadere, quae maxime secundum genus sunt ei odibilia quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

4. Ad quartum dicendum quod Deus permisit hominem in manu consilii sui in quantum constituit eum propriorum actuum provisorem; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

5. Aunque sean muchas las cosas que ocurren casualmente en los actos humanos si se tienen en cuenta las causas inferiores, nada, sin embargo, sucede casualmente si se considera la divina providencia, que está por encima de todas ellas. Incluso el hecho de que acontezcan en los actos humanos tantas cosas contrarias a las que deberían suceder, como se ve en la consideración de las causas inferiores, viene a demostrar que los actos humanos están gobernados por la divina providencia, gracias a la cual sucede que frecuentemente los más poderosos sucumben. Esto demuestra que hay que atribuir la victoria más a la divina providencia que a la fuerza humana. Y de modo parecido en otras cosas.

6. Aunque a nosotros nos parezca que todas las cosas suceden igualmente a los buenos y a los malos, dado que nosotros desconocemos la causa por la que la divina providencia cuida de cada cosa en particular, no cabe duda, sin embargo, de que en todas las cosas buenas y malas que suceden, tanto a los buenos como a los malos, existe una recta razón según la cual la divina providencia ordena todo. Y porque la ignoramos nos parece a nosotros que esas cosas suceden de una manera desordenada e irracional. Como si alguien pensase, entrando en el taller de un artesano, que los instrumentos de trabajo están inútilmente multiplicados por desconocer el uso de cada uno de ellos, mientras que la multiplicación le parecería razonable a quien conoce ese oficio.

Artículo 6

¿Están sometidos a la divina providencia los animales y sus actos?[94]

Parece que no.

Argumentos. 1. En 1 Cor 9,9 se dice que *Dios no se preocupa de los bueyes*. Luego, por la misma razón, tampoco de otros animales.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis multa in humanis actibus casu eveniant si considerentur inferiores causae, nihil tamen casu evenit si consideretur divina providentia quae omnibus praeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt ostenditur enim per hoc quod victoria magis est ex divina providentia quam humana virtute; et similiter est in aliis.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis videatar nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset, non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quae eveniunt sive bonis sive malis sit recta ratio secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant, sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata si nesciret rationem atendi unoquoque, quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili esse apparet ei qui virtutem artis intuetur.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae sabdantur. Et videtur quod non quia I Cor. IX dicitur quod «non est Deo cura de bobus»: ergo nec de aliis brutis eadem ratione.

---

[94] Lugares paralelos: véase más arriba a.3.

2. Se dice en Hab 1,14: *¿Tratas acaso a los hombres como a los peces del mar?* Y éstas son palabras del profeta que se pregunta por el desorden que parece tener lugar en los actos humanos. Luego parece que los actos de las criaturas irracionales no están gobernados por la divina providencia.

3. Si el hombre fuese castigado sin culpa y la pena no redundase en su bien, no parecería que las cosas humanas están gobernadas por la providencia. Pero en los animales irracionales no hay culpa, ni el hecho de que algunas veces se les mata se ordena a su bien, ya que para ellos no hay premio después de la muerte. Luego su vida no se rige por la providencia.

4. Nada hay regido por la divina providencia que no esté ordenado al fin al que ella misma tiende y que no es otro que Dios mismo. Pero los animales no pueden llegar a la participación de Dios, ya que no son capaces de la bienaventuranza. Luego parece que no están gobernados por la divina providencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Mt 10,29: *Ni siquiera un pájaro cae a tierra sin permiso de vuestro Padre.*

2. Los animales tienen mayor dignidad que las otras creaturas insensibles. Pero las otras criaturas caen bajo la divina providencia, y también todos sus actos. Luego con mayor razón los animales.

RESPUESTA. Hay que decir que a propósito de esto ha habido un doble error. Algunos[95] dijeron que los animales no son gobernados por la providencia más que en cuanto participan de la naturaleza de la especie, la cual está provista y ordenada por Dios. Y a este tipo de providencia atribuyen todo lo que en la Sagrada Escritura se encuentra

2. Praeterea, Hab. I dicitur: «Numquid facies homines sicut pisces maris?», et sunt verba prophetae conquerentis de perturbatione ordinis quae videtur in hamanis actibus accidere: ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernentur.

3. Praeterea, si homo sine culpa puniretur et poena in eius bonum non cederet, non videretur quod res humanae providentia gubernarentur; sed in brutis animalibus non est culpa, nec hoc quod quandoque occiduntur in eorum bonum ordinatur quia nullum est eis praemium post mortem; ergo eorum vita providentia non regitur.

4. Praeterea, nihil regitur divina providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipsa intendit qui non est aliud quam ipse Deus; sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei cum non sunt capacia beatitudinis; ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. X,29 quod «unus ex passeribus non cadit in terram sine Patre caelesti».

2. Practerea, bruta animalia sunt digniora aliis insensibilibus creaturis; sed aliae creaturae cadunt sub divina providentia, et etiam omnes actus ipsarum; ergo et multo magis bruta.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc duplex fuit error. Quidam enim dixerunt quod animalia bruta non gubernantur providentia nisi in quantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata, et ad hunc providentiae modum referunt omnia quae in sacra Scriptura inveniantur quae videntur importare providentiam Dei

[95] M. MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* III c.18 según SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.22 a.2.

referido a la providencia de Dios sobre los animales. Por ejemplo, el texto de Sal 147,9: *Que da su alimento al ganado y a las crías,* etc. Y también el de Sal 104,21: *Los cachorros de los leones rugen,* etc., y otras citas parecidas. Pero este error atribuye a Dios la máxima imperfección. De hecho, no se puede aceptar que Dios conozca los actos singulares de los animales y no los ordene, siendo como es el sumo bien, por lo que difunde su bondad a todas las cosas. Por tanto, este error o deroga la ciencia divina sustrayendo de ella el conocimiento de los particulares o deroga la bondad divina sustrayéndole el orden de los particulares en cuanto son particulares. Por eso, otros [96] dijeron que también los actos de los animales caen bajo la providencia del mismo modo que los actos de las criaturas racionales. De tal manera que ningún mal les puede acontecer sin que esté ordenado a su bien. Pero también esto está alejado de lo razonable, porque no se le debe premio o castigo sino a quien goza de libre albedrío. Por tanto, hay que decir que los animales y todos sus actos, también en particular, caen bajo la divina providencia no del mismo modo que los hombres y sus actos. Porque acerca de los hombres, también en particular, se da la providencia por ellos mismos, pero cada uno de los animales son provistos en función de otro, como se dijo (a.3) también de las otras criaturas corruptibles. Por tanto, el mal que acaece en el animal no está ordenado a su bien, sino al bien de otro. Como, por ejemplo, la muerte del asno está ordenada al bien del león o del lobo. Pero la muerte del hombre producida por las garras del león no sólo se ordena al león, sino principalmente a su pena o al aumento de méritos, que crecen con la paciencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Apóstol no pretende excluir en general a los animales del cuidado divino, sino que intenta decir que Dios no cuida de los animales de modo que ponga la ley al hombre

circa bruta, sicut illud: «Qui dat iumentis escam ipsorum et pullis», etc., et iterum: «Catuli leonum rugientes», etc., et multa huiusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo attribuit: non enim potest esse quod sciat singulares actus brutorum animalium et eos non ordinet; cum sit summe bonus et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens; unde praedictus error vel derogat divinae scientiae subtrahens ei particularium cognitionem, vel divinae bonitati subtrahens ei ordinationem particularium in quantum sunt particularia. Unde alii dixerunt quod etiam brutorum actus sub providentia cadant et eodem modo quo actus rationabilium, ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quin ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc est longe etiam a ratione: non enim debetur praemium vel poena nisi ei qui liberum arbitrium habet. Et ideo dicendum est quod bruta et omnes eorum actus etiam in singulari sub divina providentia cadunt, non tamen eodem modo quo homines et eorum actus, quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se, sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est: et ideo malum quod in bruto accidit non ordinatur in bonum eius sed in bonum alterius, sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi; sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur sed principalius ad poenam eius vel ad augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

1. Ad primum igitur dicendum quod Apostolus non intendit universaliter bruta a cura divina removere, sed intendit dicere quod Deus non hoc modo curat de brutis

[96] La opinión cuarta referida por M. MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* III c.18.

en provecho de los animales, es decir, para que les beneficie a ellos o para que se abstenga de matarles. Porque los animales han sido creados para el uso de los hombres. Por tanto, no han sido provistos por ellos mismos, sino en beneficio del hombre.

2. Dios ha puesto un orden en los peces y en los animales de modo que los más fuertes dominen a los más débiles sin consideración de méritos y de deméritos, sino solamente del bien de la naturaleza. Y, por eso, el profeta se pregunta si también las cosas humanas se gobiernan de este modo. Lo cual es improcedente.

3. Para las cosas humanas se requiere un orden de providencia distinto al de los animales. Por tanto, si en las cosas humanas existiese solamente el orden que rige para los animales, las cosas humanas parecerían privadas de providencia. Sin embargo, aquel orden es suficiente para la providencia de los animales.

4. Dios mismo es el fin de todas las criaturas, aunque de diverso modo. Porque de algunas creaturas se dice fin en cuanto esas criaturas participan algo de la semejanza de Dios, y esto es común a todas ellas. Pero de otras creaturas es fin de tal modo que esas mismas criaturas alcancen al mismo Dios a través de su actuación. Y esto es exclusivo de las criaturas racionales, que pueden conocer y amar a Dios, en el cual consiste su felicidad.

Artículo 7

¿Están regidos los pecadores por la divina providencia?[97]

Parece que no.

Argumentos. 1. Todo aquello que se abandona a sí mismo no es gobernado. Pero los hombres malos están abandonados a sí mismos,

quod propter bruta homini legem det, ut scilicet eis beneficiat vel ab eorum occisione abstineat, quia bruta in usum hominum facta sunt, unde non sunt propter se provisa sed propter hominem.

2. Ad secundum dicendum quod in piscibus et in brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subiciant absque alicuius meriti vel demeriti consideratione sed solummodo ad conservationem boni naturae: et ideo admiratur propheta si hoc modo etiam res humanae gubernentur, quod est inconveniens.

3. Ad tertium dicendum quod in rebus humanis alius ordo requiritur providentiae quam in brutis, unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur in humanis rebus esset, res humanae improvisae viderentur: sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

4. Ad quartum dicendum quod omnium creaturarum ipse Deus est finis sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine, et hoc est commune omnibus creaturis; quarundam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae perfingunt ad ipsum Deum per suam operationem, et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare in quo earum beatitudo consistit.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum peccatores divina providentia regantur. Et videtur quod non quia illud quod sibi relinquitur non gubernatur; sed mali sibi relinquuntur, Psal.:

[97] Lugares paralelos: véase más arriba a.3.

como dice Sal 81,13: *Los entregué a su corazón obstinado para que siguieran sus antojos.* Luego los hombres malos no son gobernados por la providencia.

2. Pertenece a la providencia con la que Dios gobierna a los hombres el confiarlos a la custodia de los ángeles. Pero los ángeles custodios alguna vez abandonaron a los hombres, por cuya voz se dice en Jer 52 [más bien 51,9]: *Hemos curado a Babilonia, pero no ha sanado. Abandonémosla.* Luego los malvados no son gobernados por la providencia.

3. Lo que se da a los buenos como premio no conviene a los malos. Pero se promete a los buenos como premio que serán gobernados por Dios, como se dice en Sal 34,16: *Los ojos del Señor están sobre los justos.* Luego...

POR EL CONTRARIO, nadie castiga justamente a quienes no están sometidos a su gobierno. Pero Dios castiga justamente a los malos por las cosas en que pecan. Luego están sometidos a su régimen.

RESPUESTA. Hay que decir que la providencia divina se extiende a los hombres de dos modos. Uno, en cuanto ellos mismos son provistos. Otro, en cuanto ellos se tornan providentes. Ahora bien, los hombres son considerados malos o buenos por el hecho de fallar o guardar la rectitud en lo de ser providentes. En cuanto son provistos, Dios les ofrece bienes y males. Y en cuanto se comportan diversamente en el proveer, Dios les provee a ellos diversamente. De hecho, si siguen el recto orden en el proveer, también la divina providencia guarda en ellos el orden congruente con la dignidad humana, esto es, que no les ocurra nada que no sea para su bien y que todo lo que les suceda les haga avanzar hacia el bien, según lo que se dice en Rom 8,28: *En todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman.* Pero si en el proveer no guardan el orden congruente con la criatura racional, sino que se proveen según el modo de los anima-

«Dimisit eos secundum desideria cordis eorum, ibunt», etc.; ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat pertinet quod eis angelorum custodiam adhibet; sed angeli custodientes quandoque homines derelinquunt, ex quorum voce dicitur Jer. LII [rectius 51,9]: «Curavimus Babylonem et non est curata, derelinquamus ergo eam»; ergo et mali divina providentia non gubernantur.

3. Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis; sed hoc in praemium bonis repromittitur quod a Deo gubernentur, Psal.: «Oculi Domini super iustos»; ergo, etc.

SED CONTRA, nullus punit iuste eos qui non sunt de suo regimine; sed Deus iuste punit malos pro his in quibus peccant; ergo eius ipsi regimini subduntur.

RESPONSIO. Dicendum quod providentia divina se extendit ad homines dupliciter: uno modo in quantum ipsi providentur, alio modo in quantum providentes fiunt. Ex hoc autem quod in providendo deficiunt vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur, eis a Deo bona vel mala praestantur: et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis. Si enim rectum ordinem in providendo servent, et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut scilicet nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat, et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant, secundum id quod dicitur Rom. VIII: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum». Si autem in providendo ordinem non servent qui congruit rationali creaturae se provideant secundum modum animalium brutorum, et

les, también la providencia divina les conducirá a ellos según el orden debido a los animales, de tal manera que lo que en ellos es bueno o malo no se ordene para su propio bien, sino para el bien de los otros, según lo que se dice en Sal 149,13: *El hombre no comprende en la opulencia, es como las bestias que enmudecen*. De aquí se deduce que la providencia divina gobierna de un modo más elevado a los buenos que a los malos. Porque los malos, cuando se desvían del único orden de la providencia, que consiste en hacer la voluntad de Dios, vienen a caer en otro orden, de modo que se cumpla la voluntad divina sobre ellos. Pero los buenos se encuentran en el recto orden de la providencia en los dos aspectos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Que Dios abandona a los malos no quiere decir que se queden totalmente desprovistos de su providencia, sino que no ordena sus actos hacia su promoción. Y muy especialmente en el caso de los réprobos.

2. Los ángeles destinados a la custodia de los hombres no abandonan nunca totalmente al hombre, sino que se dice que le abandonan en cuanto, por justo juicio de Dios, permiten que el hombre caiga en la culpa o en la pena.

3. A los buenos se les promete un especial modo de providencia como premio. Y éste no compete a los malos, como se ha dicho ya.

ARTÍCULO 8

¿Están gobernadas todas las criaturas corporales por la divina providencia a través de la criatura angélica? [98]

Parece que no.

ARGUMENTOS. 1. Se dice en Job 34,13: *¿Quién le ha encomendado a él la tierra, quién le ha confiado a él el universo?* Acerca de lo cual

divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit, ut scilicet ea quae in eis bona vel mala sunt non ordinentur in eorum bonun proprium sed in bonum aliorum, secundum id quod in Psal. dicitur: «Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus», etc. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis voluntas divina fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sunt ab eius providentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem, et praecipue quantum ad reprobos.

2. Ad secundum dicendum quod angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, numquam totaliter hominem dimittunt, sed dicuntur eum dimittere in quantum ex iusto Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

3. Ad tertium dicendum quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium, et hic non competit malis, ut dictum est.

ARTICULUS OCTAVUS

Octavo quaeritur utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia mediante creatura angelica. Et videtur quod non quia dicitur Iob XXXIV: «Quem

[98] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.110 a.1; *Cont. Gent.* III c.78; *Comp. theol.* c.124.

escribe San Gregorio[99]: *Rige por sí mismo el mundo quien por sí mismo lo creó.* Luego Dios no gobierna la criatura corporal mediante la espiritual.

2. Juan Damasceno dice en el libro II[100]: *No es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro el gobernador.* Pero solo Dios es el único hacedor inmediato de las criaturas corporales. Luego él es el que gobierna sin intermediarios las criaturas corporales.

3. Hugo de San Víctor dice en su libro *De sacramentis*[101] que la divina providencia es su predestinación, que es suma sabiduría y suma bondad. Pero el sumo bien o la suma sabiduría no se le comunica a ninguna criatura. Luego tampoco la providencia. Luego Dios no provee a las criaturas corporales a través de las espirituales.

4. Según esto, las criaturas corporales están regidas por la providencia en cuanto se ordenan al fin. Pero los cuerpos se ordenan al fin a través de las operaciones naturales, que siguen a las naturalezas de los mismos. Luego, puesto que las naturalezas de los cuerpos naturales no han sido determinadas por las criaturas espirituales, sino inmediatamente por Dios, parece que no deban ser regidas mediante las sustancias espirituales.

5. Agustín en el libro VIII *Super Genesim ad litteram*[102] distingue una doble operación de la providencia. Una de ellas es la natural, otra la voluntaria. Y dice que *la natural es la que da incremento a los árboles y a las hierbas, mientras que la voluntaria es la que se realiza a través de la actuación de los ángeles y de los hombres.* De esta manera aparece claro que todas las criaturas corporales son regidas por la operación natural de la providencia. Luego no son gobernadas a través de los ángeles. Porque si fuese así sería una operación voluntaria.

constituit alium super terram aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?», super quo dicit Gregorius «Mundum quippe per se ipsum regit qui per se ipsum condidit»: ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Praeterea, Damascenus dicit in II libro quod «non est con veniens alium esse factorem et gubernatorem»; sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate; ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Praeferea, Hugo de Sancto Victore dicit in libro De sacramentis quod divina providentia est eius praedestinatio, quae est summa sapientia et summa bonitas; sed summum bonum sive summa sapientia nulli creaturae comrnunicatur; ergo nec providentia: non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

4. Praeterea, secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia quod ordinantur in finem; sed corpora ordinantur in finem per suas operationes naturales, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum; cum igitur a spiritualibus creaturis non sunt naturae determinatae naturalium corporum sed immediate a Deo, videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Praeferea, Augustinus VIII Super Genesim ad litteram distinguit duplicem operationem providentiae, quarum una est naturalis, alia voluntaria, et dicit quod «naturalis est quae lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero quae est per angelorum opera et hominum»; et sic patet quod omnia corporalia naturali providentiae operatione reguntur; non ergo gubernantur mediantibus angelis quia sic esset operatio voluntaria.

---

[99] *Moral.* XXIV c.20 (ML 76,314B). Al pie de la letra: *Glossa ordin.* sobre Job 34,13.
[100] Como arriba a.3 nota 58.
[101] I p II 9 (ML 176,210).
[102] C.9 (ML 34,379).

6. Lo que se atribuye a alguno por razón de su dignidad, no le conviene a otro que no tenga semejante dignidad. Pero, como dice Jerónimo [103]: *Es tan grande la dignidad de las almas que cada una de ellas tiene asignado un ángel para su custodia.* Ahora bien, esta dignidad no se encuentra en las criaturas corporales. Luego no están encomendadas a la providencia y al gobierno de los ángeles.

7. Los efectos y los recorridos asignados a las criaturas corporales frecuentemente se ven interrumpidos. Pero esto no sucedería si fuesen gobernadas mediante los ángeles. Porque estos defectos acaecerían o queriéndolo ellos, lo cual es imposible por haber sido creados para lo contrario, o sea, para gobernar la naturaleza en conformidad con el orden establecido, o sin quererlo ellos, lo cual también es imposible, porque en ese caso no serían felices si les ocurriese algo en contra de su voluntad. Luego las criaturas corporales no son gobernadas mediante las espirituales.

8. Cuanto más noble y potente sea una causa, tanto más perfecto es el efecto que produce. Ahora bien, las causas inferiores producen tales efectos que pueden permanecer en el ser aunque desaparezca en su operación la causa que los produce. Como, por ejemplo, permanece el cuchillo después de desaparecer la operación del fabricante. Luego con mayor razón podrán subsistir por sí mismos los efectos divinos sin el gobierno de una causa providente. Y, por tanto, no tienen necesidad de ser gobernados por los ángeles.

9. La bondad divina ha creado el universo para la manifestación de sí misma, como se dice en Prov 16,4: *Dios hizo todas las cosas para sí mismo* [104]. Ahora bien, la bondad divina se manifiesta más, como también lo dice Agustín [105], en la diversidad de naturalezas que en la multitud de

6. Praeterea, illud quod auribuitur alicui ratione suae dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet; sed, sicut dicit Jeronymus, «magna est dignitas animarum, quarum unaquacque habet angelum adsui custodiam deputatum»; haec autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur; ergo providentiae et gubernationi angelorum commissa non sunt.

7. Praeterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur; sed hoc non esset si mediantibus angelis gubernarentur quia aut defectus isti acciderent eis volentibus, quod esse non potest cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturam in suo debito ordine, aut accideret eis nolentibus, quod iterum esse non potest quia sic beati non essent si aliquid eis nolentibus accidere; ergo corporales creaturae mediantibus spiritualibus non gubernantur.

8. Praeterea, quanto aliqua causa est nobilior et potentior tanto habet perfectiorem effectum; causae autem inferiores tales effectus producunt qui possunt consevari in esse etiam remota operatione causae producentis, sicut cultellus remota operatione fabri; ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere poterunt absque alicuius causae providentis gubernatione, et ideo non indigent quod per angelos gubernentur.

9. Praeterea, divina bonitas ad sui manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov. XVI: «Universa propter semetipsum operatus est Dominus»; magis autem manifestatur divina bonitas, ut etiam Augustinus dicit, in diversitate

---

[103] *Comm in ev. Matth.* III c.18 (ML 26,135A). Al pie de la letra lo refiere PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* II d.11 c.1.

[104] Ésta es la traducción normal de la Vulgata: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* En las traducciones modernas se le da a la frase un matiz distinto.

[105] *Cont. adv. Leg. et proph.* I c.4 (ML 42,66).

individuos que tienen la misma naturaleza. Y por este motivo no hizo todas las criaturas racionales o existentes por sí mismas, sino que a algunas las ha hecho irracionales y a algunas existentes en otro, como es el caso de los accidentes. Luego parece que para mayor manifestación de sí mismo no solo ha hecho a las criaturas que tienen necesidad del gobierno de otros, sino también a las criaturas que no tienen necesidad de un gobierno ajeno, en cuyo caso se concluye como antes.

10. Hay un doble acto en la criatura: el primero y el segundo [106]. El primero es la forma y el ser que da la forma. De los cuales la *forma* se dice que es lo primero del primero, y el *ser* lo segundo del primero [107]. Mientras que el segundo acto es la operación. Ahora bien, las cosas corpóreas en cuanto al acto primero dependen inmediatamente de Dios. Luego también los actos segundos son causados inmediatamente por Dios. Pero nadie gobierna a otro si de algún modo no es causa de su operación. Luego estas criaturas corporales no están inmediatamente gobernadas por las espirituales.

11. Según la opinión de Agustín [108], Dios creó simultáneamente el mundo perfecto en todas sus partes para que así se manifestase mejor su potencia. Pero, análogamente, más digna de alabanza se mostraría también su providencia si gobernase todas las cosas inmediatamente. Luego no gobierna a las criaturas corporales mediante las espirituales.

12. Hay un doble modo de gobierno. Uno, por influencia de la luz y del conocimiento, como el maestro rige las escuelas y el alcalde la ciudad. Otro, por influencia del movimiento, como el timonel conduce la nave. Pero las creaturas espirituales no gobiernan a las corporales por influencia de conocimiento o de luz, porque estas criaturas no tienen capacidad de conocimiento. Pero tampoco por influencia del movimien-

naturarum quam in numerositate eorum quae eandem naturam habent, et propter hoc non fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes sed quasdam irrationales et quasdam existentes in alio, sicut accidentia; ergo videtur quod ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quae indigent alieno regimine sed etiam aliquas quae nullo regimine indigeant, et sic idem quod prius.

10. Praeterea, duplex est creaturae actus, scilicet primus et secundus: primus autem est forma et esse quod forma dat, quorum forma dicitur primo primus et esse secundo primus, secundus autem actus est operatio; sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo, ergo et actus secundi immediate causantur a Deo; sed nullus gubernat aliquem nisi in quantum est causa operationis eius aliquo modo; ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Praeterea, secundum sententiam Augustini Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum ut in hoc eius potentia magis ostendatur; sed similiter etiam magis commendabilis ostenderetur sua providentia si omnia immediate gubernaret; ergo non gubernat creaturas corporales spiritualibus mediantibus.

12. Praeterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas et rector civitatem, alius per influentiam motus, sicut gubernator navim; sed spirituales creaturae non gubernant corporalia per influentiam cognitionis aut luminis quia haec corporalia non sunt cognitionis receptiva; simimliter nec

---

[106] Cf. *De verit.* q.1 a.10 ad 3.

[107] Dentro de la constitución hilemórfica de los cuerpos se dice que la materia prima recibe en primer lugar la *forma* sustancial, que es la esencia de la cosa. Esta esencia posteriormente recibe la *existencia,* que es el ser concreto.

[108] *De Gen. ad litt.* IV c.33 (ML 34,317).

to, porque es necesario que el movente tenga contacto con el móvil, como se dice en el libro VII *Physicorum*[109]. Pero las sustancias espirituales no están unidas a los cuerpos inferiores. Luego de ningún modo están gobernadas las sustancias corporales por las espirituales.

13. Boecio dice en el libro III *De consolatione*[110]: *Dios dispone todas las cosas por sí solo.* Luego no se disponen las cosas corporales por las espirituales.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice San Gregorio en el libro IV *Dialogorum*[111]: *En este mundo visible nada se puede disponer si no es a través de las creaturas invisibles.*

2. Dice Agustín en el libro III *De Trinitate*[112]: *Todas las cosas corpóreas están regidas, dentro de un orden, por el espíritu de la vida.*

3. Dice Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[113] que Dios *hace algunas cosas por sí mismo, como iluminar las almas y darles la bienaventuranza. Mientras que otras las hace a través de criaturas puestas a su servicio, ordenadas por leyes firmísimas según sus méritos, extendiéndose su providencia divina hasta tener cuidado de los pájaros y hasta la decoración del prado con la hierba e, incluso, hasta el número de nuestros cabellos.* Pero la criatura puesta al servicio de Dios, ordenada con leyes firmísimas, es la criatura angélica. Luego Dios gobierna las cosas corporales a través de ella.

4. A propósito de Núm 22,21: *Se levantó Balaam de madrugada, y aparejó su asna,* etc., dice Orígenes en la Glosa[114]: *El mundo necesita de los ángeles que están por encima de las bestias y gobiernan el nacimiento de los animales, de los arbustos, de las plantaciones y el crecimiento de todo lo demás.*

per influentiam motus quia movens oportet esse coniunctum mobili, ut probatur VII Physicorum, substantiae autem spirituales his inferioribus corporibus non sunt coniunctae; ergo nullo modo corporales substantiae [spiritualibus] mediantibus gubernantur.

13. Praeterea, Boetius dicit in III De consolatione: «Deus per se solum cuncta disponit»: non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in IV Dialogorum: «In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest».

2. Praeterea, Augustinus dicit III De Trinitate: «Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitae reguntur».

3. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum dicit quod Deus «quaedam facit per se ipsum sicut illuminare animas et beatificare eas, alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro mentis ordinatam usque ad passerum administrationem et usque ad feni decorem, usque etiam ad numerum capillorum nostrorum divina providentia pertendente»; sed creatura Deo ministrans integerrimis legibus ordinata est creatura angelica; ergo Deus per eam gubernat corporalia.

4. Praeterea, Num. XXII super illud «Surrexit Balaam mane, et strata», etc., dicit Origenes in Glossa: «Opus est mundo angelis, qui sunt super bestias et praesunt animalium nativitati, virgultorum plantationumque et ceterorum incrementis».

---

[109] 3 (BK 243a3).
[110] Prosa 12 (ML 63,779A).
[111] C.6 (ML 77,329B).
[112] C.4 (ML 42,873).
[113] Q.53 (ML 40,36).
[114] *Ordin.*, ibid., tomada de ORÍGENES, *In Num.* hom. 14 en la traducción de Rufino (MG 12,680B).

5. Dice Hugo de San Víctor[115] que *por el ministerio de los ángeles no solo se rige la vida humana, sino todo lo que se ordena a la vida del hombre.* Pero todas las cosas corporales están ordenadas al hombre. Luego todo se gobierna a través de los ángeles.

6. En todas las cosas coordinadas entre sí, las superiores actúan sobre las inferiores, y no al contrario. Pero las sustancias espirituales son superiores a las corporales en cuanto están más cerca del primer principio. Luego las sustancias corporales son gobernadas por las espirituales, y no al contrario.

7. Se dice del hombre que es un microcosmos[116] porque el alma rige el cuerpo humano como Dios rige todo el universo. En él también el alma, al igual que los ángeles, se dice *según imagen*[117]. Pero nuestra alma gobierna el cuerpo a través de algunos espíritus, los cuales son, ciertamente, espirituales con respecto al cuerpo, pero son corporales con respecto al alma. Luego también Dios rige a la criatura corpórea a través de las criaturas espirituales.

8. Nuestra alma ejerce algunas operaciones directamente, como entender y querer. Pero otras las ejerce a través de ciertos instrumentos corpóreos, como son las operaciones del alma sensible y vegetal. Pero algunas operaciones Dios las ejerce de una manera inmediata, como glorificar a las almas y otras que ejerce en las sustancias supremas. Luego también él realizará algunas operaciones en las sustancias ínfimas a través de las sustancias supremas.

9. La primera causa no sustrae de la causa segunda su propia operación, sino que la fortifica, como consta por lo que se dice en el libro *De causis*[118]. Pero si Dios gobernase todo de una manera inmediata, las

5. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit quod «ministerio angelorum non solum vita humana regitur sed etiam ea quae ad vitam hominum ordinantur»; sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata; ergo omnia gubernantur mediantibus angelis.

6. Praeterea, in omnibus coordinatis ad invicem priora agunt in posteriora et non e converso; sed substantiae spirituales sunt priores corporalibus substantiis utpote primo propinquiores; ergo per actionem substantiarum spiritualium gubernantur corporales et non e converso.

7. Praeterea, homo dicitur minor mundus quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum, in quo etiam anima prae angelis ad imaginem dicitur; sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis sed corporales respectu animae; ergo et Deus reget corporalem creaturam mediantibus creaturis spiritualibus.

8. Praeterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle, quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animae sensibilis et vegetabilis; sed quasdam operationes Deus exercet immediate, sicut beatificare animas et alia quae agit in substantiis supremis; ergo etiam aliquae operationes eius erunt in infimis substantiis mediantibus supremis substantiis.

9. Praeterea, prima causa non aufert operationem suam a causa secunda sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in libro De causis dicitur; sed si Deus immediate

---

[115] *De sacramentis* I p.V c.34 (ML 176,263A).

[116] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 4 (BK 252b26). Así lo refiere SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.2 a.8 obi.2.

[117] Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* II d.16 q.1 a.3 y *Summa* 1 q.93 a.3.

[118] Comm.1.

causas segundas no realizarían ninguna operación. Luego Dios gobierna a las criaturas inferiores a través de las superiores.

10. En el universo hay cosas que son regidas y no rigen, como es el caso de los cuerpos ínfimos. Pero también hay algo que rige y no es regido, como es el caso de Dios[119]. Luego algo existirá que rige y es regido, que es el medio entre los dos extremos. Luego Dios rige a las criaturas inferiores mediante las superiores.

RESPUESTA. Hay que decir que la causa que produce las cosas en el ser es la bondad divina, como dicen Dionisio[120] y Agustín[121]. Porque Dios quiso comunicar la perfección de su bondad a la creatura en la medida de lo posible. Ahora bien, la bondad divina tiene una doble perfección. Una, considerada en sí misma, en cuanto contiene en sí toda la perfección en grado eminente. Otra, en cuanto influye en las cosas: esto es, es causa de ellas. Por eso era congruente con la bondad divina comunicar una y otra perfección a la creatura para que la cosa creada recibiese de la bondad divina no sólo el ser y el ser buena, sino también que pudiera otorgar a otro el ser y la bondad. Como también el sol, a través de sus rayos, no solo ilumina los cuerpos, sino que también los hace capaces de iluminar. Teniendo en cuenta, no obstante, que aquellos que son más semejantes al sol reciben más luz de él, y no sólo la suficiente para ellos, sino también para iluminar a los demás. Por tanto, también en el orden del universo las criaturas superiores, por influjo de la bondad divina, no sólo son ellas buenas en sí mismas, sino que también son causa de la bondad de las otras criaturas que participan de modo ínfimo de la bondad divina, o sea, que la participan solamente para ser y no para causar. Por eso *el agente es siempre más digno de*

omnia gubernaret, tunc secundae causae nullam operationem habere possent; ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

10. Praeterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum, aliquid autem regens et non rectum, sicut Deus; ergo aliquid erit regens et rectum, quod est medium inter utrumque; ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

RESPONSIO. Dicendum quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius et Augustinus dicunt: voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis creaturae alteri communicare secundum quod possibile erat. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se, prout scilicet omnem perfectionem supereminenter in se continet, aliam prout influit in res, secundum scilicet quod est causa rerum. Unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur, ut scilicet res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur, sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata sed etiam illuminantia, hoc tamen ordine servato ut illa quae magis sunt soli conformia plus de lumine eius recipiant ac per hoc non solum sufficienter sibi sed etiam ad influendum aliis. Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonae sunt sed etiam quod sunt causa bonitatis aliorum quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent, quam scilicet participant ad hoc solum ut sint non ut alia

[119] AUGUST., *De civ. Dei* V c.9 (ML 41,151) como se dice en *De verit.* en q.25 a.5 obi.4.
[120] *De div. nom.* c.4 par.1-4 (MG 3,693-699C; Dion. 145 sqq).
[121] *De doct. christ.* I c.32 (ML 34,32).

honor que el paciente, como dicen Agustín[122] y el Filósofo[123]. Ahora bien, entre las criaturas superiores, las más cercanas a Dios son la creaturas racionales, las cuales existen, viven y entienden a semejanza de Dios. Por esta razón, a ellas se les otorga por la bondad divina no sólo el influir sobre las demás, sino también el poseer el mismo modo de influir que Dios, es decir, por voluntad y no por necesidad de la naturaleza. Por esto hay que decir que Dios gobierna a las criaturas inferiores a través de las criaturas espirituales y a través de las corporales más nobles. Pero a través de las criaturas corporales provee de modo que no las hace providentes, sino agentes solamente, mientras que a través de las espirituales provee de tal modo que a ellas mismas las hace providentes. Pero también en las criaturas racionales se encuentra un orden. De hecho, entre ellas ocupan el último lugar las almas racionales[124], y su luz queda sombreada[125] con respecto a la luz de los ángeles, por lo que también ellas poseen un conocimiento muy particular, como dice Dionisio[126]. De aquí proviene el hecho de que su providencia se limita a pocas cosas, o sea, a las cosas humanas y a las cosas que pueden ser útiles a la vida humana. Pero la providencia de los ángeles es universal y se extiende a toda la criatura corporal. Y por eso, tanto los santos[127] como los filósofos[128] dicen que todas las cosas corporales son gobernadas por la divina providencia a través de los ángeles. Pero también en esto diferimos de los filósofos. Porque algunos[129] de ellos llegaron a afirmar que

causent: et inde est quod «semper agens est honorabilius patiente», ut Augustinus dicit et Philosophus. Inter superiores autem creaturas maxime Deo propinquae sunt creaturae rationales, quae ad Dei similitudinem sunt, vivunt et intelligunt unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant sed etiam ut eundem modum influendi retineant quo influit Deus, scilicet per voluntatem et non per necessitatem naturae. Unde Deus inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales et per corporales digniores: sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes sed agentes tantum, per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animae tenent et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in angelis, unde et particulariorem cognitionem habent, ut Dionysius dicit et inde est quod eorum providentia coartatur ad pauca, scilicet ad res humanas et ea quae in usum humanae vitae venire possunt. Sed providentia angelorum universalis est et extenditur super totam creaturam corporalem: et ideo tam a sanctis quam a philosophis dicitur quod omnia corporalia mediantibus angelis a divina providentia gubernantur.

---

[122] *De Gen. ad litt.* XII c.16 (ML 34,467) como se dice en *De verit.* q.10 a.6.

[123] *De anima* III c.5 (BK 430a18) según la antigua versión (Ed. Alonso p.321,3) como se dice en *De verit.* q.10 a.6.

[124] AVERROES, *De anima* III comm.5 et 17 (VI[1] 139B et 160F) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.10 a.8.

[125] Isaac a quien se cita en *De verit.* q.8 a.3.

[126] *De coel. hier.* c.12 2 (MG 3,392C; Dion. 936) como refiere SANTO TOMÁS, *De verit.* q.8 a.10.

[127] Cf. más arriba en sed contra, 1-3.

[128] Platón [cf. NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44 (MG 40,794A; Bd 123ss)], como refiere SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.110 a.1 ad 3; ARISTÓTELES., *Metaph.* II 9 (BK 1073a32); AVICENA, *Metaphys.* IX c.3-4 (f.104), como refiere el Santo aquí más arriba.

[129] Platón, tomado de MACROBIO *[Comment. in somn. Scipionis* I c.14] como refiere SANTO TOMÁS en *De pot.* q.6 a.6; *Liber de causis* comm.3, como refiere Santo Tomás en *In Sent.* II d.1 q.1 a.3 obi.1; AVICENA, *Metaph.* IX c.4 (f.104[v]) como refiere SANTO TOMÁS en *De pot.* q.3 a.4; ALGAZEL, *Metaph.* p.I tr.5 (Ed. Muckle p.121) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.1 qla.1 sed c.1.

la providencia de los ángeles no sólo administra las cosas corporales, sino que también las crea, lo cual es contrario a la fe[130]. Por lo cual, se debe afirmar, según la doctrina de los santos, que las cosas corporales son administradas a través de los ángeles en lo que respecta al movimiento solamente, o sea, que ellos mueven los cuerpos superiores, por cuyo movimiento son causados los movimientos de los cuerpos inferiores.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Una afirmación exclusiva no excluye de la operación al instrumento, sino a otro agente principal. Como si decimos, por ejemplo, que Sócrates ha hecho un cuchillo él solo, no queremos excluir la operación del martillo, sino la operación de otro fabricante. Lo mismo ocurre cuando se dice que Dios gobierna por sí mismo el mundo. No se excluye la operación de las causas inferiores, a través de las cuales él actúa, sino que se excluye el régimen de otro principal gobernante.

2. El gobierno de la cosa depende del orden de la cosa al fin. Ahora bien, el orden de la cosa al fin presupone el ser de esa cosa. Pero el ser no presupone ninguna cosa más. Por tanto, la creación por la que las cosas son conducidas al ser es propia de aquella sola causa que no presupone ninguna otra que la sustente. El gobierno, sin embargo, puede ser de unas causas que presuponen otras causas. Por eso, no es necesario que Dios haya creado a través de unas creaturas de las cuales se vale ahora para gobernar.

3. Las cosas que son recibidas en las creaturas por parte de Dios no pueden estar en las criaturas del mismo modo que se encuentran en Dios. Por eso, entre los nombres que se atribuyen a Dios hay esta diferencia: los que indican una perfección absoluta son comunicables a las criaturas; pero los nombres que indican con la perfección el modo de

In hoc tamen oportet nos a philosophis differre quod quidam eorum ponunt angelorum providentia non solum administrari corporalia sed etiam et creata esse, quod est a fide alienum: unde oportet ponere secundum sanctorum sententias quod administrentur mediantibus angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum, in quantum scilicet movent superiora corpora ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

1. Ad primum igitur dicendum quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum sed aliud principale agens: ut si dicatur solus Socrates facit cultellum non excluditur operatio martelli sed alterius fabri, ita etiam quod dicitur quod Deus per se mundum gubernat non excludit operationem inferiorum causarum quibus quasi mediis instrumentis Deus agit sed excluditur regimen alterius principaliter gubernantis.

2. Ad secundum dicendum quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem; ordo autem rei ad finem praesupponit esse eius, sed esse nihil aliud praesupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit qua sustinetur, sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit quibus mediantibus gubernat.

3. Ad tertium dicendum quod illa quae a Deo in creaturis recipiuntur non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt et ideo inter nomina quae de Deo dicuntur talis apparet differentia quod illa quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, sunt creaturis communicabilia, illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo inve-

[130] J. DAMASCENO, *De fide* II c.3 (MG 94,873B y 874) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.1 q.1 a.3 sed c.1.

encontrarse en Dios no pueden ser comunicados a las criaturas. Como son, por ejemplo, la omnipotencia, la suma paciencia y la suma bondad. Por tanto, queda claro que, aunque no se le comunique a la creatura el sumo bien, sí que se le puede comunicar la providencia.

4. Aunque la institución de la naturaleza, por la que las cosas corporales se inclinan al fin, provenga inmediatamente de Dios, sin embargo, sus movimientos y acciones pueden ser a través de los ángeles. Como también las *rationes seminales*[131] en la naturaleza inferior provienen de Dios solamente, pero por la providencia del agricultor se les ayuda a ponerse en acto. Por eso, como el agricultor gobierna la germinación del campo, así los ángeles administran toda la operación de la creatura corporal.

5. Agustín opone la operación natural de la providencia a la voluntaria considerando los principios próximos de la operación. Porque el principio próximo de algunas operaciones sometidas a la divina providencia es la naturaleza. Pero de otras, es la voluntad. Sin embargo, el principio remoto de todas las operaciones es la voluntad, al menos la divina. Por tanto, la razón no vale.

6. De la misma manera que todos los seres corporales están sometidos a la divina providencia y, sin embargo, se dice de ella que solamente se ocupa de los hombres por el especial modo de providencia que tiene sobre ellos, así también, aunque todos los seres corporales estén sometidos al gobierno de los ángeles, sin embargo, porque están encargados de proteger especialmente a los hombres, esta protección se le atribuye a la dignidad de las almas.

7. Como la voluntad de Dios que gobierna no excluye los defectos que acaecen en las cosas, sino que los concede o permite, enteramente igual ocurre con la voluntad de los ángeles que se acomodan perfectamente a la voluntad divina.

niuntur in Deo creaturae communicari non possunt, ut omnipotentia, summa sapientia et summa bonitas; et ideo patet quod, quamvis summum bonum creaturae non communicetur, providentia tamen communicari potest.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis institutio naturae per quam res corporales. nclinantur in finem sit immediate a Deo, tamen eorum motus et actio potest esse medianibus angelis, sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori a Deo tantum, sed per providentiam agricolae adiuvantur ut in actum exeant: unde sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per angelos omnis operatio creaturae corporalis administratur.

5. Ad quintum dicendum quod naturalis operatio providentiae dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicujus operationis divinae providentiae subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina, unde ratio non procedit.

6. Ad sextum dicendum quod sicut omnia corporalia divinae providentiae subiacent et tamen cura dicitur esse ei de hominibus tantum propter specialem providentiae modum. ita etiam quamvis omnia corporalia angelorum gubernationi sunt subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur hoc attribuitur animarum dignitati.

7. Ad septimum dicendum quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus accidunt sed concedit sive permittit eos, ita etiam omnino est de voluntatibus angelorum quae divinae voluntati conformantur perfecte.

---

[131] Cf. SAN AGUSTÍN. *De Trin.* III c.8-9 (ML 42,875ss) y *De Gen. ad litt.* IX c.15 (ML

8. Como dice Avicena en su *Metaphysica*[132], ningún efecto puede permanecer si se quita lo que era su causa en cuanto tal. Pero en las causas inferiores algunas son causas de la acción, y otras, del ser. Y se dice causa de la acción lo que saca la forma de la potencia a través del movimiento. Como, por ejemplo, el fabricante es causa eficiente del cuchillo, aunque la causa del ser de la cosa es aquello de lo cual depende la cosa esencialmente. Como, por ejemplo, el ser de la luz en el aire depende del sol. Pues bien, una vez quitado el fabricante, desaparece la fabricación del cuchillo aunque no desaparezca su ser. Mientras que si desaparece el sol, sí que cesa el ser de la luz en el aire. Y, de modo parecido, cesada la acción divina, cesaría completamente el ser de la criatura, puesto que Dios no sólo es causa de la acción, sino también del ser.

9. No es posible que la criatura tenga el ser sin alguien que se lo conserve. Porque esto es contrario a la noción de criatura. La cual, en cuanto tal, tiene un ser causado y, por tanto, dependiente de otro.

10. Para el acto segundo se requieren más cosas que para el acto primero. Y, por eso, no hay inconveniente en que una cosa sea causa de otra en cuanto al movimiento y a la operación, y que no sea su causa en cuanto al ser.

11. La grandeza de la providencia y de la bondad divina se manifiesta mejor en el hecho de gobernar las cosas inferiores a través de las superiores que si todo lo gobernase de modo inmediato. Porque así la perfección de la bondad divina se comunica a las criaturas bajo nuevos aspectos, como consta por lo dicho.

12. Las criaturas espirituales gobiernan a las corporales a través del movimiento. Pero no es preciso que se unan para ello a todas las creaturas, sino solamente a las que mueven directamente. Esto es, a los

8. Ad octavum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica, nullus effectus potest remanere si auferatur id quod erat causa eius in quantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causae fiendi, quaedam vero essendi, et dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli, causa vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole: ablato ergo fabro cessat fieri cultelli non autem esse eius, absente vero sole cessat esse luminis in aere. Et similiter actione divina cessante esse creaturae omnino deficeret cum Deus non sit solum causa fiendi rebus sed etiam essendii.

9. Ad nonum dicendum quod ista condicio non est in creatura possibilis ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae in quantum huiusmodi esse causatum habet ac per hoc ab alio dependens.

10. Ad decimum dicendum quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum, et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicuius quantum ad motum et operationem quod [non] sit causa eius quantum ad esse.

11. Ad undecimum dicendum quod divinae providentiae et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat quam si omnia gubernaret immediate, quia secundum hoc quantum ad plura divinae bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet.

12. Ad duodecimum dicendum quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus: nec oportet propter hoc ut omnibus corporibus coniungantur sed

[132] VI c.2 (f.92ª C).

cuerpos primeros. Ni tampoco es preciso que se unan a ellas como formas, como algunos[133] dijeron, sino como motores.

13. Cuando se dice que una cosa se hace a través de otra, la expresión *a través de* comporta la causa de la operación. Pero como la operación es intermedia entre el que opera y lo operado, puede ser causa de la operación: en cuanto termina en lo operado; y, en este sentido, se dice que algo es hecho a través del instrumento, o en cuanto sale del que opera; y, así, se dice que algo es hecho a través de la forma del agente. Porque no es el instrumento la causa de que opere el agente, sino solamente la forma del agente o un agente superior. El instrumento es, sin embargo, la causa a través de la cual lo operado recibe la acción del agente. Luego cuando se dice que Dios por sí mismo lo dispone todo, la expresión *por* denota la causa de la disposición divina en cuanto sale de Dios que dispone. Y así se dice que dispone por sí solo, porque no se mueve disponiéndolo uno superior, ni lo dispone por una forma extraña, sino por la propia bondad.

Artículo 9

¿Dispone la divina providencia los cuerpos inferiores a través de los cuerpos celestes?[134]

Parece que no.

Argumentos. 1. Como dice Juan Damasceno en el libro II[135]: *Nosotros decimos que éstos,* es decir, los cuerpos superiores, *no son causa*

eis solum quae immediate movent, scilicet corporibus primis, nec eis coniunguntur ut formae, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod, cum dicitur per alterum aliquid fieri, haec praepositio «per» importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum et sic per instrumentum dicitur aliquid fieri, vel secundum quod exit ab operante et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis: non enim instrumentum est causa agenti quod agat sed forma agentis solum vel aliquis superior agens; instrumentum vero est causa operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur quod Deus per se solum cuncta disponit, li «per» denotat causam dispositionis divinae secundum quod exit a Deo disponente: et sic per se solum dicitur disponere quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam disponit sed per propriam bonitatem.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora. Et videtur quod non quia, ut dicit Damascenus in II libro, «nos autem dicimus

---

[133] Los platónicos, citados por San Agustín, *De civ. Dei* VIII c.16 (ML 41,241) como refiere Santo Tomás en *De pot.* q.6 a.6; Orígenes [cf. *Peri archon* I c.7 (MG 11,173B-C)] según San Jerónimo, *Contra Joh. Hierosol.* I n.17 (ML 23,385B-C) como refiere Santo Tomás en *Summa* 1 q.70 a.3; Hieron., *Comment. in Eccl. 1,6* (ML 23,1068B-C) como refiere Santo Tomás, *Summa* 1 l.c. y se encuentra en *Glossa ordin.* super Eccl. 1,6 según Santo Tomás más abajo a.9 ad 14; Avicena, *Metaph.* X c.1 (f.108r) según Santo Tomás más abajo a.10 y en *De verit.* q.6 a.6.

[134] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.115 a.3; *Cont. Gent.* III c.82; *In Sent.* II d.15 q.1 a.2; *Comp. theol.* c.127.

[135] *De fide* II c.7 (MG 94,893B; Bt. 91).

de ninguna de las cosas que son hechas, ni tampoco de la corrupción de las cosas que se corrompen. Luego, puesto que estos seres inferiores son engendrables y corruptibles, no son gobernados por los superiores.

2. Se ha replicado que no se consideran causa de ellos porque no inducen necesidad en ellos.—Por el contrario, si se impide el efecto de los cuerpos celestes en estos inferiores, esto no puede ser más que por alguna disposición que se encuentra en ellos. Pero si estos seres inferiores son gobernados por los superiores, es necesario reducir esa disposición obstaculizante a alguna virtud del cuerpo celeste. Luego el impedimento no puede venir de los seres inferiores si no es según la exigencia de los superiores. Y así, si los superiores conllevan necesidad en sus movimientos, también inducen esta necesidad en los inferiores si son gobernados por los superiores.

3. Para el cumplimiento de una acción es suficiente el agente y el paciente. Ahora bien, en los cuerpos inferiores se encuentran virtudes activas naturales y también virtudes pasivas. Luego para sus acciones no se exige la virtud del cuerpo celeste. Luego no son gobernados mediante los cuerpos celestes.

4. Agustín[136] dice que en las cosas se encuentra algo hecho y no agente, como son los cuerpos; algo agente y no hecho, como Dios; y algo agente y hecho, como las sustancias espirituales. Ahora bien, los cuerpos celeste son puramente corporales. Luego no tienen capacidad de actuar en estos inferiores. Y así, estos últimos no son gobernados mediante los cuerpos celestes.

5. Si el cuerpo celeste realiza alguna cosa en estos cuerpos inferiores: o lo realiza en cuanto es cuerpo, es decir, a través de la forma corporal, o por alguna otra cosa. Pero no en cuanto es cuerpo. Porque en ese caso el actuar convendría a cualquier cuerpo, lo cual no está de

quoniam ipsa», scilicet superiora corpora, «non sunt causa alicuius eorum quae fiunt neque corruptionis eorum quae corrumpuntur»: ergo cum haec inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicebat quod dicuntur non esse causa horum quia non inducunt his inferioribus necessitatem.—Sed contra, si effectus caelestis corporis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in eis inventam; sed si haec inferiora per illa superiora gubernantur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis caelestis reducere; ergo impedimentum non potest esse ex istis inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum, et ita si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent si a superioribus gubernantur.

3. Praeterea, ad completionem alicujus actionis sufficit agens et patiens; sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activae naturales et etiam virtutes passivae; ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis caelestis; ergo non gubernantur mediantibus corporibus caelestibus.

4. Praeterea, Augustinus dicit quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora, aliquid vero agens et non actum, sicut Deus, aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiae; sed caelestia corpora sunt corporalia pura; ergo non habent virtutem agendi in haec inferiora, et sic inferiora non disponuntur eis mediantibus.

5. Praeterea, si corpus caeleste agit aliquid in haec inferiora, aut agit in quantum est corpus, per formam scilicet corporalem, aut per aliquid aliud; sed non in quantum est corpus quia sic agere cuilibet corpori conveniret, quod non videtur secundum

[136] *De civ. Dei* V c.9 (ML 41,151) como se dice en *De verit.* q.25 a.5 obi.4.

acuerdo con Agustín[137]. Luego si actúan, actúan a través de otra cosa distinta. Y, así, debe atribuirse la acción a esa fuerza incorpórea, y no a los cuerpos celestes. Con lo cual tenemos la misma conclusión.

6. Lo que no conviene a lo anterior tampoco conviene a lo posterior. Ahora bien, como dice el Comentador en el libro *De substantia orbis*[138], las formas corporales presuponen dimensiones indeterminadas en la materia. Pero las dimensiones no actúan, porque la cantidad no es principio de acción. Luego tampoco las formas corporales son principios de acciones. Por tanto, ningún cuerpo realiza nada si no es mediante la fuerza incorpórea en él existente. Con lo cual tenemos la misma conclusión.

7. En el libro *De causis*[139], a propósito de la frase: *toda alma noble tiene tres operaciones,* dice el Comentador[140] que el alma actúa en la naturaleza con la fuerza de la naturaleza divina que hay en ella. Pero el alma es mucho más noble que el cuerpo. Luego tampoco el cuerpo puede realizar nada en el alma si no es a través de una fuerza divina existente en él. Y tenemos la misma conclusión.

8. Lo que es más simple no es movido por lo que es menos simple. Pero las *rationes seminales* que están en la materia de los cuerpos inferiores son más simples que la fuerza corporal del mismo cielo. Porque esa fuerza es coextensiva a la materia, cosa que de las *rationes seminales* no se puede decir. Luego las *rationes seminales* de los cuerpos inferiores no pueden ser movidas por la fuerza del cuerpo celeste. Con lo que se viene a decir que los cuerpos inferiores no son gobernados en sus movimientos por los cuerpos celestes.

9. Dice Agustín en el libro V *De civitate Dei*[141]: *Nada pertenece tanto al cuerpo como el sexo del cuerpo y, sin embargo, bajo la misma posición de los astros, pudieron concebirse diversos sexos en Géminis.*

Augustinum; ergo si agunt agunt per aliquid aliud, et sic illi incorporeae virtuti debet attribui actio et non ipsis caelestibus corporibus, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, quod non convenit priori non convenit etiam posteriori; sed, sicut dicit Commentator in libro De substantia orbis, formae corporales praesupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt quia quantitas nullius actionis principium est; ergo nec corporales formae sunt principia actionum, et sic nullum corpus aliquid agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem, et sic idem ut prius.

7. Praeterea, in libro De causis, super illam propositionem: «Omnis anima nobilis tres habet operationes», etc., dicit Commentator quod anima agit in naturam cum divina virtute quae est in ea; sed anima est multo nobilior quam corpus; ergo nec corpus potest aliquid agere in animam nisi per aliquam virtutem divinam in eo existentem, et sic idem quod prius.

8. Praeterea, illud quod est simplicius non movetur ab eo quod est minus simplex; sed rationes seminales quae sunt in materia inferiorum corporum sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius caeli, quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest: ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis caelestis, et ita non gubernantur haec inferiora in suis motibus per corpora caelestia.

9. Praeterea, Augustinus dicit in V De civitate Dei: «Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis

[137] Ibid.
[138] C.1 (IX 4A).
[139] Prop. 3.
[140] Comm. ibid.
[141] C.6 (ML 41,146).

Luego tampoco los cuerpos superiores tienen influjo ninguno sobre los corporales. Y la conclusión es la misma.

10. *La causa primera influye más en lo causado por la causa segunda que la misma causa segunda,* como se dice al principio del libro *De causis*[142]. Pero si los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores, las fuerzas de los cuerpos superiores serán como causas primeras con respecto a las fuerzas de los inferiores, que serán como causas segundas. Luego los efectos que acontecen en los cuerpos inferiores seguirán más la disposición de los cuerpos celestes que la fuerza de los cuerpos inferiores. Pero en aquéllos se da la necesidad, porque siempre se comportan del mismo modo. Luego también los efectos inferiores serán necesarios. Pero esto es falso. Luego también lo primero, esto es, que los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores.

11. El movimiento del cielo es natural, como se dice en el libro I *Coeli et mundi*[143]. Y, así, no parece que sea voluntario o electivo. Por tanto, lo que es causado por él no es causado por elección. Y, por tanto, no está subordinado a la providencia. Pero es improcedente que los cuerpos inferiores no sean gobernados por la providencia. Luego también es improcedente que el movimiento de los cuerpos superiores sea causa del movimiento de los inferiores.

12. Puesta la causa se pone el efecto[144]. Por tanto, el ser de la causa es como el antecedente del ser del efecto. Pero si el antecedente es necesario, también el consecuente es necesario[145]. Luego si la causa es necesaria, también lo será el efecto. Pero los efectos que se dan en los cuerpos inferiores no son necesarios, sino contingentes. Luego no son causados por el movimiento del cielo, que es necesario, porque es natural. Y tenemos la misma conclusión.

concipi potuerunt»: ergo etiam in corporalia superiora corpora influxum non habent, et sic idem quod prius.

10. Praeterea, «causa prima magis influit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda», ut dicitur in principio De causis; sed si inferiora corpora per superiora disponantur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causae primae respectu inferiorum virtutum, quae erunt sicut causae secundae; ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum caelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum; sed in illis invenitur necessitas quia semper eodem modo se habent; ergo et effectus inferiores necessarii erunt; hoc autem est falsum; ergo et primum, scilicet quod inferiora per superiora corpora disponantur.

11. Praeterea, motus caeli est naturalis, ut in Caeli et mundi dicitur, et ita non videtur esse voluntarius vel electivus, et ita quae per ipsum causantur non causantur ex electione, et ita non subduntur providentiae; sed inconveniens est quod inferiora corpora non gubernentur providentia; ergo inconveniens est quod superiorum corporum motus sit causa inferiorum.

12. Praeterea, posita causa ponitur effectus: ergo esse causae est sicut antecedens ad esse effectus; sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium; ergo si causa est necessaria, et effectus; sed effectus qui in inferioribus corporibus accidunt non sunt necessarii sed contingentes; ergo non causantur a motu caeli, qui est necessarius cum sit naturalis, et sic idem quod prius.

---

[142] Prop. 1.

[143] *De coelo* I 3 (BK 268b14).

[144] AVICENA y PETRUS HISPANUS, como en la cuestión sobre *La Ciencia de Dios* a.14 obi.2 en la nota.

[145] ARISTÓTELES, como en la cuestión sobre *La Ciencia de Dios* a.12 obi.7 en nota.

13. Aquello para lo cual se hace una cosa es más noble que la cosa. Pero todas las cosas han sido hechas para el hombre, incluidos los cuerpos celestes, como se dice en Dt 4,19: *Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, el ejército entero del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto, pues el Señor, tu Dios, se los ha repartido a todos los pueblos bajo el cielo.* Luego el hombre es más digno que las creaturas celestes. Pero lo más vil no influye en lo más noble. Luego los cuerpos celestes no influyen en el cuerpo humano. Y, por la misma razón, tampoco en los otros cuerpos que son anteriores al cuerpo humano, como son los elementos.

14. Se ha replicado que el hombre es más noble que los cuerpos celestes en cuanto al alma, pero no en cuanto al cuerpo.—Por el contrario, es más noble la perfección que lo más noble perfectible. Pero el cuerpo del hombre tiene una forma más noble que el cuerpo del cielo. La forma del cielo, en efecto, es puramente corporal, por lo que el alma racional es mucho más noble. Luego también el cuerpo humano es más noble que el cuerpo celeste.

15. Una cosa no es causa de su contrario. Pero la virtud del cuerpo celeste se opone, a veces, a los efectos que se intentan en los cuerpos inferiores. Como cuando el cuerpo celeste induce, a veces, a la humedad. Mientras que el médico intenta regular la materia secando para producir la salud, que algunas veces consigue, no obstante la disposición contraria del cuerpo celeste. Luego los cuerpos celestes no son causa de los efectos corporales en los seres inferiores.

16. Puesto que toda acción se realiza por un contacto [146], lo que no toca no actúa. Pero los cuerpos celestes no tocan los cuerpos inferiores. Luego no actúan en ellos. Y tenemos la misma conclusión.

13. Praeterea, illud propter quod fit aliud est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora caelestia, ut dicitur Deut. IV: «Ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt». Ergo homo est dignior creaturis caelestibus; sed vilius non influit in nobilius; ergo corpora caelestia non influunt in corpus humanum, et eadem ratione nec in alia corpora quae sunt priora humano corpore sicut sunt elementa.

14. Sed dicebat quod homo est nobilior caelestibus corporibus quantum ad animam sed non quantum ad corpus.—Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio; sed corpus hominis habet nobiliorem formam quam corpus caeli: forma enim caeli est pure corporalis qua est multo nobilior rationalis anima; ergo et corpus humanum es nobilius caelesti corpore.

15. Praeterea, contrarium non est causa sui contrarii; sed virtus corporis caelestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis: sicut corpus caeleste quandoque ad humiditatem movet cum medicus intendit materiam digerere desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore caelesti in contraria dispositione; ergo corpora caelestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Praeterea, cum omnis actio fiat per contactum, quod non tangit non agit; sed corpora caelestia non tangunt ista inferiora; ergo no agunt in ea, et sic idem quod prius.

---

[146] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I c.6 (BK 322b22) como se dice en *De malo* q.16 a.10 obi.3.

17. Se ha replicado que los cuerpos celestes tocan los inferiores a través de un [cuerpo] intermedio.—Por el contrario, siempre que hay contacto y acción a través de un intermediario, es necesario que el intermediario reciba el efecto del agente antes que el último. Como es el caso del fuego, que calienta antes el aire que a nosotros. Pero los efectos de las estrellas y del sol no pueden ser recibidos en las órbitas inferiores que tienen por naturaleza la quinta esencia [147]. Y, así, no son susceptibles ni del calor ni del frío ni de otras disposiciones que en estos cuerpos inferiores se encuentran. Luego a través de ellos no puede pasar una acción de los cuerpos superiores a los inferiores.

18. La providencia se comunica al que es intermediario de la providencia. Pero la providencia no puede ser comunicada a los cuerpos celestes por carecer de razón. Luego éstos no pueden ser intermediarios en la provisión de las cosas.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice Agustín en el libro III *De Trinitate* [148]: *Los cuerpos más gruesos y más débiles son regidos dentro de un orden por los más sutiles y más potentes.* Pero los cuerpos celestes son más sutiles y más potentes que los inferiores. Luego los inferiores se rigen por ellos.

2. Dice Dionisio en el capítulo IV *De divinis nominibus* [149] que los rayos del sol *producen la generación de los cuerpos visibles, los mueven a la vida, los nutren y les dan el crecimiento.* Ahora bien, éstos son los efectos más nobles en los cuerpos inferiores. Luego también los demás efectos corporales son producidos por la divina providencia mediante los cuerpos celestes.

17. Sed dicebat quod corpora caelestia tangunt haec per medium.—Sed contra, quandocumque est contactus et atio per medium oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum, sicut ignis prius calefacit aerem quam nos; sed effectus stellarum et solis non possunt recipi in orbibus inferioribus, qui sunt de natura quintae essentiae et ita non sunt susceptivi caloris aut frigoris aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur; ergo non potest eis mediantibus a supremis corporibus actio in haec infima pervenire.

18. Praeterea, ei quod est medium providentiae providentia communicatur; sed providentia communicari non potest corporibus caelestibus cum ratione careant; ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit III De Trinitate: «Corpora crassiora et infirmiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur»; sed corpora caelestia sunt subliliora el potentiora quam inferiora; haec ergo inferiora reguntur per illa.

2. Praeterea, Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod radius solaris «generationem visibilium corporum confert et ad vitam ipsa movet et nutrit et auget»; hi autem sunt nobiliores effectus in his inferioribus; ergo et omnes alii effectus corporales producuntur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

---

[147] ARISTÓTELES, *De coelo* I (BK 269a2) como refiere SANTO TOMÁS en *In Sent.* II d.12 a.1 ad 4 y d.14 a.2. Acerca de la expresión «quinta esencia», cf. MACROBIUS, *Comment. in somn. Scipionis* I c.14 par.20; ROBERTUS GROSSETESTE, *De sphera* c.1 (Ed. Baur [Münster i. W., 1912] p.11); S. ALBERTUS, *De coelo* I tr.1 c.7.

[148] C.4 (ML 42,873).

[149] P.4 (MG 3,700A) según la versión del Sarraceno (Dion. 166).

3. Según el Filósofo en el libro II *Metaphysicae*[150], lo que es primero en un género es causa de todo lo que se da después en ese género. Pero los cuerpos celestes son los primeros en el género de los cuerpos, y sus movimientos son los primeros entre los movimientos corporales. Luego son causa de las cosas corporales que aquí acontecen. Y, así, se concluye como antes.

4. El Filósofo dice en el libro II *De generatione*[151] que la circulación del sol en un círculo inclinado es causa de la generación y corrupción en los cuerpos inferiores. Por eso, las generaciones y las corrupciones se miden por ese movimiento. Dice también en el libro *De animalibus*[152] que todas las diversidades que se dan en los seres concebidos provienen de los cuerpos celestes. Luego los cuerpos inferiores son gobernados a través de ellos.

5. Dice Rabbi Moyses[153] que el cielo está en el mundo como el corazón en el animal. Pero todos los demás miembros son gobernados por el alma mediante el corazón. Luego todos los demás cuerpos son gobernados por Dios mediante el cielo.

RESPUESTA. Hay que decir que la intención común de todos [los filósofos] fue reducir la multitud a la unidad, y la variedad a la uniformidad en la medida de lo posible. Y, por eso, los antiguos[154], considerando la diversidad de acciones en los cuerpos inferiores, intentaron reducirla a algunos principios menos numerosos y más simples, es decir, a los elementos: muchos o uno, y a las cualidades elementales. Pero esta posición no es razonable. Porque las cualidades elementales se encuentran en las acciones de las cosas naturales como principios instrumenta-

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Metaphysicae, illud quod est primum in aliquo genere est causa eorum quae sunt post in illo genere; sed corpora caelestia sunt prima in genere corporum et motus eorum sunt primi inter alios motus corporales; ergo sunt causa corporalium quae hic aguntur, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Philosophus dicit in II De generatione quod allatio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus, unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum praedictum; in libro etiam De animalibus dicit quod omnes diversitates quae sunt in conceptibus sunt ex corporibus caelestibus; ergo eis mediantibus haec inferiora disponuntur.

5. Praeterea, Rabbi Moyses dicit quod caelum est in mundo sicut cor in animali; sed omnia alia membra gubernantur ab anima mediante corde; ergo omnia corpora alia gubernantur a Deo mediante caelo.

RESPONSIO. Dicendum quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem et varietatem in uniformitatem secundum quod possibile esset, et ideo antiqui considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementales. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elemen-

---

[150] 2 (BK 993b24).

[151] C.10 (BK 336a31).

[152] *De gen. animal.* IV c.10 (BK 177b20) según la versión de Scoto. Cf. SAN ALBERTO, *De animal.* XVIII tr. 2 c.8 n.90 (St II,1239).

[153] *Dux neutr.* I 71.

[154] Anaximenes, Diógenes, Empédocles, Heráclito, Hipaso y Thales, como refiere ARISTÓTELES., *Metaph.* I 4 (BK 983b20ss); cf. *Phys.* I 2 (BK 184b15) y *De coelo* III 8 (BK 302a28).

les, cuyo signo se encuentra en que no tienen el mismo modo de acción en todas ni sus acciones llegan al mismo término. De hecho, tienen un efecto diverso en el oro, en la madera y en la carne del animal, lo cual no sucedería si su actuación no estuviese regulada por otro. Ahora bien, la acción del agente principal no se reduce a la acción del instrumento como a su principio, sino más bien al contrario. Lo mismo que el efecto del arte no se debe atribuir a la sierra, sino al artífice. Por esto, tampoco los efectos naturales pueden ser reducidos a las cualidades elementales como a los primeros principios.

Por este motivo, otros, los platónicos[155], los redujeron a las formas simples y separadas como a los primeros principios. De los cuales —decían ellos— provenía el ser y la generación y toda propiedad natural en los cuerpos inferiores. Pero esto tampoco se puede aceptar. Porque de una causa que se comporta siempre del mismo modo, proviene un efecto que se comporta siempre del mismo modo. Ahora bien, ellos consideraban que esas formas eran inmóviles. Por eso, era necesario que la generación, proveniente de ellas, fuese uniforme en los cuerpos inferiores. Pero constatamos con los sentidos lo contrario. Por tanto, tenemos que decir que los principios de la generación y de la corrupción y de otros movimientos que se siguen en los cuerpos inferiores son tales que no se comportan siempre del mismo modo. Sin embargo, es necesario que siempre permanezcan como primeros principios de la generación para que la generación pueda ser continua. Luego es necesario que tales cuerpos sean invariables según la sustancia y que se muevan solo según el lugar. De tal modo que mediante el acceso y el retroceso efectúen contrarios y diversos movimientos en los cuerpos inferiores. Éste es el caso de los cuerpos celestes, a los que, en consecuencia, hay que atribuir todos los efectos corporales como a su causa.

tales inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia, cuius signum est quod non eundem modum actionis habent in omnibus nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum: alium enim effectum habent in auro et ligno et animali carne, quod non esset nisi agerent in quantum essent ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti sed potius e converso, sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici. Unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementales sicut in prima principia.

Unde alii, scilicet Platonici, reduxerunt eos in formas simplices et separatas sicut in prima principia, ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus et omnis proprietas naturalis. Sed hoc etiam non potest stare: a causa enim eodem modo se habente est effectus semper eodem modo se habens; formae autem illae ponebantur esse immobiles, unde oporteret ut semper ab eis generatio esset uniformiter in istis inferioribus, cuius contrarium videmus ad sensum. Unde oportet ponere principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant, oportet tamen ea semper manere quasi prima generationis principia ut generatio continua esse possit et ideo oportet ea esse invariabilia secundum substantiam, moveri autem solum secundum locum ut per accessum et recessum contrarios et diversos motus in his inferioribus efficiant; et huiusmodi sunt corpora caelestia; el ideo omnes effectus corporales oportet reducere in ea sicut in causas.

---

[155] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* II c.9 (BK 335b9) y *Metaph.* I 15 (BK 991b3) donde se rechaza la opinión de Platón.

Pero en esta reducción se cometieron dos errores. De hecho, algunos[156] redujeron los cuerpos inferiores a los cuerpos celestes, como a las causas absolutamente primeras, ya que no admitían las sustancias incorpóreas. Y, por eso, dijeron que los primeros entre los cuerpos eran los primeros entre los entes. Pero esto es manifiestamente falso. De hecho, todo lo que se mueve es necesario que sea reducido a un principio inmóvil, ya que no hay nada que se mueva a sí mismo[157] y no se da un proceso infinito. Ahora bien, el cuerpo celeste, aunque no cambie según la generación y la corrupción o según otro movimiento que varíe en algo lo propio de su sustancia, se mueve, sin embargo, según el lugar[158]. Por lo cual es necesario realizar la reducción a un principio anterior, de tal manera que las cosas que son alteradas se reduzcan, dentro de un orden, a un alterador no alterado. Y el movimiento según el lugar se reduzca ulteriormente a aquello que de ningún modo se mueve.

Otros afirmaron que los cuerpos celestes son causas de los cuerpos inferiores no solo en cuanto al movimiento, sino también en cuanto a su primera constitución. Dice Avicena en su *Metaphysica*[159] que de lo que es común a todos los cuerpos celestes, esto es, la naturaleza del movimiento circular, es causado en los cuerpos inferiores lo que es común a ellos, esto es, la materia prima. Y que de lo que diferencia a los cuerpos celestes entre sí es causada la diversidad de las formas en los cuerpos inferiores. De tal manera que los cuerpos celestes sean intermedios entre Dios y los cuerpos inferiores también, en cierto modo, en el proceso de la creación. Pero esto es contrario a la fe[160], que nos dice que toda naturaleza es creada inmediatamente por Dios según su primera constitución. Y que una creatura es movida por otra, presupuestas las fuerzas

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim haec inferiora in corpora caelestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur, unde priora in corporibus dixerunt esse prima inter entia. Sed hoc manifeste apparet esse falsum: omne quod enim movetur oportet in principium immobile reduci cum nihil a se ipso moveatur et non sit abire in infinitum; corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiae eius, movetur tamen secundum locum; unde oportet in aliquod prius principium reductionem fieri ut sic ea quae alterantur quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum, et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum sed etiam quantum ad primam eorum institutionem, sicut Avicenna dicit in sua Metaphysica quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima, et ex his in quibus corpora caelestia differunt ad invicem causatur diversitas formarum in his inferioribus, ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista inferiora etiam in via creationis quodam modo. Sed hoc est alienum a fide, quae ponit omnem naturam immediate esse a Deo conditam secundum sui primam institutionem, unam autem creaturam moveri ab altera praesuppositis

---

[156] Los antiguos naturalistas según ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 5 (BK 1005a31-b2) como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* d.15 q.1 a.2.

[157] ARISTÓTELES, *Phys.* VII 1 (241b24) como se dice en *De verit.* q.15 a.2 obi.15.

[158] ID., *De coelo* I 4 (BK 269a2).

[159] *Metaphys.* IX c.5 (f.105[rb]).

[160] J. DAMASCENO, como se ha dicho más arriba a.8 nota 130.

naturales concedidas a cada una por la obra de Dios. Y, por eso, afirmamos que los cuerpos celestes son causas de los cuerpos inferiores sólo por la vía del movimiento. Y, así, son intermedios en la obra del gobierno, pero no en la obra de la creación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Juan Damasceno pretende excluir de los cuerpos celestes la causalidad primera o también la inducción de necesidad en los cuerpos inferiores. Porque, aunque los cuerpos celestes se comporten siempre del mismo modo, su efecto se recibe en los inferiores según el modo de los cuerpos inferiores que, con frecuencia, se encuentran en disposiciones contrarias. Por eso, las fuerzas celestes no siempre inducen sus efectos en los cuerpos inferiores a causa del impedimento de la disposición contraria. Y esto es lo que el Filósofo dice en el libro *De somno et vigilia*[161]: que frecuentemente se dan signos de lluvia y de viento que no llegan a producirse por disposiciones contrarias más fuertes.

2. Las disposiciones que se oponen a la fuerza celeste no son causadas originariamente por el cuerpo celeste, sino por la operación divina, por la cual el efecto del fuego es cálido, y el agua es fría, etc. Por tanto, no es preciso reducir todos estos impedimentos a las causas celestes.

3. Las fuerzas activas en los cuerpos inferiores son instrumentales solamente. Por eso, de la misma manera que el instrumento no mueve si no es movido por el agente principal, así tampoco las fuerzas activas inferiores pueden actuar si no son movidas por los cuerpos celestes.

4. La objeción se refiere a la opinión que se encuentra en el libro *Fontis vitae*[162], según la cual ningún cuerpo actúa a través de una fuerza corpórea, sino que la cantidad que está en la materia impide la actuación

virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis: et ideo ponimus corpora caelestia esse causas inferiorum per viam motus tantum, et sic esse media in opere gubernationis non autem in opere creationis.

1. Ad primum igitur dicendum quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam vel etiam necessitatem inducentem: corpora enim calestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur, unde virtutes caelestes non semper inducunt effectus suos in his inferioribus propter impedimentum contrariae dispositionis. Et hoc est quod Philosophus dicit in libro De somno et vigilia quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

2. Ad secundum dicendum quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti sed ex divina operatione, per quam ignis effectus est calidus et aqua frigida et sic de aliis, et sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas caelestes reducere.

3. Ad tertium dicendum quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum, unde sicut instrumentum non movet nisi motum a principali agente, ita nec virtutes activae inferiores agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus.

4. Ad quartum dicendum quod obiectio illa tangit quandam opinionem quae habetur in libro Fontis vitae, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit

---

[161] *De div. per somn.* c.2 (BK 463b23).

[162] AVENCEBROL, *Fons vitae* tr. II n.9-10 (Ed. BAEMKER [Münster 1895] 40-41).

de la forma, y todas las acciones que se le atribuyen al cuerpo se deben a las fuerzas espirituales operantes en él. Y, según Maimónides[163], defienden esta opinión los Predicadores de la ley de los Moros. De hecho, dicen que no es el fuego el que calienta, sino Dios en el fuego. Pero esta opinión es necia, ya que sustrae las operaciones naturales a todas las cosas, y es contraria a la opinión de los filósofos y de los santos[164]. Por tanto, afirmamos que los cuerpos actúan a través de su fuerza corporal, aunque Dios actúa en todas las cosas como la causa primera actúa en la segunda. Y la deducción de que los cuerpos son movidos solamente y no mueven, debe entenderse en el sentido de que *mover* es tener dominio sobre la propia acción, sobre cuyo modo de hablar dice Juan Damasceno[165] que *los animales no actúan, sino que son movidos*. No obstante, esto no excluye el que actúen en el sentido de que «mover» es ejercer alguna acción.

5. El agente es siempre distinto o contrario al paciente, como se dice en el libro I *De generatione*[166]. Por eso, no le compete al cuerpo actuar en otro cuerpo ateniéndose a lo que tiene de común con ese cuerpo, sino ateniéndose a aquello en lo cual se diferencia de él. Por tanto, el cuerpo no actúa en cuanto es cuerpo, sino en cuanto es tal cuerpo, como tampoco el animal raciocina en cuanto animal, sino en cuanto es hombre. Y, de modo semejante, el fuego no calienta en cuanto es cuerpo, sino en cuanto es cálido. Y lo mismo se diga de los cuerpos celestes.

6. Las dimensiones se presuponen en la materia no en acto completo antes de tener las formas naturales, sino en acto incompleto. Y, por eso, son anteriores en el proceso de la materia y de la generación. Pero la for-

ed quantitas quae est in materia impedit formam ab actione, et omnis actio quae attribuitur corpori est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore; et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse Loquentium in lege Maurorum, dicunt enim quod ignis non calefacit sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes, et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum: unde dicimus quod corpora per virtutem corporalem agunt, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod igitur inducitur quod corpora aguntur tantum et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam, secundum quem modum loquendi dicit Damascenus quod «animalia bruta non agunt sed aguntur»: per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est actionem aliquam exercere.

5. Ad quintum dicendum quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I De generatione: et ideo corpori non competit agere in aliud corpus secundum hoc quod habet commune cum eo sed secundum id in quo ab eo distinguitur; et ideo corpus non agit in quantum est corpus sed in quantum est tale corpus, sicut etiam animal non ratiocinatur in quantum est animal sed in quantum est homo, et similiter ignis non calefacit in quantum est corpus sed in quantum est calidus, et similiter etiam est de corpore caelesti.

6. Ad sextum dicendum quod dimensiones praeintelliguntur in materia non in actu completo ante formas naturales sed in actu incompleto, et ideo sunt prius in via materiae et generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem

---

[163] *Dux neutr.* I 27.
[164] Cf. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* III c.69; *Summa* 1 q.115 a.1; *De pot.* q.3 a.7.
[165] *De fide* II c.27 (MG 94,960D; Bt. 153).
[166] Cap.7 (BK 324a11).

ma es anterior en el orden del complemento. Ahora bien, un ser actúa en cuanto completo y en cuanto es ente en acto, no en cuanto está en potencia. Porque en cuanto está en potencia padece la acción. Y, por tanto, no se sigue que, si la materia o las dimensiones preexistentes en la materia no actúan, la forma no actúe, sino al contrario. Se seguiría más bien que, si [las dimensiones] no padecen la acción, la forma no la padece. Y, sin embargo, la forma del cuerpo celeste no está presente a él mediante estas dimensiones, como el Comentador dice en el mismo lugar.

7. El orden de los efectos debe responder al orden de las causas. Ahora bien, en las causas, según el autor de este libro[167], hay un orden según el cual el primero es la causa primera, esto es, Dios; el segundo es la inteligencia; y el tercero es el alma. Por lo que el primer efecto, que es el ser, propiamente se atribuye a la causa primera; y el segundo, que es el conocer, se atribuye a la inteligencia; y el tercero, que es el mover, se atribuye al alma. Sin embargo, la causa segunda siempre actúa en virtud de la causa primera, y así posee algo de su operación, como también las órbitas inferiores tienen algo del movimiento de la primera órbita. Por tanto, la inteligencia, según el mismo autor, no solamente entiende, sino que da también el ser; y el alma, que —según él— es producida por la inteligencia, no solo mueve, que es una acción animal, sino que también entiende, que es una acción intelectual, y da el ser, que es una acción divina. Y esto lo digo del alma noble, que para él es el alma del cuerpo celeste o cualquier otra alma racional. Así pues, no es necesario que sólo mueva inmediatamente la virtud divina, sino también las causas inferiores a través de sus propias fuerzas en cuanto participan de la virtud de las causas superiores.

8. Según Agustín[168], se llaman *rationes seminales* todas las fuerzas activas y pasivas conferidas por Dios a las creaturas, mediante las cuales

aliquid agit quod completum est et ens actu, non secundum quod est in potentia: secundum hoc enim patitur. Et ideo non sequitur, si materia vel dimensiones in materia praeexistentes non agunt, quod forma non agat, sed e converso; sequeretur autem quod si non patiuntur, quod forma non patiatur. Et tamen forma corporis caelestis non inest ei mediantibus huiusmodi dimensionibus, ut Commentator ibidem dicit.

7. Ad septimum dicendum quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum; in causis autem secundum auctorem illius libri talis ordo invenitur quod primum est causa prima, scilicet Deus, secundum autem intelligentia tertium vero anima; unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causae primae, et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae, et tertius, qui est movere, attribuitur animae. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causae primae et sic aliquid habet de operatione eius, sicut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis: unde et intelligentia secundum ipsum non solum intelligit sed et dat esse, et anima, quae est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat esse, quod est actio divina, et hoc dico de anima nobili quam intelligit ille esse animam caelestis corporis vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat sed etiam inferiores causae per virtutes proprias secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

8. Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae a Deo creaturis collatae quibus mediantibus naturales

[167] Comm.3.
[168] Cf. *De Trin.* III c.8 (ML 42,875) y *De gen. ad litt.* IX c.17 (ML 34,406).

él produce los efectos naturales en el ser. Por eso él mismo afirma en el libro III *De Trinitate*[169] que *como las madres están grávidas de los fetos, así el mundo está grávido de las causas de todo lo que nace,* explicando lo que antes[170] había dicho respecto de las *rationes seminales,* a las que había denominado también *fuerzas y facultades distribuidas a las cosas.* Pues bien, entre estas *rationes seminales* están incluidas también las fuerzas activas de los cuerpos celestes, que son más nobles que las fuerzas activas de los cuerpos inferiores, por lo que las pueden mover. Y se llaman *rationes seminales* porque todos los efectos se encuentran originariamente en las causas activas como en las semillas. Si, por el contrario, se entienden por *rationes seminales* las incoaciones de las formas que están en la materia prima en potencia para todas las formas —como quieren algunos[171], aunque eso no está muy de acuerdo con las palabras de Agustín—, puede decirse que su simplicidad es debida a su imperfección, como también la materia prima es simple. De aquí no se sigue, sin embargo, que no puedan ser movidas, como tampoco se puede decir eso de la materia prima.

9. Es necesario reducir la diversidad de sexos a ciertas causas celestes. Porque todo agente intenta que se le asemeje el paciente en la medida de lo posible[172], por lo que la fuerza activa que está en el semen del varón intenta conducir lo concebido al sexo masculino, que es más perfecto, por lo que el sexo femenino acontece al margen de la intención de la naturaleza particular del agente. Luego, si no hubiese una fuerza que tiende al sexo femenino, la generación de la mujer sería del todo casual, como la de los monstruos. Y, por eso, se dice que, aunque sea al margen de la intención de la naturaleza particular, por cuya razón se llama a *la mujer varón fallido*[173], ella entra en la intención de la

effectus in esse producit: unde ipse dicit in III De Trinitate quod «sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium», exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam «vires et facultates rebus distributas» nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum caelestium, quae sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales in quantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quae sunt in materia prima secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem sicut et materia prima est simplex, et ideo ex hoc non habent quod non moveantur sicut nec materia prima.

9. Ad nonum dicendum quod oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelesles reducere: omne enim agens intendit assimilare sibi patiens secundum quod potest, unde vis activa quae est in semine maris intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est, unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis; nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femininum sexum, generatio, feminae esset omnino a casu sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur

---

[169] C.9 (ML 42,878).

[170] Cf. l. c. (ML 42,877).

[171] San Buenaventura, *Super Sent.* II d.7 p.II a.2 q.1; ibid. d.18 a.1 q.3.

[172] Aristóteles como también en cuestión sobre *La Ciencia de Dios* a.3 nota 35.

[173] «Femina mas occasionatus»: Aristóteles., *De gen. animal.* II c.3 (BK 737a38) según la versión de Scoto (ms. Chis. E. VIII 251 f.82va) como refiere Santo Tomás en *Summa* I q.99 a.2 obi.1.

naturaleza universal, que es la fuerza del cuerpo celeste, como dice Avicena [174]. Pero puede haber impedimento por parte de la materia, de tal manera que ni la fuerza celeste ni la particular consigan su efecto, esto es, la producción del sexo masculino. Por este motivo, alguna vez se engendra una mujer, aun existiendo en el cuerpo celeste una disposición al sexo opuesto, a causa de la indisposición de la materia. O, viceversa, se engendrará un sexo masculino contra la disposición del cuerpo celeste a causa de la victoria de la fuerza particular sobre la materia. Acontece, pues, en la concepción de los gemelos, que la operación de la naturaleza divide la materia, una de cuyas partes obedece más a la fuerza del agente que la otra, por la debilidad de la otra. Por eso, en una parte se engendra el sexo femenino, y en la otra, el masculino, ya sea que disponga el cuerpo celeste a uno, ya sea que disponga al otro sexo. Sin embargo, esto puede acontecer con más facilidad cuando el cuerpo celeste dispone al sexo femenino.

10. Se dice que la causa primera influye más que la causa segunda en el sentido de que su efecto es más íntimo y más permanente en lo causado que el efecto de la causa segunda. No obstante, el efecto se asemeja más a la causa segunda porque a través de ella se determina en cierto modo la acción de la causa primera a este efecto.

11. Aunque el movimiento celeste, en cuanto acto del cuerpo móvil, no sea movimiento voluntario, sin embargo, en cuanto es acto del moviente, es voluntario, esto es, causado por una voluntad. Y, en este sentido, todo lo causado por ese movimiento puede caer bajo la providencia.

12. El efecto no se sigue de la causa primera si no se pone la causa segunda. Por eso, la necesidad de la causa primera no induce a la necesidad en el efecto si no se pone la necesidad en la causa segunda.

«femina mas occasionatus», tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex parte materiae quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus: unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium propter materiae indispositionem, vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum operatione naturae materia separatur, cujus una pars magis oboedit virtuti agenti quam altera propter alterius indigentiam, et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum.

10. Ad decimum dicendum quod causa prima magis dicitur influere quam secunda in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae secundae quia per eam determinatur quodam modo actio primae causae ad hunc effectum.

11. Ad undecimum dicendum quod, quamvis motus caelestis secundum quod est actus mobilis corporis non sit motus voluntarius, secundum tamen quod est actus moventis est voluntarius, id est ab aliqua volunlate causatus, et secundum hoc ea quae ex motu illo causantur sub providentia cadere possunt.

12. Ad duodecimum dicendum quod effectus non sequitur ex causa prima nisi posita causa secunda, unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

[174] *Metaphys.* VI c.5 (f.94va).

13. El cuerpo celeste no ha sido creado para el hombre como fin principal, sino que su fin principal es la bondad divina. Es más, que el hombre sea más noble que el cuerpo celeste no proviene de la naturaleza del cuerpo, sino de la naturaleza del alma racional. Y además, dado que también el cuerpo del hombre fuese absolutamente más noble que el cuerpo del cielo, nada impediría que el cuerpo del cielo fuese más noble en algún sentido que el cuerpo humano en cuanto aquél tiene una fuerza activa y éste, sin embargo, una fuerza pasiva, por lo que el cuerpo celeste podrá actuar en el humano. Y así, también el fuego en cuanto es cálido en acto actúa en el cuerpo humano en cuanto es cálido en potencia.

14. El alma racional es una sustancia y es el acto del cuerpo. En cuanto es sustancia es más noble que la forma celeste, pero no en cuanto es acto del cuerpo. O se puede decir que el alma es la perfección del cuerpo humano en cuanto forma y en cuanto motor. Ahora bien, el cuerpo celeste, por ser más perfecto, no requiere sustancia espiritual ninguna que lo perfeccione como forma, sino solo como motor. Y esta perfección según la naturaleza es más noble que el alma humana. Aunque también algunos[175] afirmasen que los motores unidos de las órbitas son sus formas. Opinión esta que Agustín deja en la duda en el libro II *Super Genesim ad litteram*[176], mientras que Jerónimo se muestra favorable en el comentario a Ecl 1,6[177]: *Gira que te gira sigue el viento,* etc. Y dice la Glosa[178]: *llamó espíritu al sol porque, como un animal, respira y robustece.* Juan Damasceno, sin embargo, en el libro II[179] se muestra contrario y dice: *Que nadie piense que los cielos y las estrellas están animados, porque son inanimados e insensibles.*

13. Ad tertium decimum dicendum quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut principalem finem, sed finis principalis eius est bonitas divina. El iterum quod homo sit nobilius caelesti corpore non est ex natura corporis sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus caeli, nihil prohiberet corpus caeli secundum aliquid esse nobilius humano corpore, in quantum illud scilicet habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum: et sic etiam ignis in quantum est actu calidus agit in corpus humanum in quantum est potentia calidum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod anima rationalis et est substantia quaedam et est corporis actus: in quantum ergo est substantia est nobiliore forma caelesti, non autem in quantum est corporis actus. Vel potest dici quod anima est perfectio corporis humani et ut forma et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectius est, non requirit aliquam substantiam spiritualem quae perficiat ipsum ut forma sed quae perficit ipsum ut motor tantum, et haec perfectio secundum naturam est nobilior quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerint motores coniunctos orbium esse formas eorum, quod sub dubio ab Augustino relinquitur in II Super Genesim ad litteram, Ieronymus etiam asserere videtur, Eccl. I super illud: «Lustrans universa in circuitu», etc., Glossa: «Spiritum solem nominavit, quod animal sit, spiret et vigeat»; Damascenus tamen in II libro contrarium dicit, «Nullus», inquit, «animatos coelos vel luminaria existimet: inanimati sunt enim et insensibiles».

---

[175] Cf. más arriba a.8 ad 12 nota 133.
[176] C.18 (ML 34,279).
[177] ML 23,1068B-C.
[178] *Glossa ordin.,* ibid.
[179] *De fide* II c.6 (MG 94,885A; Bt. 83).

15. También la acción del contrario que se opone a la fuerza activa de un cuerpo celeste posee una causa en el cielo. Porque afirman los filósofos[180] que mediante el primer movimiento se conservan las cosas inferiores en sus acciones. Y, así, ese movimiento contrario que actúa impidiendo el efecto de un cuerpo celeste, como lo cálido impide la humectación de la luna, tiene también una causa celeste. Por lo cual, la salud que se obtiene no se opone en absoluto a la acción del cuerpo celeste, sino que tiene ahí su fundamento.

16. Los cuerpos celestes establecen contacto con los cuerpos inferiores, pero aquéllos no son tocados por éstos, como se afirma en el libro I *De generatione*[181]. Y no es cualquiera de ellos el que establece contacto con cualquiera de los inferiores de una manera inmediata, sino a través de un medio, como se decía.

17. La acción del agente es recibida en el intermediario según el modo de éste. Por eso, algunas veces es recibida en el intermediario de modo distinto que en el destinatario. Como, por ejemplo, la fuerza del imán se dirige al hierro a través del aire, que no es atraído por el imán; y la fuerza del pez que intimida a la mano, se dirige a la mano a través de la red, que no se intimida, como dice el Comentador en el libro VIII *Physicorum*[182]. Ahora bien, los cuerpos celestes poseen todas las cualidades que se encuentran en los cuerpos inferiores a su modo, esto es, originariamente, y no como están en éstos. Por tanto, las acciones de los cuerpos superiores no son recibidas en las órbitas intermedias de modo que sufran alteración, como los cuerpos inferiores.

18. Los cuerpos inferiores son gobernados por la divina providencia a través de los cuerpos superiores no en el sentido que la divina providencia se comunique a estos cuerpos, sino porque son constituidos ins-

15. Ad quintum decimum dicendum quod actio etiam contrarii quod repugnat virtuti activae alicuius corporis caelestis, habet aliquam causam in caelo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod res inferiores conservantur in suis actionibus, et ita illud contrarium quod agit impediendo effectum alicuius corporis caelestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunae, habet etiam aliquam causam caelestem, et sic etiam sanitas quae consequitur non omnino contrariatur actioni caelestis corporis sed habet ibi aliquam radicem.

16. Ad sextum decimum dicendum quod corpora caelestia tangunt inferiora sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I De generatione nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate sed per medium, ut dicebatur.

17. Ad septimum decimum dicendum quod actio agentis recipitur in medio per modum medii et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo, sicut virtus magnetis attrahentis defertur ad ferrum per medium aerem qui non attrahitur, et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante rete quod non stupescit, ut dicit Commentator in VIII Physicorum; corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, et non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus ut alterentur sicut haec inferiora.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod huiusmodi inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora non ita quod divina providentia illis corporibus

---

[180] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 1 (250b14) como refiere el Santo en *De verit.* q.4 a.8.
[181] ARISTÓTELES, c.6 (323a28).
[182] Comm.35 et 37 (IV 375H y 776H).

trumentos de la divina providencia. Como, por ejemplo, el arte no se comunica al martillo, que es instrumento del arte.

Artículo 10

¿Son gobernados los actos humanos por la divina providencia mediante los cuerpos celestes? [183]

Parece que sí.

Argumentos. 1. Dice Juan Damasceno [184] que los cuerpos celestes *constituyen en nosotros la complexión, los hábitos y las disposiciones.* Ahora bien, el hábito y la disposición pertenecen al entendimiento y a la voluntad, que son los principios de los actos humanos. Luego los actos humanos son gobernados por Dios a través de los cuerpos celestes.

2. Se dice en el libro de los *Seis principios* [185] que *el alma unida al cuerpo imita la complexión del cuerpo.* Pero los cuerpos celestes influyen en la complexión humana. Luego también en la misma alma, con lo que así pueden ser causa de los actos humanos.

3. Todo aquello que actúa con anterioridad, actúa con posterioridad. Ahora bien, la esencia del alma es anterior a su potencia, es decir, a la voluntad y al entendimiento, ya que éstos nacen de la esencia del alma. Luego, puesto que los cuerpos celestes influyen en la misma esencia del alma racional —de hecho, influyen en ella en cuanto es acto del cuerpo, el cual le conviene a ella por esencia—, parece que los cuerpos celestes influyen en el entendimiento y en la voluntad, y así son principios de los actos humanos.

communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta, sicut ars non communicatur martello quod est instrumentum artis.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus. El videtur quod sic: dicit enim Damascenus quod corpora caelestia «constituunt in nobis complexiones et habitus et dispositiones»; sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia humanorum actuum; ergo humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

2. Praeterea, dicitur in Sex principiis quod «anima coniuncta corpori corporis complexionem imitatur»; sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humanam; ergo et in ipsam animam, et ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Praeterea, omne illud quod agit in prius agit in posterius; sed essentia animae est prius quam eius potentiae, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animae oriantur; cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis —imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit— videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem, et sic sunt principia humanorum actuum.

---

[183] Lugares paralelos: *Summa* I q.115 a.4; I-2 q.9 a.5; *Cont. Gent.* III c.85 et 87; *In Sent.* II d.15 q.1 a.3; *In Periherm.* I lect.14; *In De anima* III lect.4; *In Mt.* cap.2; *Comp. theol.* c.127 y 128.

[184] *De fide* II c.7 (MG 94,893C; Bt. 91).

[185] *Liber sex principiorum* IV (Ed. Minio-Paluello p.44-45).

4. El instrumento no sólo actúa con la virtud propia, sino también en virtud del agente principal. Pero el cuerpo del cielo, por ser un motor movido, es instrumento de la sustancia espiritual motora, y su movimiento no sólo es acto del cuerpo movido, sino acto del espíritu motor. Luego su movimiento no sólo actúa en virtud del cuerpo movido, sino también en virtud del espíritu motor. Pero como el cuerpo celeste supera al cuerpo humano, así su espíritu supera al espíritu humano. Luego, como aquel movimiento influye en el cuerpo humano, así también en el alma humana. Y así parece que los cuerpos celestes son principios de los actos humanos.

5. Se sabe por experiencia que algunos hombres están capacitados desde su nacimiento para aprender o practicar algunos oficios, unos para ser artesanos, otros para médicos, etc. Y esto no puede atribuirse a los principios próximos de la generación, como a su causa. Porque a veces los hijos están capacitados para unas cosas hacia las cuales los padres no tienen ninguna inclinación. Luego es necesario que esta diversidad de disposiciones se atribuya a los cuerpos celestes, como a su causa. Pero no se puede decir que estas disposiciones están en las almas mediante los cuerpos. Porque las cualidades de los cuerpos no contribuyen a tales disposiciones, como, sin embargo, contribuyen a la ira, a la alegría y a otras pasiones del alma. Luego los cuerpos celestes influyen inmediata y directamente en las almas humanas. Y, así, los actos humanos son gobernados por los cuerpos celestes.

6. Entre los actos humanos hay algunos que parecen tener más relevancia que otros, como reinar, dirigir la guerra, etc. Pero, como dice Isaac en el libro *De diffinitionibus* [186], Dios ha hecho que el cielo reinase sobre los reinos y las guerras. Luego, con mayor razón, otros actos humanos son gobernados por los cuerpos celestes.

4. Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria sed in virtute principalis agentis; sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis, et motus eius non solum est actus corporis moti sed actus spiritus moventis; ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti sed etiam in virtute spiritus moventis; sed sicut corpus illud caeleste praeminet humano corpori, ita spiritus ille praeminet humano spiritui; ergo sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam, et ita videtur quod sunt principia humanorum actuum.

5. Praeterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad addiscenda vel exercenda aliqua artificia, quidam ad hoc quod sint fabri, quidam ad hoc quod sunt medici, et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proxima generationis, quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quaedam ad quae parentes non inclinabantur; ergo oportet quod haec diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora caelestia; sed non potest dici quod huiusmodi dispositiones sint in animabus mediantibus corporibus, quia ad has inclinationes nihil operantur corporeae qualitates sicut operantur ad iram et gaudium et huiusmodi animae passiones; ergo corpora caelestia immediate et directe in animas humanas imprimunt, et ita humani actus mediantibus ipsis caelestibus corporibus disponuntur.

6. Praeterea, in humanis actibus isti videntur ceteris praeminere, scilicet regnare, gerere bella et huiusmodi; sed, sicut dicit Ysaac in libro De diffinitionibus, Deus fecit regnare orbem super regna et super bella; ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

[186] Ed. Muckle p.317 y 336.

7. Es más fácil transportar una parte que el todo. Pero, como dicen los filósofos[187], a veces, en virtud de los cuerpos celestes, toda la gente de una región es empujada a la guerra. Luego con mayor razón será movido, por virtud de los cuerpos celestes, un solo hombre.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice Juan Damasceno en su libro II[188] que los cuerpos celestes *no son causa de nuestros actos, porque nos ha dotado de libre albedrío el Creador y somos los dueños de nuestros actos.*

2. En favor de esto está lo que afirma Agustín en el libro V *De civitate Dei*[189] y al final del libro II *Super Genesim ad litteram*[190] y lo que determina Gregorio en una Homilía de Epifanía[191].

RESPUESTA. Hay que decir que para clarificar esta cuestión es necesario saber qué se entiende por acto humano. En realidad, propiamente hablando, se dicen actos humanos aquellos de los que el hombre es señor. Ahora bien, el hombre es señor de sus actos por la voluntad, esto es, por el libre albedrío. Por esta razón, todo el problema se centra en los actos de la voluntad o del libre albedrío. Porque los otros actos que se dan en el hombre, no sujetos al imperio de la voluntad, como son los actos de la potencia nutritiva y generativa, están sometidos a las fuerzas celestes como los otros actos corporales.

Ahora bien, acerca de estos actos humanos son muchos los errores que se han cometido. De hecho, algunos afirmaron que los actos humanos no pertenecen a la divina providencia y que no deben atribuirse a otra causa que no sea la nuestra propia, como parece ser que sostuvo Tulio, según

7. Praeterea, facilius est transmovere partem quam totum; sed ex virtute corporum caelestium quandoque commovetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum, ut philosophi dicunt; ergo multo fortius virtute corporum caelestium commovetur aliquis homo particularis.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus in II libro, «nostrorum actuum nequaquam» sunt causa, scilicet corpora caelestia, «nos enim liberi arbitrii a conditore facti, domini nostrorum existimus actuum».

2. Praeterea, ad hoc etiam facit quod Augustinus determinat in V De civitate Dei et in fine II Super Genesim ad litteram, et quod Gregorius determinat in Homilia Epiphaniae.

RESPONSIO. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire qui dicantur actus humani: dicuntur enim proprie illi actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem sive per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio ista versatur. Actus enim alii qui sunt in homine non subiacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae, eodem modo subiacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus.

De actibus autem humanis praedictis multiplex fuit error. Quidam enim posuerunt actus humanos ad divinam providentiam non pertinere nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram, et huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augus-

---

[187] Cf. PTOLOMAEUS, *Quatripartitum* tr.2 c.8 (Ed. Venetiis [1493] f.44'); PS.-ARISTÓTELES., *De causis prop. elem.* c.1 (Ed. Averroes VII 207L) como refieren A. MAGNUS, *Super Sent* II d.15 a.5 y SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.14 p.II a.2 q.3 obj.2.

[188] *De fide* II 7 (MG 94,893; Bt. 90).

[189] C.9 (ML 41,151).

[190] C.17 (ML 34,278).

[191] *In Evang.* I hom.10 n.5 (ML 76,1112).

dice Agustín en el libro V *De civitate Dei*[192]. Pero esto no puede ser, porque la voluntad es un motor movido, como se prueba en el libro III *De anima*[193]. Por tanto, es preciso atribuir su acto a un primer principio que es un motor no movido. Por eso, algunos[194] atribuyeron todos los actos de la voluntad a los cuerpos celestes afirmando que los sentidos y el entendimiento son la misma cosa en nosotros. Y, consiguientemente, todas las fuerzas del alma son corporales, por lo que están sometidas a las acciones de los cuerpos celestes. Pero esta opinión la refutó el Filósofo en el libro III *De anima*[195] demostrando que el entendimiento es una potencia inmaterial y que su acción no es corpórea. Y, como se dice en el libro XVI *De animalibus*[196], los principios de unas acciones realizadas sin el cuerpo tienen que ser incorpóreos. Luego es improcedente atribuir las acciones del entendimiento y de la voluntad, propiamente hablando, a principios corporales. Por eso Avicena defendió en su *Metaphysica*[197] que como el hombre está compuesto de alma y cuerpo, el cuerpo celeste también lo está. Y que como las acciones del cuerpo humano y sus movimientos se atribuyen a los cuerpos celestes, así todas las acciones del alma se les atribuyan a las almas celestes como a sus principios. Y, así, toda la voluntad que se encuentra en nosotros es causada por la voluntad del alma celeste. Y esto puede estar de acuerdo con la opinión que sostiene él acerca del fin del hombre, que hace consistir en la unión del alma humana con el alma celeste o con la inteligencia[198]. Porque, teniendo en cuenta que la perfección de la voluntad es el fin y el bien, que es su objeto, como el de la vista es lo visible, es necesario que lo que actúa sobre la voluntad

tinus in De civitate Dei. Sed istud non potest esse: voluntas enim est movens motum, ut in III De anima probatur, unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium quod est movens non motum. Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora caelestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis et per consequens omnes virtutes animae corporales esse et ita actionibus caelestium corporum subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III De anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis et quod actio eius non est corporalis; et, sicut dicitur in XVI De animalibus, quorum principiorum actiones sunt sine corpore oportet principia incorporea esse; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis per se loquendo in aliqua principia corporalia reducantur. Et ideo Avicenna posuit in sua Metaphysica quod sicut homo compositus est ex anima et corpore ita etiam corpus caeleste, et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora caelestia ita actiones animae omnes reducuntur in animas caelestes sicut in principia, ita quod omnis voluntas quae est in nobis causatur a voluntate animae caelestis. Et istud quidem potest esse con veniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animae humanae ad animam caelestem vel ad intelligentiam: cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est obiectum eius sicut visibile est obiectum visus, oportet quod illud quod agit in voluntatem habeat etiam rationem finis

---

[192] C.9 (ML 41,148).
[193] *De anima* III 15 (433b16).
[194] Demócrito y Empédocles según ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (427a21) y *Metaph.* IV 12 (1009b12) como refiere el Santo en *Cont. Gent.* III c.84.
[195] *De anima* III 7 (429a24).
[196] *De gen. animal.* II c.3 (BK 736b27) según la versión de Scoto. Véase SAN ALBERTO, *De animal.* XVI tr.1 c.67 (St II 1096).
[197] X c.1 (f.108r).
[198] *De anima* V c.6 (f.26va E).

tenga también razón de fin. Porque la causa eficiente no actúa más que imprimiendo su forma en el sujeto que la recibe. Pero según la doctrina de la fe[199], Dios mismo es el fin inmediato de la vida humana. Ya que gozando de su visión seremos felices. Y, por tanto, sólo él puede influir en nuestra voluntad.

Ahora bien, es necesario que el orden de los móviles corresponda al orden de los motores. Pero en orden al fin, que compete a la providencia, lo primero que se encuentra en nosotros es la voluntad. A ella pertenece en primer lugar la razón de bien y de fin. Y todas las cosas que hay en nosotros las utiliza como instrumentos para conseguir el fin, aunque en algún aspecto el entendimiento preceda a la voluntad. El entendimiento, pues, es más cercano a la voluntad, y las fuerzas corporales, más remotas. Por tanto, es el mismo Dios, que en términos absolutos es el primer providente, quien únicamente influye en nuestra voluntad. Mientras que el ángel, que es el que le sigue en el orden de las causas, influye en nuestro entendimiento en la medida en que los ángeles nos iluminan, nos purifican y nos perfeccionan, como dice Dionisio[200]. Pero los cuerpos [celestes], que son agentes inferiores, pueden influir en las facultades sensibles y en las otras facultades orgánicas. No obstante, en cuanto el movimiento de una potencia del alma redunda en otra, acontece que el influjo del cuerpo celeste redunda en el entendimiento accidentalmente y posteriormente en la voluntad. Y, de modo semejante, la influencia del ángel en el entendimiento redunda accidentalmente en la voluntad. Pero con respecto a esto, es distinta la disposición del entendimiento y de la voluntad hacia las facultades sensitivas. Porque nuestro entendimiento es movido naturalmente por la facultad sensitiva aprehensiva según el modo de mover el objeto a la potencia. Porque el fantasma se refiere al entendimiento posible como el color a la vista, tal y como se dice en el libro III *De ani-*

quia efficiens non agit nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius. Secundum autem sententiam fidei ipse Deus immediate est finis humanae vitae —eius enim visione perfruentes beatificabimur— et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram.

Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas, ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamvis in aliquo alio respectu intellectus voluntatem praecedat, propinquius autem voluntati est intellectus, et remotiora sunt corporales vires. Et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram; angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum secundum quod per angelos illuminamur, purgamur et perficimur, ut Dionysius dicit; sed corpora quae sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles et alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiae animae redundat in aliam, contingit quod impressio corporis caelestis redundat in intellectum quasi per accidens et ulterius in voluntatem; et similiter impressio angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectas et voluntatis ad vires sensitivas. Intellectus enim noster naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva per modum quo obiectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum, ut dicitur in III De anima: et ideo

[199] Mt 18,10 y 22,30 como refiere SANTO TOMÁS en *Contr. Gent.* III c.48.

[200] *De cael. hier.* c.4 par.4 (MG 3,181B; Dion. 814) como refiere SANTO TOMÁS en *De verit.* q.11 a.3.

ma[201]. Por este motivo, perturbada la potencia sensitiva interior, queda perturbado necesariamente el entendimiento. Como vemos que, dañado el órgano de la imaginación, necesariamente queda dañado el entendimiento. De este modo, la acción y el influjo del cuerpo celeste puede redundar en el entendimiento como por necesidad, si bien accidentalmente, como en los cuerpos redunda directamente. Y digo por necesidad, a no ser que haya una disposición contraria por parte del móvil. Pero el apetito sensitivo no es naturalmente motor de la voluntad, sino más bien al revés, porque *el apetito superior mueve el apetito inferior como la esfera celeste mueve la esfera terrestre,* como se dice en el libro III *De anima*[202]. Y por mucho que el apetito inferior sea perturbado por alguna pasión, como la ira o la concupiscencia, no queda perturbada necesariamente la voluntad. Es más, ella tiene capacidad de repeler tales perturbaciones, como se dice en Gén 4,7: *a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tú tienes que dominar.* Por eso, de los cuerpos celestes no proviene ninguna necesidad en los cuerpos humanos ni por parte de los receptores ni por parte de los agentes, sino solamente la inclinación que la voluntad puede repeler por virtud adquirida o infusa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Juan Damasceno se refiere a las disposiciones y hábitos corporales.

2. Como consta por lo dicho, el alma no sigue necesariamente la disposición del cuerpo en lo que se refiere a la voluntad, sino que de la constitución del cuerpo proviene la inclinación solamente a aquellas cosas que pertenecen a la voluntad.

3. El argumento sería correcto si el cuerpo celeste pudiera influir directamente en la esencia del alma. Ahora bien, la influencia del cuerpo celeste no llega a la esencia del alma sino accidentalmente, esto es, por

perturbata vi sensitiva interiori de necessitate perturbatur intellectus, sicut videmus quod laeso organo phantasiae de necessitate impeditur actio intellectus. Et secundum hunc modum in intellectum potest redundare actio vel impressio corporis caelestis quasi per viam necessitatis, per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessitatem, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis. Sed appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis sed e converso, quia «appetitus superior movet appetitum inferiorem sicut sphaera sphaeram», ut dicitur in III De anima: et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem ut irae vel concupiscentiae, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Gen. IV: «Subter te erit appetitus tuus». Et ideo ex corporibus caelestibus non inducitur aliqua necessitas nec ex parte recipientium nec ex parte agentium in actibus humanis sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus intelligit de dispostionibus et habitibus corporalibus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ex dictis patet, anima quantum ad actum voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa recte procederet si corpus caeleste posset imprimere in essentiam animae per se: impressio autem corporis caelestis non pervenit

[201] C.12 (BK 431a14).
[202] C.11 (BK 434a13) según la antigua versión (Ed. Alonso p.375,27).

mutación del cuerpo, del que ella es el acto. Pero la voluntad no nace de la esencia del alma en cuanto está unida al cuerpo, por lo que no es procedente el argumento.

4. El instrumento del agente espiritual no actúa según la virtud espiritual, si no es en cuanto actúa según la virtud corporal. Pero según la virtud corporal el cuerpo celeste no puede actuar más que en el cuerpo. Y, por eso, tampoco la acción que se ejerce según la virtud espiritual puede llegar al alma si no es accidentalmente, esto es, a través del cuerpo. Pero su acción llega al cuerpo de ambos modos. Porque con la virtud corporal mueve las cualidades elementales, esto es, el calor y el frío y cosas parecidas. Y con la virtud espiritual mueve la especie y los efectos consiguientes a toda la especie, que no pueden reducirse a las cualidades elementales.

5. En estos cuerpos inferiores se dan algunos efectos provenientes de los cuerpos celestes no causados por el calor y el frío, como cuando el imán atrae al hierro. De esta manera, queda en el cuerpo humano, proveniente del cuerpo celeste, alguna disposición según la cual acontece que el alma, unida al cuerpo, se incline a este o al otro oficio.

6. Si se quieren aceptar las palabras de Isaac, hay que entenderlas según la inclinación solamente, de la manera antedicha.

7. La multitud ordinariamente sigue las inclinaciones naturales para satisfacer sus pasiones. Pero los sabios superan con la razón esas pasiones e inclinaciones. Y, por eso, es más probable que una multitud haga aquello a lo que inclina el cuerpo celeste que una persona en particular, quien tal vez supera con la razón dicha inclinación. Una cosa semejante ucedería con un grupo de personas coléricas: y es que difícilmente se es podría impedir que cayeran en la iracundia, aunque con uno solo sí que se podría impedir.

ad animae essentiam nisi per accidens, scilicet per corporis mutationem cuius ipsa est actus; voluntas autem non oritur ex essentia animae secundum quod est corpori coniuncta, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod instrumentum spiritualis agentis non agit secundum virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit secundum virtutem corpoream; secundum autem virtutem corporalem corpus caeleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quae est secundum virtutem spiritualem non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante. Sed in corpus utroque modo actio eius pervenit ex virtute enim corporali movet qualitates elementales, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi, sed ex virtute spirituali movet ad speciem et ad effectus consequentes totam speciem qui non possunt in qualitates elementales reduci

5. Ad quintum dicendum quod aliquis effectus est a corporibus caelestibus in istis corporibus qui non causatur ex calido et frigido, sicut magnes attrahit ferrum: et per hunc modum ex corpore caelesti aliqua dispositio in corpore humano relinquitur ex qua con fingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

6. Ad sextum dicendum quod verbum Ysaac, si debet salvari, est intellgendum secundum inclinationem tantum, modo praedicto.

7. Ad septimum dicendum quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus, sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus caeleste, quam de uno singulari qui forte per rationem superat inclinationem praedictam. Et simile esset si una multitudo poneretur hominum colericorum: non de facili contingeret quin ad iracundiam moverentur, quamvis de uno posset magis accidere.

CUESTIÓN SOBRE LA PREDESTINACIÓN

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ARISTÓNICO MONTERO GALÁN

INTRODUCCIÓN

En la cuestión sexta de las Cuestiones Disputadas *De veritate,* dedicada a la exposición de la predestinación, Santo Tomás procede como teólogo a quien interesa interpretar correctamente los datos de la Sagrada Escritura sobre el destino último del hombre: la salvación.

La predestinación es una parte específica de la providencia divina. La providencia es universal y afecta a todas las criaturas. La predestinación afecta solamente a las criaturas racionales capaces de la bienaventuranza eterna. Como la providencia, tiene su asiento en la inteligencia, de la que se sirve para el conocimiento del fin, y en la voluntad, de la que toma la elección y el amor.

La predestinación no es la previsión de los méritos en el predestinado o el buen uso que éste ha de hacer de la gracia, sino que la misma correspondencia a la gracia es efecto de la predestinación. Es natural que así sea, puesto que la predestinación lleva consigo la elección. Y esta elección no supone injusticia para el no elegido, puesto que la gracia y la gloria son dones absolutamente gratuitos, que nadie puede merecer, y que Dios distribuye graciosamente a quienes él quiere.

Y la predestinación es absolutamente cierta porque la predestinación es no solo la presciencia de que uno se salvará, sino también la otorgación por parte de Dios de los beneficios necesarios para que se salve. La certeza absoluta por parte de Dios no destruye la contingencia por parte del hombre, esto es, el libre albedrío. Porque el predestinado dispone de tantas ayudas para su salvación que o no cae, o, si cae, resurge por los auxilios previstos para él.

La certeza de la predestinación no ha de entenderse en sentido meramente global, como si dijéramos que son quinientos los predestinados sin decir quiénes son, sino que la certeza ha de entenderse en el sentido de cuántos y cada uno, individualmente. Esto es, la certeza es no solo acerca de cuántos son los predestinados, sino también quiénes son esos predestinados.

Esta certeza de la predestinación por parte de Dios no es conveniente que sea conocida por los predestinados. Porque los no predestinados, al saber que no están predestinados, podrían caer en la desesperación. Y los predestinados, sabiendo que están predestinados, incurrirían en la negligencia y no pondrían solicitud en evitar el mal. Esto, como norma general, sin que se vea inconveniente en que el Señor revele su predestinación a una persona en particular.

Se puede afirmar que la predestinación es ayudada por las oraciones y sacrificios de los santos no en el sentido de que estas cosas puedan cambiar la voluntad divina, sino en el sentido de que la misma predestinación puede haber previsto estas oraciones y sacrificios como instrumentos para obtener el efecto de la predestinación.

CUESTIÓN SOBRE LA PREDESTINACIÓN

1. ¿Pertenece la predestinación a la ciencia o a la voluntad?
2. ¿Es la presciencia de los méritos causa o razón de la predestinación?
3. ¿Es cierta la predestinación?
4. ¿Es cierto el número de los predestinados?
5. ¿Es cierta para los predestinados su propia predestinación?
6. ¿Puede ser ayudada la predestinación con las oraciones de los santos?

ARTÍCULO 1

¿Pertenece la predestinación a la ciencia o a la voluntad?[1]

Parece que la predestinación pertenece a la voluntad.

ARGUMENTOS. 1. La predestinación pertenece a la voluntad como a su género. Porque, como dice Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*[2]: *La predestinación es el propósito de tener misericordia.* Pero el propósito es propio de la voluntad. Luego también la predestinación.

2. La predestinación parece ser lo mismo que la elección eterna. De ella se dice en Ef 1,4: *nos eligió antes de la creación del mundo,* ya que son los mismos los elegidos y los predestinados. Pero la elección, según

DE PRAEDESTINATIONE

1. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam vel voluntatem.
2. Utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis.
3. Utrum praedestinatio certitudinem habeat.
4. Utrum numerus praedestinatorum sit certus.
5. Utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio.
6. Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de praedestinatione. Et primo quaeritur utrum pertineat ad scientiam vel ad voluntatem. Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus quia, ut dicit Augustinus in libro De praedestinatione sanctorum, «praedestinatio est propositum miserendi»; sed propositum est voluntatis; ergo et praedestinatio.

2. Praeterea, praedestinatio videtur idem esse cum electione aeterna, de qua dicitur Eph. I: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem», quia idem dicuntur electi et praedestinati; sed electio, secundum Philosophum in VI et X Ethicorum, magis

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* I d.40 q.1 a.1.

[2] C.3, 6 y 17 (ML 44,965.969 y 986). Al pie de la letra lo citan la *Summa fr. Alexandri* I pars n.221 (p.316); ALBERTUS, *Super Sent.* I d.40 a.3 y SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.40 a.1 q.1 obi.3.

el Filósofo en los libros VI[3] y X[4] *Ethicorum,* pertenece más al apetito que al entendimiento. Luego también la predestinación pertenece más a la voluntad que a la ciencia.

3. Se ha replicado[5] que la elección precede a la predestinación y no es lo mismo que ella.—Por el contrario, la voluntad sigue a la ciencia y no la precede. Pero la elección pertenece a la voluntad. Si, pues, la elección precede a la predestinación, la predestinación no puede pertenecer a la ciencia.

4. Si la predestinación perteneciese a la ciencia, parecería que la predestinación es lo mismo que la presciencia. Y, así, quien conociese antes la salvación de alguien, lo predestinaría. Pero esto es falso. Porque los profetas tuvieron conocimiento previo de la salvación de las gentes, y no las predestinaron. Luego, etc.

5. La predestinación lleva consigo la causalidad. Pero la causalidad no pertenece a la ciencia, sino más bien a la voluntad. Luego la predestinación pertenece más a la voluntad que a la ciencia.

6. La voluntad se diferencia de la potencia en que la potencia considera el efecto solo como futuro. Porque no se da potencia referente a las cosas que son o han sido. Mientras que la voluntad considera por igual el efecto presente y el futuro. Pero la predestinación

est appetitus quam intellectus; ergo et praedestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicebat quod electio praedestinationem praecedit nec est idem ei.—Sed contra, voluntas sequitur scientiam et non praecedit; sed electio ad voluntatem pertinet; si igitur electio praedestinationem praecedit, praedestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Praeterea, si praedestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse praedestinatio quod praescientia, et sic quicumque praesciret salutem alicuius praedestinaret illam; sed hoc est falsum: prophetae enim praescierunt salutem gentium, quam non praedestinaverunt; ergo etc.

5. Praeterea, praedestinatio causalitatem importat; sed causalitas non est de ratione scientiae sed magis de ratione voluntatis; ergo praedestinatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Praeterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia effectus respicit tantum in futuro —non enim est potentia respectu eorum quae sunt vel fuerunt—, voluntas vero respicit aequaliter effectum praesentem et futurum; sed praedestinatio

---

[3] *Ethic.* VI 2 (1139b4). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[4] Ibid. X 16 (BK 1181a17).

[5] En el desarrollo de la *quaestio disputata* intervienen tres actores: los *opponentes,* el *deffendens* y el *Magister.* En la primera sesión los *opponentes* esgrimen los argumentos contra la tesis previamente fijada por el Maestro. Y el *deffendens,* si ha lugar, interviene para contrarrestar la fuerza de un argumento. Esta intervención del *deffendens* en el interior de los argumentos es reconocida en la obra con el nombre estereotipado de *Sed dicebat quod,* que aquí y en todos los casos en que se encuentra hemos traducido por *Se ha replicado que.* Igualmente, esta intervención del *deffendens* le da ocasión al oponente para afinar y determinar bien el sentido de su argumento. En la segunda sesión el Maestro explicará el sentido de la tesis en el *dicendum quod* y responderá a cada uno de los argumentos.

tiene su efecto en el presente y en el futuro. Dice, en efecto, Agustín[6] que *la predestinación es preparación de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro.* Luego la predestinación pertenece a la voluntad.

7. La ciencia no considera las cosas como hechas o como han de hacerse, sino más bien como sabidas o como han de saberse. Pero la predestinación se refiere a lo que ha de hacerse. Luego la predestinación no pertenece a la ciencia.

8. El efecto queda determinado más por la causa próxima que por la causa remota, como el hombre es engendrado más por el hombre que por el sol[7]. Pero la preparación proviene de la ciencia y de la voluntad. Ahora bien, la ciencia es causa anterior y más remota que la voluntad. Luego la preparación pertenece más a la voluntad que a la ciencia. Pero *la predestinación es la preparación de alguien para la gloria,* como dice Agustín[8]. Luego la predestinación será también más propia de la voluntad que de la ciencia.

9. Cuando muchos movimientos están ordenados a un único objetivo, toda la coordinación de los movimientos recibe el nombre del último movimiento. Como, por ejemplo, para extraer la forma sustancial de la potencia de la materia, se ordena primeramente la alteración y después la generación, y el todo se denomina generación. Pero para preparar alguna cosa, lo primero que se ordena es el movimiento de la ciencia, y después el movimiento de la voluntad. Luego el todo debe atribuirse a la voluntad. Y así, la predestinación parece consistir principalmente en la voluntad.

habet effectum in praesenti et in futuro, unde et ab Augustino dicitur quod «praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro»; ergo praedestinatio ad voluntatem pertinet.

7. Praeterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas sed magis ut scitas vel sciendas; praedestinatio vero respicit id quod faciendum est; ergo praedestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Praeterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatus ab homine generante magis quam a sole; sed praeparatio est a scientia et voluntate, scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas; ergo praeparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam; sed «praedestinatio est praeparatio alicuius ad gloriam», ut Augustinus dicit; ergo et praedestinatio magis erit voluntatis quam scientiae.

9. Praeterea, quando multi motus ordinantur ad unum terminum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus, sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiae ordinatur primo alteratio et secundo generatio, et totum nominatur generatio; sed ad aliquid praeparandum ordinatur primo motus scientiae et deinceps motus voluntatis; ergo totum debet voluntati attribui, et ita praedestinatio praecipue in voluntate esse videtur.

---

[6] *De praedest. sanct.* c.10 (ML 44,974). Al pie de la letra lo citan la *Summa fr. Alexandri* I pars n.222 (p.318) y ALBERTUS, *Super Sent.* I d.40 a.3 y es «definitio magistralis» para SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.40 q.1 a.2 obi.5.

[7] ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (BK 194b13) como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent.* III c.60 y *In De gen. et corr.* I lect.13

[8] Cf. PS.-AGUSTÍN, *Hipognosticon* VI c.2 (ML 45,1657). Al pie de la letra se encuentra en *Summa fr. Alexandri* I pars n.221 (p.317) y ALEX. HALENS., *Glossa in Lib. Sent.* n.10 (p.405).

10. Si a uno de los contrarios se le apropia alguna cosa, el otro se distancia máximamente de ella[9]. Pero los males se le apropian en máximo grado a la divina presciencia, ya que decimos que los malos son preconocidos[10]. Luego la presciencia no se refiere a las cosas buenas. Pero la predestinación se refiere solamente a los bienes de la salvación[11]. Luego la predestinación no pertenece a la presciencia.

11. Cuando se habla de una cosa en sentido propio no hay necesidad de glosa. Pero cuando en la Sagrada Escritura se habla del conocimiento con respecto al bien, sí que hay glosa con sentido de aprobación, como es claro en 1 Cor 8,3: *Si uno ama a Dios es conocido por Dios:* es decir, *aprobado*[12]; y en 2 Tim 2,19[13]: *El Señor conoce a los suyos:* es decir, *aprueba*[14]. Luego cuando se habla del conocimiento de los buenos no es en sentido propio. Pero la predestinación es de los buenos. Luego...

12. Preparar es una virtud motriz porque pertenece a la actuación. Pero la predestinación es una preparación, como se ha dicho. Luego la predestinación pertenece a la virtud motriz. Luego pertenece a la voluntad y no a la ciencia.

13. La razón ejemplificada sigue a la razón ejemplar. Pero en la razón humana, que es ejemplificada de la divina, vemos que la preparación pertenece a la voluntad y no a la ciencia. Luego con la preparación divina ocurrirá algo semejante. Y así, lo mismo que antes.

14. Todos los atributos divinos son la misma cosa en la realidad. Pero la diferencia entre ellos se manifiesta por la diversidad de los efectos. Luego lo que se dice de Dios debe ser reducido a aquel atributo cuyo efecto se le apropia. Pero la gracia y la gloria son efectos de la

10. Praeterea, si unum contrariorum appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem; sed mala maxime appropriantur divinae praescientiae, malos enim praescitos dicimus; ergo praescientia non respicit bona; sed praedestinatio est de bonis salutaribus tantum; ergo praedestinatio non pertinet ad praescientiam.

11. Praeterea, illud quod proprie dicitur, glossatione non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet I Cor. VIII: «Si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo»: «id est approbatus»; et II Tim. II: «Novit Dominus qui sunt eius»: «id est approbat». Ergo notitia non est proprie de bonis; sed praedestinatio est bonorum; ergo etc.

12. Praeterea, praeparare est motivae virtutis quia ad opus pertinet; sed praedestinatio est praeparatio, ut dictum est; ergo praedestinatio ad virtutem motivam pertinet; ergo ad voluntatem et non ad scientiam.

13. Praeterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem; sed in ratione humana, quae est exemplata a divina, videmus quod praeparatio est voluntatis et non scientiae; ergo et in praeparatione divina erit similiter, et sic idem quod prius.

14. Praeterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem, sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum: ad illud ergo attributum reduci debet aliquid de Deo dictum cui eius effectus appropriatur; sed gratia et gloria sunt effectus

---

[9] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.34.

[10] Cf. PEDRO LOMBARDO., *Lib. Sent.* I d.40 prol.

[11] SAN AGUSTÍN, *De praedest. sanct.* c.10 (ML 44,974) como se dice en *De verit.* q.12 a.10; al pie de la letra lo cita PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.40 prol.

[12] *Glossa interlin.* y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 191,1602B).

[13] La frase *novit Dominus* es comentada en *Glossa ordin.* y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,371C) y SAN AGUSTÍN casi siempre, e.gr. *De bapt. con. Donat.* III c.19 (ML 43,152); *De cath. rud.* c.11 (ML 40,323) y *Enarr. in Ps. LXXX,* 9 (ML 37,1041).

[14] No se encuentran comentarios a esta frase.

predestinación[15] y se apropian a la voluntad o a la bondad. Luego también la predestinación pertenece a la voluntad y no a la ciencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en la Glosa[16] a propósito de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, también los predestinó,* dice: *La predestinación es previo conocimiento y preparación de los beneficios de Dios,* etc.

2. Todo predestinado es conocido. Mas éstos no son términos convertibles[17]. Luego el predestinado es en general conocido. Luego la predestinación está en el género de la ciencia.

3. A cada cosa hay que ponerla más en el género de lo que siempre le conviene que en el género de lo que no siempre le conviene. Pero a la predestinación siempre le conviene lo que está de parte de la ciencia. Porque la presciencia siempre acompaña a la predestinación, mientras que no siempre la acompaña la concesión de la gracia, que procede de la voluntad. Porque la predestinación es eterna, mientras que la concesión de la gracia es temporal. Luego la predestinación debe ponerse más en el género de la ciencia que en el de la voluntad.

4. El Filósofo incluye entre las virtudes intelectuales los hábitos cognoscitivos y operativos[18], los cuales pertenecen más a la razón que al apetito, como es claro en el caso de la prudencia y el arte en el libro VI *Ethicorum*[19]. Pero la predestinación comporta el principio cognoscitivo y operativo, porque es también presciencia y preparación, como consta en la definición dada anteriormente. Luego la predestinación pertenece más al conocimiento que a la voluntad.

praedestinationis et appropriantur voluntati sive bonitati; ergo et praedestinatio ad voluntatem pertinet, non ad scientiam.

SED CONTRA est quod dicit Glossa Rom. VIII super illud: «Quos praescivit, hos et praedestinavit»: «Praedestinatio», inquit, «est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei», etc.

2. Praeterea, omne praedestinatum est scitum sed non convertitur; ergo praedestinatum est in genere sciti; ergo et praedestinatio est in genere scientiae.

3. Praeterea, magis est ponendum unumquodque in genere eius quod convenit ei semper quam in genere eius quod non convenit ei semper. Sed praedestinationi semper convenit id quod est ex parte scientiae; semper enim praedestinationem praescientia comitatur, non autem semper comitatur eam appositio gratiae quae est per voluntatem, quia praedestinatio est aeterna, appositio autem gratiae est temporalis. Ergo praedestinatio magis debet poni in genere scientiae quam voluntatis.

4. Praeterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, qui ad rationem pertinent magis quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI Ethicorum, sed praedestinatio importat principium cognitivum et operativum quia est et praescientia et praeparatio, ut ex diffinitione inducta patet; ergo praedestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

---

[15] Cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Ef 1,4 (ML 192,171A); GUILL. ALTIS., *Summa aurea* I c. De praedestinatione et reprobatione (f.22ra).

[16] *Glossa ordin.* y la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 191,1449C).

[17] Cf. SAN AGUSTÍN, *De praed. sanct.* c.10 (ML 44,975).

[18] El cuadro de las virtudes intelectuales comprende: el entendimiento, la ciencia, la sabiduría, la prudencia y el arte. La prudencia es también la primera de las virtudes morales.

[19] *Ethic.* VI 4 (BK 1140b4 y 20).

5. Son contrarias las cosas que pertenecen al mismo género[20]. Pero a la predestinación le es contraria la reprobación. Luego, puesto que la reprobación está en el género de la ciencia, porque Dios conoce con anterioridad la malicia de los réprobos, y no la produce, parece que también la predestinación está en el género de la ciencia.

RESPUESTA. Hay que decir que la destinación, de donde procede el nombre de predestinación, lleva consigo la dirección de algo al fin. Por eso se dice que quien destina a uno como mensajero le encamina a hacer una cosa. Y porque aquello que nos proponemos lo encaminamos a la ejecución como al fin, decimos de lo que nos proponemos que lo *destinamos*, según lo que se dice en el 2 Mac 6,20, de Eleazar, que *destinó* —en su corazón— *rechazar los manjares prohibidos, aun a costa de la vida.* Pero esta preposición «pre» que se añade indica orden al futuro. Por eso, mientras que *destinar* no se refiere más que a lo que es, *predestinar* puede referirse también a lo que no es[21]. Y en cuanto a estas dos modalidades, la predestinación cae dentro de la providencia como una parte suya. Se ha dicho, en efecto, en la precedente cuestión que pertenece a la providencia la dirección al fin. También Cicerón[22] define la providencia como referida al futuro. Y hay algunos[23] que la definen así: *la providencia es el conocimiento presente referido a un acontecimiento futuro.*

No obstante, la predestinación se diferencia de la providencia en dos cosas: *a)* La providencia indica el orden al fin de modo universal. Por eso se extiende a todas las cosas que son dirigidas por Dios a algún fin, ya sean esas cosas racionales o irracionales, ya sean buenas o malas. Mientras que la predestinación se refiere solo al fin que es posible a la

5. Praeterea, contraria sunt in eodem genere; sed praedestinationi est contraria reprobatio; cum ergo reprobatio sit in genere scientiae quia Deus praescit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod etiam praedestinatio sit in genere scientiae.

RESPONSIO. Dicendum quod destinatio, unde nomen praedestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem, unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum; et quia id quod proponimus, ad executionem dirigimus sicut ad finem, ideo id quod proponimus dicimur destinare, secundum illud Mach. VI de Eleazaro quod «destinavit» in corde suo «non admittere illicita propter vitae amorem». Sed haec praepositio «prae», quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum: unde cum destinare non sit nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est. Et quantum ad haec duo praedestinatio sub providentia collocatur ut pars eius: dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad providentiam pertinet directio in finem; providentia etiam a Tullio ponitur respectu futuri, et a quibusdam diffinitur quod «providentia est praesens notio futurum pertractans eventum».

Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a providentia differt. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote

---

[20] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* X 10 (BK 1057b35).

[21] ORÍGENES, *Super Epist. ad Rom* I n.5, interpretado por Rufino (MG 14,849A) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.23 a.2 obi.2.

[22] Cf. *De inventione* II c.53 n.160.

[23] *Moralium Dogma philos.* q.1 n.7 (ML 171,1011C; Holmberg p.9).

criatura racional, cual es la gloria. Por eso la predestinación afecta solo a los hombres, y en lo que se refiere a su salvación. *b)* Y se diferencia también en otra cosa: Porque en todo orden al fin hay que considerar dos cosas, esto es, el mismo orden, y el éxito o resultado del orden. Porque no todas las cosas que están ordenadas al fin consiguen el fin. La providencia, pues, considera solamente el orden al fin. De donde resulta que por la providencia de Dios todos los hombres están ordenados a la bienaventuranza. Pero la predestinación se fija también en el éxito o resultado del orden. De lo cual se deduce que solo se refiere a aquellos que conseguirán la gloria. Así, pues, como la providencia se refiere a la imposición del orden, así la predestinación se refiere al éxito o el resultado del orden. Porque que algunos consigan el fin de la gloria no se debe principalmente a sus propias fuerzas, sino al auxilio de la gracia, obtenido de Dios.

Por tanto, como de la providencia se dijo (q.5 a.1) que consiste en un acto de la razón —del mismo modo que la prudencia, de la cual es parte—, ya que pertenece a la razón el dirigir y el ordenar, así también la predestinación consiste en un acto de la razón que dirige y ordena al fin. Pero para la dirección al fin es exigida la voluntad del fin, ya que nadie ordena una cosa al fin que no quiere. De aquí resulta que tampoco puede existir la perfecta elección de la prudencia sino en quien posee la virtud moral, según lo que afirma el Filósofo en el libro VI *Ethicorum*[24]. De hecho, por la virtud moral el afecto de uno se afianza en el fin, al cual ordena la prudencia. Pero el fin al que dirige la predestinación no está considerado de modo universal, sino en relación con aquel que consigue el mismo fin. El cual necesariamente ha de ser distinto, en el que dirige, del de aquellos que no conseguirán el último fin. Por eso la predestinación presupone el amor por el que Dios quiere la salvación de

gloriam, et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo: in qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequentur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequantur non est principaliter ex propriis viribus sed ex auxilio gratiae divinitus dato.

Unde sicut de providentia supra [q.5 a.1] dictum est quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare, ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non vult. Unde etiam et perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in VI Ethicorum: per virtutem enim moralem affectus alicuius in finem stabilitur ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem praedestinatio dirigit non est universaliter consideratus sed secundum comparationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequentur. Et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem per quam Deus vult salutem alicuius, ut sicut prudens non

[24] *Ethic.* VI 2 et 11 (BK 1139a33 y 1145a4).

alguno. De tal manera que como el prudente no ordena al fin más que en cuanto que es moderado y justo, así Dios no predestina más que en cuanto que ama. Se presupone, asimismo, también la elección por la que quien es dirigido infaliblemente al fin es separado de aquellos que no están ordenados de este modo a tal fin. Esta separación, sin embargo, no proviene a causa de alguna diversidad encontrada en aquellos que son separados, la cual pudiera incitar al amor, porque *antes de que nacieran, antes que hicieran nada bueno o malo, se dijo: Amé a Jacob, rechacé a Esaú,* tal y como aparece en Rom 9,11-13 [25]. Por tanto, la predestinación presupone la elección y el amor, y la elección presupone el amor. Pero de la predestinación se siguen dos cosas: la consecución del fin, que es la glorificación, y la merced de la ayuda para conseguir el fin, que es la aplicación de la gracia, que pertenece a la vocación. De ahí que también a la predestinación se le asignan dos efectos: la gracia y la gloria.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En los actos del alma sucede que el acto precedente queda incluido en cierto modo virtualmente en el acto siguiente. Y porque la predestinación *presupone* el amor, que es acto de la voluntad, en la noción de predestinación algo se incluye que pertenece a la voluntad. Ésta es la razón por la que, a veces, se incluyen en la definición de predestinación el propósito y otras cosas pertenecientes a la voluntad.

2. Predestinación no es lo mismo que elección, pero la presupone, como ya se ha dicho. Por eso es lo mismo decir predestinados y elegidos.

3. Puesto que la elección pertenece a la voluntad, y la dirección a la razón, la dirección precede siempre a la elección en el caso de que se refieran a la misma cosa. Pero si se refieren a cosas diversas no hay inconveniente en que la elección preceda a la predestinación, que lleva

ordinat in finem nisi in quantum est temperatus vel iustus, ita Deus non praedestinat nisi in quantum est diligens; praeexigitur etiam et electio per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non hoc modo in finem ordinantur. Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare, quia «cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui», ut dicitur Rom. IX. Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem, electio vero dilectionem. Ad praedestinationem vero duo sequuntur, scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quae ad vocationem pertinet unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

1. Ad primum ergo dicendum quod in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodam modo virtute in sequenti, et quia praedestinatio [praesupponit] dilectionem quae est actus voluntatis ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens: et propter hoc propositum et alia ad voluntatem pertinentia in diffinitione praedestinationis quandoque ponuntur.

2. Ad secundum dicendum quod praedestinatio non est idem electioni sed praesupponit eam, ut dictum est, et ideo est quod idem sunt praedestinati et electi.

3. Ad tertium dicendum quod, cum electio sit voluntatis et directio rationis, semper directio electionem praecedit si referantur ad idem; sed si ad diversa tunc non est inconveniens quod electio praecedat praedestinationem, quae directionis rationem

[25] «Nati essent», así PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.41 c.2 y el mismo SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* II c.83.

consigo la razón de dirección. Porque la elección, tal y como aquí la entendemos, se refiere al mismo que es dirigido al fin. Ahora bien, antes es acoger a aquel que es dirigido al fin que dirigirle al fin. Y por eso la elección, en este caso, precede a la predestinación.

4. La predestinación, aunque se la incluya en el género de la ciencia, añade algo que está sobre la ciencia y la presciencia, y es la dirección y la ordenación al fin, de la misma manera que la prudencia añade algo al conocimiento. Por tanto, como no todo el que sabe lo que tiene que hacer es prudente, así no todo el que tiene ciencia previa predestina.

5. Aunque la causalidad no pertenece a la noción de ciencia en cuanto tal, sí que pertenece a la noción de ciencia en cuanto dirige y ordena al fin. Lo cual no pertenece a la voluntad, sino a la razón solamente. De la misma manera que el entender es propio del animal racional, no en cuanto es animal, sino en cuanto es racional.

6. Como la voluntad se refiere al efecto presente y futuro, así también la ciencia. Por lo que, en lo que a esto se refiere, no se puede probar que la predestinación pertenece más a una que a otra. Propiamente hablando, no obstante, no se fija más que en el futuro, como se indica en la preposición, que comporta orden al futuro. Y no es lo mismo decir tener efecto en el presente que tener efecto presente, porque se dice que está en el presente todo lo que pertenece al estado de esta vida, ya sea presente, pretérito o futuro.

7. Aunque la ciencia, en cuanto ciencia, no se refiera a las cosas que se deben hacer, la ciencia práctica sí que las contempla, y la predestinación pertenece a esta ciencia.

8. La preparación comporta propiamente la disposición de la potencia al acto. Ahora bien, hay una doble potencia: activa y pasiva. Y una

importat: electio enim prout hic accipitur pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur; prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem quam ipsum in finem dirigere; et ideo electio in proposito praedestinationem praecedit.

4. Ad quartum dicendum quod praedestinatio, quamvis ponatur in genere scientiae, tamen aliquid supra scientiam et supra praescientiam addit, scilicet directionem vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem: unde sicut non omnis cognoscens quid agendum sit est prudens, ita nec omnis praesciens est praedestinans.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis causalitas non sit de ratione scientiae in quantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiae in quantum est dirigens et ordinans in finem, quod non est voluntatis sed rationis tantum, sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis non in quantum est animal sed in quantum est rationale.

6. Ad sextum dicendum quod sicut voluntas respicit effectum praesentem et futurum ita et scientia, unde quantum ad hoc non magis potest probari quod praedestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum; sed tamen praedestinatio proprie loquendo non respicit nisi futurum, quod ex praepositione designatur quae importat ordinem ad futurum. Nec est idem dicere habere effectum in praesenti et habere effectum praesentem, quia in praesenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum huius vitae, sive sit praesens sive praeteritum sive futurum.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis scientia in quantum est scientia non respiciat facienda, tamen scientia practica facienda respicit, et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.

8. Ad octavum dicendum quod praeparatio proprie importat dispositionem potentiae ad actum; est autem duplex potentia, scilicet activa et passiva, et ideo duplex

doble preparación: una, del paciente, según la cual se dice que la materia está preparada para la forma; otra, del agente, según la cual se dice que alguien se prepara para hacer algo. Y ésta es la preparación requerida por la predestinación, que ninguna otra cosa puede poner en Dios más que la misma ordenación de alguien al fin. Ahora bien, el principio próximo de la ordenación es la razón, mientras que el remoto es la voluntad, como consta por lo dicho. Y, por eso, según la razón aducida, la predestinación se atribuye más principalmente a la razón que a la voluntad.

9. Aquí vale la misma respuesta.

10. Los males se le apropian a la presciencia no porque la presciencia tenga mayores vínculos de propiedad con el mal que con el bien, sino porque el bien tiene algo que le corresponde a Dios más que la simple presciencia, mientras que los males no. Es lo que ocurre con el convertible que no indica sustancia, que se apropia el nombre de *propio*[26], algo que conviene por igual a la definición por el hecho de que la definición añade una cierta dignidad.

11. No siempre la glosa indica impropiedad, sino que a veces es necesaria para especificar lo que se dice de un modo general, y es en este sentido como se comenta el conocimiento por aprobación.

12. El preparar o el ordenar pertenecen solo a la potencia motriz. Ahora bien, es potencia motriz no sólo la voluntad, sino también la razón práctica, como consta en el libro III *De anima*[27].

13. También en la razón humana resulta que la preparación, en cuanto lleva consigo ordenación o dirección al fin, es un acto propio de la razón y no de la voluntad.

est praeparatio: una patientis, secundum quem modum materia dicitur praeparari [ad] formam, alia agentis, secundum quam aliquis dicitur se praeparare ad aliquid agendum. Et talem praeparationem praedestinatio importat, quae nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicuius in finem; ordinationi autem principium proximum est ratio sed remotum voluntas, ut ex dictis patet; et ideo secundum rationem inductam praedestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

9. Similiter autem dicendum est ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod mala appropriantur praescientiae, non quia praescientia sit magis proprie de malis quam de bonis, sed quia bona habent aliquid aliud respondens in Deo quam praescientiam, mala vero non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam aeque proprie diffinitioni convenit, propter hoc quod diffinitio aliquid dignitatis addit.

11. Ad undecimum dicendum quod glossatio non semper significat improprietatem sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur, et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

12. Ad duodecimum dicendum quod praeparare vel ordinare est motivae tantum, sed motiva non solum est voluntas sed etiam ratio practica, ut patet in III De anima.

13. Ad tertium decimum dicendum quod etiam in ratione humana ita est quod praeparatio, secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis et non voluntatis.

---

[26] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* I c.4 (BK 101b19) y SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.13 q.1 a.3 ad 2 y *Summa* 2-2 q.9 a.2.

[27] *De anima* III 15 (BK 433a13).

14. En el atributo divino no solo hay que considerar el efecto, sino su relación con el efecto. Porque es lo mismo el efecto de la ciencia, de la potencia y de la voluntad. Pero no es lo mismo la relación a ese efecto, indicada por esos tres nombres. Ahora bien, la relación que la predestinación tiene con su efecto es más apropiada a la ciencia, en cuanto es directiva, que a la potencia y a la voluntad. Y, por eso, la predestinación se reduce a la ciencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1-2. Concedemos los argumentos, aunque en lo que se refiere al segundo podría decirse que no todo lo que se dice «superior» es género, porque podría denominarse así de modo accidental.

3. También podría decirse que, aunque dar la gracia no siempre sea concomitante con la predestinación, querer darla siempre es concomitante.

5. También se podría decir que la reprobación no se opone directamente a la predestinación, sino a la elección Porque quien elige, acoge a uno y rechaza a otro, que es lo que se llama reprobar. Por eso también la reprobación, por el significado de su nombre, pertenece más a la voluntad, porque reprobar es como rechazar, a no ser que se entienda reprobar con sentido de juzgar indigno de admisión. Pero se dice que la reprobación pertenece en Dios a la presciencia, porque no se encuentra nada positivo, por parte de la voluntad de Dios, referido al mal de la culpa, ya que no quiere la culpa como quiere la gracia. Y, sin embargo, también la reprobación se dice preparación en cuanto a la pena que Dios también quiere con voluntad consecuente, pero no antecedente[28].

14. Ad quartum decimum dicendum quod in attributo divino non solum est considerandus effectus sed respectans eius ad effectum, quia idem est effectus scientiae et potentiae et voluntatis, sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatur; respectas autem quem praedestinatio importat ad effectum suum cum respectu scientiae in quantum est dirigens magis convenit quam cum respectu potentiae et voluntatis; et ideo praedestinatio ad scientiam reducitur.

1-2. Alia concedimus, quamvis ad secundum posset dici quod non omne quod est in plus sit genus, quia potest accidentaliter praedicari.

3. Ad tertium etiam posset dici quod, quamvis dare gratiam non semper concomitetur praedestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

5. Ad quintum etiam posset dici quod reprobatio directe non opponitur praedestinationi sed electioni, quia qui eligit alterum accipit et alterum reicit, quod dicitur reprobare. Unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae: non enim vult culpam sicut vult gratiam. Et tamen etiam reprobatio dicitur praeparatio quantum ad poenam quam etiam Deus vult, voluntate consequenti sed non antecedenti.

---

[28] J. DAMASCENO como se dice más abajo a.2 obi.2.

Artículo 2

¿Es la presciencia de los méritos causa o razón de la predestinación?[29]

Parece que sí.

Argumentos. 1. Refiriéndose a las palabras de Rom 9,15: *Yo tengo misericordia de quien tengo misericordia*[30], dice la Glosa[31] de Ambrosio: *Tendré misericordia con quien sé que volverá a mí de todo corazón después del pecado, lo cual significa dar a aquel que se debe dar y no dar a aquel que no se debe dar, para que Dios llame a aquel que sabe que va a obedecer, y no llame a aquel que sabe que no va a obedecer.* Pero obedecer y volver al Señor de todo corazón pertenece al mérito, y lo contrario al demérito. Luego la presciencia del mérito o del demérito es causa por la que Dios dispone tener misericordia con alguno o por la que Dios excluye a alguien de su misericordia. Y a esto se llama predestinar o reprobar.

2. La predestinación incluye en sí la voluntad divina de la salvación humana. Y no puede decirse que incluya solamente la voluntad antecedente. Porque con esta voluntad *Dios quiere que todos los hombres se salven,* según Tim 2,4. De lo cual se seguiría que todos los hombres están predestinados. Por tanto, sólo queda que incluya la voluntad consiguiente. Pero *la voluntad consiguiente* —como dice Juan Damasceno[32]— *proviene de nuestra causa,* es decir, de acuerdo a como nosotros nos encontramos para merecer la salvación o la condenación. Luego nuestros méritos conocidos de antemano por Dios son causa de la predestinación.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis. Et videtur quod sic quia Rom 9 super illud: «Miserebor cui misereor», etc., dicit Glossa [ordin.] Ambrosii: «Misericordiam illi dabo quem praescio post errorem toto corde reversurum ad me, hoc est dare illi cui dandum est et non dare illi cui dandum non est, ut eum vocet quem sciat oboedire, illum vero non quem sciat non oboedire». Sed oboedire et toto corde ad Dominum reverti ad mentum pertinet, contraria vero ad demeritum; ergo praescientia meriti vel demeriti est causa quare Deus proponat alicui misericordiam facere vel aliquem a misericordia excludere, quod est praedestinare vel reprobare.

2. Praeterea, praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem quia hac voluntate «Deus vult omnes homines salvos fieri», ut dicitur I Tim. II et sic sequeretur quod omnes homines essent praedestinati; relinquitur igitur quod includat voluntatem consequentem; sed «voluntas consequens», ut dicit Damascenus, «est ex nostra causa», scilicet in quantum nos diversimode nos habemus ad merendam salutem vel damnationem; ergo merita nostra praescita a Deo sunt causa praedestinationis.

---

[29] Lugares paralelos: *Summa* I q.23 a.5; *Cont. Gent.* III c.163; *In Sent.* I d.41 a.3; *In Jo.* c.15 lect.3; *In Rom.* c.8 lect.6 y c.9 letct.3; *In Eph.* c.1 lect.1 y 4.

[30] Así suena en la versión de París (ms. París B.N. 15467), que es también la versión de la Vetus Latina.

[31] *Glossa ordin.* y *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid. (ML 191,1459D), tomado del Ps.-Ambrosio, ibid. (ML 17,143).

[32] *De fide* II c. 29 (MG 94,969A, Bt. 160).

3. La predestinación indica principalmente el propósito divino de la salvación humana. Pero la causa de la salvación humana es el mérito humano. También la ciencia es causa y motivo de la voluntad. Porque lo apetecible conocido mueve la voluntad. Luego la presciencia de los méritos es causa de la predestinación, ya que dos de las realidades que la presciencia contiene son causa de las dos cosas que se contienen en la predestinación.

4. La reprobación y la predestinación significan la divina esencia y connotan el efecto. Ahora bien, en la esencia divina no hay ninguna diversidad. Luego toda la diversidad de la predestinación y de la reprobación procede de los efectos. Pero los efectos son considerados desde la parte nuestra. Luego la causa de que los predestinados sean separados de los réprobos proviene de nuestra parte, lo cual se ejecuta por la predestinación. Luego lo mismo que antes.

5. Como el sol, en lo que de él depende, se comporta de modo uniforme hacia los cuerpos iluminables, aunque no todos puedan participar igualmente de su luz, así Dios se comporta igualmente con todas las cosas, aunque no todas las cosas puedan participar igualmente de su bondad, como comúnmente afirman los santos[33] y los filósofos[34]. Pero por esta similar disposición del sol hacia todos los cuerpos, el sol no es causa de la diversidad por la que una cosa es oscura y otra luminosa, sino la diversa disposición de los cuerpos para recibir su luz. Luego la causa de la diversidad por la que algunos se salvan y otros se condenan, o por la que algunos son predestinados y otros reprobados, no proviene de la parte de Dios, sino de la nuestra. Y así, tenemos lo mismo que antes.

6. El bien es por sí mismo comunicativo[35]. Luego es propio del sumo bien comunicarse a sí mismo en sumo grado en la medida en que

3. Praeterea, praedestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana; sed salutis humanae causa est humanum meritum: scientia etiam causa et ratio est voluntatis quia appetibile scitum voluntatem movet; ergo praescientia meritorum causa est praedestinationis cum duo eorum quae praescientia continet sint causa illorum duorum quae in praedestinatione continentur.

4. Praeterea, reprobatio et praedestinatio significant divinam essentiam et connotant effectum; in essentia autem divina non est aliqua diversitas; ergo tota diversitas praedestinationis et reprobationis ex effectibus procedit; effectus autem sunt considerati ex parte nostra; ergo ex parte nostra causa est quod praedestinati a reprobis segregantur, quod per praedestinationem fit, ergo idem quod prius.

5. Praeterea, sicut sol uniformiter se habet quantum est de se ad omnia corpora illuminabilia quamvis non omnia possint eius lumen aequaliter participare, ita Deus se habet aequaliter ad omnia quamvis non omnia aequaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a sanctis et philosophis communiter dicitur; sed propter similem habitudinem solis ad omnia corpora sol non est causa huius diversitatis quare aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum, sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius; ergo et similiter causa huius diversitatis quod quidam perveniunt ad salutem quidam autem damnantur, aut quidam praedestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei sed nostra, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, bonum est communicativum sui ipsius: ergo summi boni est summe communicare se ipsum secundum quod unumquodque est capax; si ergo alicui non se

[33] Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 4 (MG 3,697C, Dion. 162).
[34] Cf. por ej. *Liber de causis* comm. 24 (23).
[35] Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 4 (MG 3,700A; Dion. 168) como se dice en *De verit.* q.21 a.1 obi.4; cf. también *Summa* 1 q.5 a.4 obi.2.

uno es capaz de recibirlo. Luego si no se comunica a alguno, es porque éste no es capaz. Pero alguno es capaz o no es capaz de la salvación, a la cual ordena la predestinación, en razón de la calidad de los méritos. Luego los méritos previamente conocidos son causa por la que algunos son predestinados y otros no.

7. En Núm 3,12 se dice: *Yo he elegido a los levitas,* etc. Y la Glosa[36] de Orígenes dice ahí: *Jacob, nacido posteriormente, ha sido establecido primogénito. Porque por un propósito del corazón, patente para Dios, antes que naciesen en este mundo o hiciesen algo de bueno o de malo, se dijo: Amé a Jacob, rechacé a Esaú.* Pero esto pertenece a la predestinación de Jacob, como afirman ordinariamente los santos[37]. Luego el previo conocimiento de lo que Jacob habría de tener en el corazón fue la razón de su predestinación. Y así, lo mismo que antes.

8. La predestinación no puede ser injusta, ya que *todos los caminos del Señor son misericordia y verdad*[38]. Ni, en este caso, puede establecerse entre Dios y los hombres otra justicia que no sea la distributiva. No cabría la conmutativa. Ya que Dios, que no tiene necesidad de nuestros bienes[39], no recibe nada de nosotros. Ahora bien, la justicia distributiva no reparte cosas desiguales más que a los desiguales. Pero la desigualdad entre los hombres no se da más que en razón de los méritos. Luego el hecho de que Dios predestine a uno y a otro no, proviene del conocimiento previo de los diversos méritos.

9. La predestinación presupone la elección, como se ha dicho antes (a.1). Pero la elección no puede ser razonable si no hay alguna razón por la que uno se diferencia de otro. Ahora bien, en la elección, de la que tratamos aquí, no puede haber otra razón de diferenciación que no sea la de los méritos. Luego, puesto que la elección de Dios no puede ser

communicat, hoc est quia illud non est capax eius; sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam praedestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum; ergo merita praescita sunt causa quare aliqui praedestinantur et aliqui non.

7. Praeterea, Num. III: «Ego tuli levitas», etc., ibi dicit Glossa Origenis: «Jacob natu posterior primogenitus iudicatus est; ex proposito enim cordis quod Deo patuit, priusquam in hoc mundo nascerentur aut aliquid agerent boni vel mali dictum est Jacob dilexi, Esau autem odio habui». Sed hoc pertinet ad praedestinationem Jacob, ut sancti communiter exponunt; ergo praecognitio propositi quod habiturus erat Jacob in corde fuit ratio praedestinationis eius, et sic idem quod prius.

8. Praeterea, praedestinatio non potest esse iniusta cum «universae viae Domini sint misericordia et veritas»; nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum et homines quam distributiva: non enim cadit ibi commutativa iustitia cum Deus qui bonorum nostrorum non eget nihil a nobis recipiat; iustitia autem distributiva inaequalia non nisi inaequalibus dat; inaequalitas autem non potest attendi inter homines nisi secundum universitatem meritorum; ergo quod Deus aliquem praedestinat et aliam non, ex praescientia meritorum diversorum procedit.

9. Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem, ut supra dictum est; sed electio non potest esse rationabilis nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur; nec in electione de qua loquimur potest alia ratio discretionis assignari nisi

[36] *Ordin. In Num.* hom.3, interpretado por Rufino (MG 12,594D-595A).
[37] E. gr. SAN AGUSTÍN, como se dice unas líneas más abajo.
[38] Sal 25,10.
[39] Sal 16,2.

irracional, ésta provendrá de la previsión de los méritos. Y, consiguientemente, también la predestinación.

10. Agustín[40], explicando el texto de Mal 1,2: *Amé a Jacob, rechacé a Esaú,* dice que *esta voluntad de Dios* por la que elige a uno y reprueba a otro *no puede ser injusta, porque proviene de méritos ocultísimos.* Pero estos méritos ocultísimos no pueden referirse en este caso más que a la presciencia. Luego la predestinación proviene de la presciencia de los méritos.

11. Como el abuso de la gracia se corresponde con el efecto de la reprobación, así el buen uso de la gracia se corresponde con el efecto de la predestinación. Pero el abuso de la gracia en Judá fue la razón de su reprobación. Ya que fue por esto por lo que fue considerado réprobo y por lo que murió sin la gracia. Ahora bien, el hecho de que no tuviese entonces la gracia, no fue porque Dios no quiso dársela, sino porque él no la quiso recibir, como dicen Anselmo[41] y Dionisio[42]. Luego también el buen uso de la gracia en Pedro, o en cualquier otro, es la causa por la que es elegido y predestinado.

12. Uno puede merecer para otro la primera gracia. Y, por la misma razón, parece que pueda merecer para él la continuación de la gracia hasta el final. Pero a la gracia final sigue el estar predestinado. Luego la predestinación puede provenir de los méritos.

13. *Es primero aquello con lo cual no es convertible la consecuencia,* según dice el Filósofo[43]. Pero la presciencia se relaciona de este modo con la predestinación. Porque Dios conoce de antemano todo lo que predestina —preconoce, sin embargo, los males que no predestina—. Luego la presciencia es anterior a la predestinación. Pero lo anterior en

ex meritis; ergo cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex praevisione meritorum procedit, et per consequens etiam praedestinatio.

10. Praeterea, Augustinus exponens illud Mal: «Jacob dilexi, Esau autem odio habui», dicit quod «voluntas ista Dei» qua unum elegit et alium reprobavit «non potest esse iniusta: venit enim ex occultissimis meritis»; sed haec occultissima merita non possunt accipi in proposito nisi secundum quod sunt in praescientia; ergo praedestinatio de praescientia meritorum venit.

11. Praeterea, sicut se habet abusus gratiae ad effectum reprobationis ita bonus usus gratiae ad ultimum praedestinationis effectum. Sed abusus gratiae in Juda fuit ratio reprobationis eius: secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit; quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit causa quia Deus ei dare noluerit sed quia ipse accipere noluit, ut Anselmus dicit et Dionysius. Ergo et bonus gratiae usus in Petro vel alio quolibet est causa quare ipse est electus vel praedestinatus.

12. Praeterea, unus potest alteri mereri primam gratiam, et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiae continuationem usque in finem; sed ad gratiam finalem sequitur esse praedestinatum; ergo praedestinatio potest ex meritis provenire.

13. Praeterea, «prius est a quo non convertitur consequentia», secundum Philosophum; sed hoc modo se habet praescientia ad praedestinationem quia omnia Deus praescit quae praedestinat, mala autem praescit quae non praedestinat; ergo praescientia

---

[40] *De div. quaest.* 83 q.68 (ML 40,62), tomado de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.41 c.2.

[41] *De casu diaboli* c.4 (ML 158,333C).

[42] *De div. nom.* c.4 § 23 (MG 3,727C; Dion. 279).

[43] *Praedic.* c.12 (BK 14a34) según la versión de Boecio (Ed. Minio-Paluello p.37) como se dice en *De verit.* q.21 a.2 obi.5.

cualquier orden es causa de lo posterior[44]. Luego la presciencia es causa de la predestinación.

14. El nombre de predestinación proviene de destinación o misión. Pero el conocimiento precede a la misión o destinación, ya que nadie envía más que a quien conoce. Luego también el conocimiento es anterior a la predestinación, por lo que parece ser su causa. Y así, lo mismo que antes.

POR EL CONTRARIO. 1. Se dice en Rom 9,12: *No de las obras, sino del que llama, le fue dicho...* Y comenta la Glosa[45]: *Como demuestra que no fue dicho aquello por los méritos precedentes,* esto es, *amé a Jacob,* etc., *así tampoco por los méritos futuros.* Y más abajo[46] dice comentando Rom 9,14: *¿Diremos, pues, que hay injusticia en Dios? Que nadie diga que Dios eligió a uno y reprobó a otro porque preveía las cosas futuras.*

2. La gracia es efecto de la predestinación y principio del mérito. Luego no puede ser que la presciencia de los méritos sea la causa de la predestinación.

3. En Tit 1 [más bien 3,5] dice el Apóstol: *No por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia,* etc. Luego la predestinación de la salvación humana no proviene de los méritos.

4. Si la presciencia de los méritos fuese causa de la predestinación, no sería predestinado ninguno que no hubiese de tener méritos. Pero algunos se encuentran en esta situación, como consta en el caso de los niños. Luego la presciencia de los méritos no es causa de la predestinación.

RESPUESTA. Hay que decir que la diferencia entre causa y efecto consiste en que la causa de la causa es necesariamente causa del efecto[47], mien-

est prius quam praedestinatio; sed prius in quolibet ordine est causa posterioris; ergo praescientia est causa praedestinationis.

14. Praeterea, nomen praedestinationis a destinatione vel missione imponitur: sed missionem vel destinationem cognitio praecedit nullus enim mittit nisi quem cognoscit, ergo et cognitio est prior praedestinatione, et ita videtur esse causa ipsius, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. IX in Glossa super illud: «Non ex operibus sed ex vocante dictum est», quae sic dicit: «Sicut non pro meritis praecedentibus illud fuisse dictum ostendit», scilicet «Jacob dilexi», etc., «ita nec pro meritis futuris». Et infra super illud: «Numquid iniquitas est apud Deum?»: «Nemo dicat Deum quia futura opera praevidebat alterum elegisse alterum reprobasse», et sic ut prius.

2. Praeterea, gratia est effectus praedestinationis; est autem principium meriti; ergo non potest esse quod praescientia meritorum sit praedestinationis causa.

3. Praeterea, Tit. I dicit Apostolus: «Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos sed secundum suam misericordiam», etc.; ergo praedestinatio salutis humanae non provenit ex praescientia meritorum.

4. Praeterea, si praescientia meritorum esset praedestinationis causa, nullus esset praedestinatus qui non esset merita habiturus; sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris; ergo praescientia meritorum non est praedestinationis causa.

RESPONSIO. Dicendum quod hoc distat inter causam et effectum quod quicquid est causa causae oportet esse causam effectus, non autem quod est causa effectus oportet

[44] ARISTÓTELES, como se refiere en *De verit.* q.5 a.9 sed c.3.
[45] *Glossa* de PEDRO LOMB., ibid. (ML 191,1458A).
[46] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 191,1459B) sobre Rom 9,14.
[47] Cf. ALAN. DE INSUL., *De art seu art. cathol. fidei* I reg.1 (ML 210,597D).

tras que lo que es causa del efecto no es necesariamente causa de la causa. Es patente, por ejemplo, que la causa primera produce su efecto a través de la causa segunda, por lo que la causa segunda produce de alguna manera el efecto de la causa primera, de la cual, sin embargo, no es causa. Ahora bien, en la predestinación hay que considerar dos cosas: la misma predestinación eterna y su doble efecto temporal, esto es, la gracia y la gloria. De los cuales, uno, la gloria, tiene como causa meritoria el acto humano. Pero la causa de la gracia no puede ser el acto humano, en la modalidad de mérito, sino como una cierta disposición material, en cuanto que a través de los actos humanos nos preparamos a la recepción de la gracia. Pero de esto no se sigue que nuestros actos, ya sea que precedan o que sigan a la gracia, sean causa de la predestinación.

Para encontrar, pues, la causa de la predestinación es necesario tener en cuenta lo que se ha dicho anteriormente (a.1), esto es, que la predestinación es una cierta dirección al fin que realiza la razón movida por la voluntad. Y en este sentido puede una cosa ser causa de la predestinación en la medida en que puede ser motor de la voluntad. Acerca de lo cual hay que saber que una cosa mueve la voluntad de dos maneras. Una, como algo debido. Otra, no como algo debido. Como algo debido, una cosa mueve la voluntad de dos modos: de modo absoluto, y por suposición de otra cosa. De modo absoluto, la mueve el mismo fin último que es objeto de la voluntad. Y la mueve de tal manera que no puede separarse de él, por lo que ningún hombre puede no querer la felicidad, como asegura Agustín en su libro *De libero arbitro*[48]. Pero por suposición de otra cosa, la mueve como algo debido, aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin. Sin embargo, aquello sin lo cual puede conseguirse el fin, pero que contribuye a la perfección del mismo fin, no mueve la voluntad como algo debido, sino que la inclinación de la voluntad es libre con respecto a ello. Sin embargo, por el hecho de que

quod sit causa causae, sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae, cuius tamen causae causa non est. In praedestinatione autem est duo accipere, scilicet ipsam praedestinationem aeternam et effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam, quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria. Sed gratiae causa non potest esse humanus actus per modum meriti, sed sicut dispositio materialis quaedam in quantum per actus praeparamur ad gratiae susceptionem: sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa.

Ad inveniendum autem causam praedestinationis oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem quam facit ratio a voluntate mota: unde secundum hoc potest aliquid esse praedestinationis causa prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est quod aliquid movet voluntatem dupliciter, uno modo per modum debiti, alio modo sine debiti ratione; per modum autem debiti movet aliquid dupliciter voluntatem, uno modo absolute et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus qui est voluntatis obiectum: et hoc modo voluntatem movet ut ab ipso divertere non possit, unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut Augustinus dicit in libro De libero arbitrio; sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest. Illud autem sine quo finis haberi potest sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet voluntatem secundum debitum sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen

[48] I c.14 (ML 32,1237).

la voluntad está ya libremente inclinada hacia ello, está inclinada también a todo aquello sin lo cual eso no se puede conseguir como algo debido, presupuesto aquello que se afirmaba como primariamente querido. Como, por ejemplo, el rey que por su liberalidad hace a alguno militar, pero como no puede ser militar sin tener caballo, supuesta esta liberalidad, se convierte en algo debido y necesario el que el rey le dé el caballo.

Ahora bien, el fin de la divina voluntad es su misma bondad, que no depende de algo distinto a ella, por lo que para alcanzarla no necesita de otro. Y, por eso, su voluntad no se inclina primariamente a realizar una cosa como algo debido, sino solo libremente en cuanto su bondad se manifiesta en su obra. Pero si se supone que Dios quiere hacer algo como algo debido, supuesta su liberalidad, se sigue que haga aquello sin lo cual la cosa querida no puede existir. Como si quiere hacer un hombre es necesario que le dé la razón. Y si en alguna parte se diera algo sin lo cual pudiera existir otra cosa querida por Dios, esto no procede de Dios como algo debido, sino en razón de su liberalidad.

Pues bien, la perfección de la gracia y de la gloria es de esos bienes sin los que la naturaleza puede existir, ya que exceden los límites de la capacidad natural. Por tanto, que Dios quiera dar a alguien la gracia y la gloria procede de su liberalidad. Ahora bien, en las cosas que proceden solamente de la liberalidad, la causa de la voluntad es el mismo sobreabundante afecto del que quiere con respecto al fin en el cual se encuentra la perfección de su bondad. De donde se deduce que la causa de la predestinación no es otra cosa que la bondad de Dios.

Y, de esta manera, puede resolverse cierta controversia que entre algunos se suscitaba. Algunos[49] de los cuales afirmaban que todas las

ex quo voluntas libere inclinata est iam in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur; sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem, sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum.

Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio, unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget et ideo voluntas eius non inclinatur ad aliquid primo faciendum per modum alicuius debiti, sed liberaliter tantum in quantum sua bonitas in eius opere manifestatur. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit, per modum cuiusdam debiti ex suppositione liberalitatis ipsius sequitur quod faciat ea sine quibus res illa volita esse non potest, sicut si facere vult hominem quod det ei rationem; ubicumque autem occurrerit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti sed secundum meram liberalitatem.

Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quae sine eis natura esse potest —excedunt enim naturalis virtutis limites—, unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam hoc ex mera liberalitate procedit; in his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius; unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei.

Et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur, quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem pro-

[49] «El error de los Predicadores en la ley de los Sarracenos como dice Rabí Moisés»: cita del Santo en *Cont. Gent.* III c.97. Cf. MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neut.* III c.26.

cosas proceden de Dios según su simple voluntad, mientras que otros[50] sostenían que todo procede de Dios como algo debido. Y ambas opiniones son falsas. La primera porque anula el orden necesario que hay entre los efectos divinos entre sí, y la segunda porque hace proceder todas las cosas por necesidad de su naturaleza. Ha de elegirse, pues, una vía media afirmando que las cosas primeramente queridas por Dios proceden de él según la simple voluntad, mientras que las cosas requeridas para ellas proceden de él como algo debido, por suposición. Este débito no demuestra que Dios sea deudor de las cosas, sino de su voluntad, a cuyo cumplimiento se debe lo que se dice que procede de Dios como debido.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El uso debido de la gracia es algo a lo que la divina providencia ordena la gracia concedida. Por tanto, no es posible que el recto uso preconocido de la gracia sea causa motora para dar la gracia. Luego lo que Ambrosio dice: *Daré la gracia a quien yo sé que volverá a mí de todo corazón,* no hay que entenderlo como si la perfecta inclinación del corazón inclinase la voluntad a dar la gracia, sino en el sentido de que ordena la gracia dada a que alguien, una vez recibida la gracia, se convierta a Dios perfectamente.

2. La predestinación incluye la voluntad consiguiente, que considera en cierta manera, lo que depende de nosotros. No en el sentido que incline la divina voluntad a querer, sino como aquello a cuya producción la divina voluntad ordena la gracia o también que dispone de alguna manera a la gracia y merece la gloria.

3. La ciencia mueve la voluntad, pero no cualquier ciencia, sino la ciencia del fin, que éste es el objeto que mueve la voluntad. Por tanto,

cedere, quibusdam vero asserentibus omnia procedere a Deo secundum debitum. Quarum opinionum utraque falsa est prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem, secunda autem ponit omnia a Deo procedere secundum necessitatem naturae. Media igitur via est eligenda, ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem, ea vero quae ad haec requiruntur procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod debitum non ostendit Deum esse rebus debitorem sed suae voluntati ad cuius expletionem debetur id quod dicitur a Deo secundum debitum procedere.

1. Ad primum igitur dicendum quod debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat, unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum. Quod ergo Ambrosius dicit: «dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde reversurum», non est intelligendum quasi perfecta cordis reversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam, sed quia gratiam datam ad hoc ordinat ut aliquis ex accepta gratia perfecte convertatur in Deum.

2. Ad secundum dicendum quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo [modo] id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat vel etiam sicut id quod ad gratiam quodam modo disponit et gloriam meretur.

3. Ad tertium dicendum quod scientia est movens voluntatem, non autem quaelibet scientia sed scientia finis, quod est obiectum movens voluntatem: et ideo ex

[50] «Avicena y sus secuaces», como refiere el Santo en *De pot.* q.3 a.16. Cf. AVICENA, *Metaph.* IX c.4 (f.104^{v}).

del conocimiento de su bondad procede el hecho de que Dios ame su bondad. Y de ahí procede que quiera difundirla en los demás. Pero de aquí no se sigue que el conocimiento de los méritos sea la causa de la voluntad en la que se incluye la predestinación.

4. Aunque la diversa noción de los atributos divinos se tome de la diversidad de los efectos, de ahí no se sigue que los efectos sean causa de los atributos divinos. Porque las nociones de los atributos no se toman en base a las cosas que hay en nosotros como causas, sino más bien como ciertos signos de las causas. Por tanto, no se sigue que las cosas que dependen de nosotros sean la causa por la que uno es reprobado y otro predestinado.

5. Podemos considerar la relación de Dios con las cosas de dos maneras. Una, en lo que se refiere a la primera disposición de las cosas, que es, según la sabiduría divina, constitutiva de los diversos grados en las cosas. Y así, Dios no se relaciona con todas las cosas por igual. Otra, en lo que se refiere a la provisión de las cosas ya dispuestas. Y así se relaciona de la misma manera con todas las cosas dando por igual a cada una según su proporción. A la primera disposición de las cosas pertenece todo lo que se dijo que procedía de Dios según la simple voluntad, entre lo que se cuenta la preparación de la gracia.

6. Pertenece a la bondad divina, en cuanto infinita, dar a cada una de las cosas, según su capacidad, las perfecciones que cada una requiere según su naturaleza. Pero aquí no entran las perfecciones sobreañadidas entre las que se cuentan la gloria y la gracia. Y, por eso, el argumento no vale.

7. El propósito del corazón de Jacob, conocido de antemano por Dios, no fue la causa por la que quiso darle la gracia a él, sino que fue un cierto bien al que Dios ordenó la gracia que se le había de dar. Y,

cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet, et ex hoc procedit quod eam in alios diffundere velit; non autem propter hoc sequitur quod meritorum scientia sit causa voluntatis secundum quod in praedestinatione includitur.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint attributorum divinorum causae: non enim hoc modo accipiuntur rationes attributorum secundum ea quae in nobis sunt sicut secundum causas, sed magis sicut secundum signa quaedam causarum; et ideo non sequitur quod ea quae ex parte nostra sunt sint causa quare unus reprobetur et alius praedestinetur.

5. Ad quintum dicendum quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare: uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quae est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem, et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia; alio modo secundum quod iam rebus dispositis providet, et sic similiter se habet ad omnia in quantum omnibus aequaliter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem pertinet totum hoc quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.

6. Ad sextum dicendum quod ad bonitatem divinam pertinet in quantum est infinita ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur secundum quod eius [est] capax; non autem requiritur hoc de perfectionibus superadditis, inter quas est gloria et gratia, et ideo ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod propositum cordis Jacob praescitum a Deo non fuit causa quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam ei dandam ordinavit et ideo dicitur quod ex proposito cordis quod ei patuit eum

por eso, se dice que por el propósito del corazón, que a él le estuvo abierto, le amó, en el sentido de que le amó para que tuviese tal propósito del corazón, o porque previó que el propósito de su corazón fue disposición para recibir la gracia.

8. En las cosas que han de distribuirse entre varios como algo debido, sería contra la justicia distributiva el dar a los iguales cosas desiguales. Pero en las cosas que se dan por liberalidad, en ningún caso se contradice a la justicia, porque puedo dar a uno, y a otro no, por libre decisión de mi voluntad. Pues bien, la gracia es de esta naturaleza. Y, por eso, no va contra la justicia distributiva el que Dios se proponga dar la gracia a uno, y no a otro, sin ninguna consideración de los méritos.

9. La elección de Dios por la que a uno reprueba, y elige a otro, es razonable. Pero no es necesario que la razón de la elección sea el mérito, sino que la razón de la elección es la bondad divina. Ahora bien, la razón de la reprobación en los hombres es el pecado original, como dice Agustín[51], o el mismo hecho de que la gracia para ellos no es algo debido. Razonablemente, pues, puedo denegar algo a alguien a quien nada se le debe.

10. Pedro Lombardo en la distinción XLI del libro I[52] afirma que esa proposición ha sido retractada por Agustín en una obra similar. O, si debe sostenerse, ha de referirse al efecto de la reprobación o de la predestinación, que tiene alguna causa meritoria o dispositiva.

11. La presciencia del abuso de la gracia no fue causa de la reprobación en Judas, a no ser, tal vez, por parte del efecto, aunque Dios no niega la gracia a quien quiere recibirla. Pero querer recibir la gracia nos viene de la predestinación divina. Por eso, no puede ser causa de la predestinación.

dilexit, quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevidit quod propositum cordis eius fuit ad gratiae susceptionem dispositio.

8. Ad octavum dicendum quod in illis quae sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem iustitiae distributivae si aequalibus inaequalia darentur, sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo iustitiae contradicit: possum enim uni dare et alteri non dare pro meo libitu voluntatis; huiusmodi autem est gratia, et ideo non est contra rationem iustitiae distributivae si Deus proponat se daturum gratiam alicui et non alteri, nulla inaequalitate meritorum considerata.

9. Ad nonum dicendum quod electio Dei qua unum reprobat et alterum eligit, rationabilis est. Non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum, sed ratio electionis est divina bonitas; ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur: rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

10. Ad decimum dicendum quod Magister XLI distinctione I libri dicit illam auctoritatem esse retractam ab Augustino in suo simili. Vel si debeat sustineri referendum est ad effectum reprobationis et praedestinationis, qui habet aliquam causam vel meritoriam vel dispositivam.

11. Ad undecimum dicendum quod praescientia abusus gratiae non fuit causa reprobationis in Juda nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina, unde non potest [esse] praedestinationis causa.

---

[51] *De correp. et gratia* c.13 (ML 44,942) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 2-2 q.2 a.5 ad 1.

[52] C.2.

12. Aunque el mérito pueda ser causa del efecto de la predestinación, no puede, sin embargo, ser causa de la predestinación.

13. Aunque aquello con lo que no es convertible la consecuencia sea de alguna manera anterior, no se sigue que sea siempre anterior de la misma manera que es anterior la causa. Porque en ese caso lo colorado sería causa del hombre. Y, por tanto, no se sigue que la presciencia sea causa de la predestinación.

14. Con esto queda clara la solución del último argumento.

Artículo 3

¿Es cierta la predestinación?[53]

Parece que la predestinación no es cierta.

Argumentos. 1. Ninguna causa, cuyo efecto puede variar, tiene certeza con respecto a su efecto. Pero el efecto de la predestinación puede variar. Porque el que es predestinado puede no conseguir el efecto de la predestinación. Lo cual queda claro en lo que dice Agustín[54], comentado Ap 3,11: *Conserva lo que tienes para que nadie*[55] *te arrebate la corona,* etc.: *Si uno no la recibe* —dice— *sin que otro la pierda, es cierto el número de los elegidos.* De lo cual parece deducirse que uno puede perder y otro recibir la corona, que es el efecto de la predestinación.

2. Como las cosas naturales están sometidas a la divina providencia, así también las humanas. Pero según el orden de la divina providencia, solamente proceden con certeza de sus causas los efectos naturales

12. Ad duodecimum dicendum quod, quamvis meritum possit esse causa effectus praedestinationis, non tamen potest esse praedestinationis causa.

13. Ad tertium decimum dicendum quod, licet illud a quo non convertitur consequentia sit aliquo modo prius, non tamen sequitur quod semper sit eo modo prius quo causa prius dicitur: sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod praescientia sit causa praedestinationis.

14. Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus tertius

Tertio quaeritur de certitudine praedestinationis. Et videtur quod certitudinem non habeat: nulla enim causa cuius effectus variari potest habet certitudinem respectu effectus sui; sed effectus praedestinationis potest variari quia ille qui est praedestinatus potest non consequi praedestinationis effectum, quod patet ex hoc quod Augustinus dicit exponens illud quod habetur Apoc. III: «Tene quod habes ne alius accipiat», etc. Si, inquit, «alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus»: Ex quo videtur quod unus possit amittere et alius accipere coronam quae est praedestinationis effectus.

2. Praeterea, sicut res naturales subduntur divinae providentiae, ita et res humanae; sed illi soli effectus naturales certitudinaliter ex suis causis procedunt secundum ordinem divinae providentiae quos necessario causae suae producunt; cum igitur effectus prae-

---

[53] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.23 a.6; *In Sent.* I d.40 q.3; *Quodlib.* XII q.3.

[54] *De corrept. et grat.* c.13 (ML 44,940) tomado de Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d.40 c.1.

[55] Ap 3,11: «nadie» se entendía: «ne alius accipiat». Así Pedro Lombardo, San Agustín más arriba y el mismo Santo Tomás en *Summa* 1 q.23 a.6 obi.1; 3 q.89 a.5.

que son producidos necesariamente por sus causas. Luego, puesto que el efecto de la predestinación, que es la salvación humana, proviene, no necesaria sino contingentemente de sus causas próximas, parece que el orden de la predestinación es cierto.

3. Si una causa está referida con certeza a un efecto, ese efecto se producirá necesariamente, a no ser que alguna cosa pueda resistir la potencia de la causa agente, como las disposiciones que se dan en los cuerpos inferiores resisten a veces la acción de los cuerpos celestes para que no se produzcan los efectos propios que necesariamente habrían de producirse si alguna cosa no les hiciese resistencia. Pero no hay nada que pueda resistir a la predestinación, *porque ¿quién resistió a su voluntad?,* como se dice en Rom 9,19. Luego si está referida con certeza a su efecto, su efecto se producirá necesariamente.

4. Se ha replicado[56] que la certeza de la predestinación referida a su efecto se da con la presuposición de la causa segunda.—Por el contrario, toda certeza que se da con suposición de algo no es certeza absoluta, sino condicional. De la misma manera que no es cierto que el sol cause fruto en la planta si no es con esta condición: *si la capacidad generativa en la planta estuviese bien dispuesta,* puesto que la certeza del sol para causar dicho efecto presupone la capacidad de la planta como causa segunda. Si, pues, la certeza de la divina predestinación se da con la presuposición de la causa segunda, no es certeza absoluta, sino condicional solamente. Como en mí hay certeza de que Sócrates se mueve si corre, y de que éste se salvará si se prepara. Y así, no se dará en la predestinación divina, acerca de los que se han de salvar, una certeza distinta de la que hay en mí, lo cual es absurdo.

5. En Job 33 [más bien 34,24][57] se dice: *Tritura a los poderosos sin tener que indagar, y en su lugar nombra a otros.* Y, comentándolo, Grego-

destinationis, qui est salus humana, non necessario sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo praedestinationis non sit certus.

3. Praeterea, si aliqua causa habet certum ordinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet nisi aliquid possit resistere virtuti causae agentis, sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni caelestium corporum ut non producant proprios effectus quos necessario producerent nisi esset aliquid resistens; sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: «Voluntati enim eius quis resistit?», ut dicitur Rom. IX; ergo, si habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario producetur.

4. Sed dicebat quod certitudo praedestinationis ad effectum est cum praesuppositione causae secundae.—Sed contra, omnis certitudo quae est cum suppositione alicuius non est certitudo absoluta sed condicionalis, sicut non est certum quod sol causet fructum in planta nisi cum hac condicione «si virtus generativa in planta fuerit bene disposita», propter hoc quod certitudo solis ad effectum praedictum praesupponit plantae virtutem quasi causam secundam. Si igitur certitudo divinae praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non erit certitudo absoluta sed condicionalis tantum, sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit et quod iste salvabitur si praeparabit se, et ita non erit in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis quam apud me, quod est absurdum.

5. Praeterea, Iob XXXIII dicitur: «Conteret multos et innumerabiles et stare faciet alios pro eis», quod exponens Gregorius dicit: «Locum vitae aliis cadentibus alii

[56] Cf. nota 5.

[57] Según la recensión de París (ms. París B.N. lat.15467).

rio dice[58]: *El lugar de la vida del que unos caen, les cae en suerte a otros.* Pero el lugar de la vida es para quien ordena la predestinación. Luego el predestinado puede fallar en el efecto de la predestinación. Con lo que tenemos que la predestinación no es cierta.

6. Según Anselmo[59], es igual la verdad de la predestinación y la proposición de futuro. Pero la proposición de futuro no tiene una verdad cierta y determinada, sino que puede variar, como consta por el Filósofo en *Perihermeneías*[60] y en el libro II *Perigeneseos*[61], donde dice que *quien se dispone a andar el futuro no lo andará.* Luego tampoco tiene certeza la verdad de la predestinación.

7. Un predestinado alguna vez está en pecado mortal, como está claro en el caso de Pablo que perseguía a la Iglesia. Ahora bien, puede permanecer en pecado mortal hasta la muerte o ser súbitamente asesinado, en cuyos casos la predestinación no conseguirá su efecto. Luego es posible que la predestinación no consiga su efecto.

8. Se ha replicado[62] que cuando se dice que *el predestinado puede morir en pecado mortal,* si se toma el sujeto en cuanto está bajo la forma de la predestinación, la proposición es compuesta y es falsa. Pero si se la toma sin considerar tal forma, está dividida[63] y es verdadera.—Por el contrario, en las formas que no pueden separarse del sujeto es indiferente que algo sea atribuido a un sujeto considerado con la forma o sin la forma, porque en ambos casos esta proposición es falsa: *el cuervo negro puede ser blanco.* Pero la predestinación es una forma que no puede ser removida del predestinado. Luego dicha distinción en este caso no tiene lugar.

ortiuntur»; sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat; ergo a praedestinationis effectu praedestinatus deficere potest, et sic non est certa praedestinatio.

6. Praeterea, secundum Anselmum eadem est veritas praedestinationis et propositionis de futuro; sed propositio de futuro non habet veritatem certam et determinatam sed variari potest ut patet per Philosophum in Perihermeneias et in II Perigeneseos ubi dicit quod «futurus quis incedere non incedet»; ergo nec veritas praedestinationis certitudinem habet.

7. Praeterea, aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo quando Ecclesiam persequebatur; potest autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem vel tunc statim interfici, quorum utrolibet posito praedestinatio effectum suum non consequetur; ergo possibile est praedestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicebat quod cum dicitur «praedestinatus potest in peccato mortali mori», si accipiatur subiectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa et vera.—Sed contra, in formis illis quae non possunt removeri a subiecto non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato vel sine forma: utroque enim modo haec est falsa «corvus niger potest esse albus»; sed praedestinatio est talis forma quae non potest a praedestinato removeri; ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet.

---

[58] *Moral.* XXV c.8 (ML 76,331A) como refiere SANTO TOMÁS, en *In Sent.* I d.40 q.3 obj.2.

[59] *De concord. praescient. et praedest. necnon grat. Dei c. lib. arb.* q.2 c.1 (ML 158,519C).

[60] I 13 (18a28ss).

[61] *De gen. et corr.* II c.11 (337b7) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206 f.208').

[62] Cf. nota n.5.

[63] PETRUS HISPANUS, como consta más arriba en *De verit.* q.2 a.13 ad 5.

9. Si lo eterno se une a lo temporal y contingente, el todo será temporal y contingente. Como ocurre en el caso de la creación que es temporal, aunque lleve consigo en su noción la esencia eterna de Dios y el efecto temporal. Y, de modo semejante, la misión que comprende la procesión eterna y el efecto temporal. Pero la predestinación, aunque comprenda algo eterno, lleva también consigo con ello el efecto temporal. Luego todo lo que pertenece a la predestinación es temporal y contingente. Y, así, no parece que tenga certeza.

10. Lo que puede ser y no ser no tiene certeza. Pero la predestinación de Dios acerca de la salvación de alguien puede ser y no ser. De hecho, como pudo desde la eternidad predestinar y no predestinar, así también ahora puede haber predestinado o no haber predestinado, puesto que en la eternidad no hay diferencia entre presente, pretérito y futuro. Luego la predestinación no tiene certeza.

POR EL CONTRARIO. 1. A propósito de lo que se dice en Rom 8,29: *A los que conoció de antemano también los predestinó,* etc., especifica la Glosa[64]: *La predestinación es la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios por los que ciertísimamente se salvan todos los que se salvan.*

2. Aquello que es una inconmovible verdad es necesario que sea cierto. Pero la verdad de la predestinación es inconmovible, como asegura Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*[65]. Luego la predestinación tiene certeza.

3. A quien le está asignada la predestinación, le está asignada desde toda la eternidad. Pero lo que es desde toda la eternidad es invariable. Luego la predestinación es invariable y, por tanto, cierta.

9. Praeterea, si aeternum coniungatur temporali el contingenti, totum erit temporale et contingens, sicut patet de creatione quae est temporalis quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei aeternam et effectum temporalem, et similiter missio, quae importat processionem aeternam et effectum temporalem; sed praedestinatio, quamvis importet aliquid aeternum, tamen importat etiam cum hoc effectum temporalem; ergo totum hoc quod est praedestinatio est temporale et contingens, et ita non videtur certitudinem habere.

10. Praeterea, quod potest esse et non esse non habet aliquam certitudinem; sed praedestinatio Dei de salute alicuius potest esse et non esse: sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinasse vel non praedestinasse, cum in aeternitate non differat praesens, praeteritum el futurum; ergo praedestinatio non habet certitudinem.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VIII: «Quos praescivit et praedestinavit», etc., Glossa: «Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei qua certissime liberantur quicumque liberantur».

2. Praeterea, illud cuius est immobilis veritas oportet esse certum; sed veritas praedestinationis est immobilis, ut Augustinus dicit in libro De praedestinatione sanctorum; ergo praedestinatio habet certitudinem.

3. Praeterea, cuicumque convenit praedestinatio ab aeterno ei convenit; sed quod est ab aeterno invariabile est; ergo praedestinatio est invariabilis et ita certa.

---

[64] *Ordin.* y *Petri Lomb.,* ibid. (ML 191,1449C), tomado de SAN AGUSTÍN, *De dono pers.* c.14 (ML 45,1014).

[65] C.17 (ML 44,985).

4. La predestinación incluye la presciencia, como se explica en la Glosa anteriormente citada[66]. Pero la presciencia tiene certeza, como lo prueba Boecio en el libro V *De consolatione*[67]. Luego también la predestinación.

RESPUESTA. Hay que decir que hay una doble certeza: del conocimiento y del orden. La certeza del conocimiento existe cuando el conocimiento no se aparta en nada de lo que se da en la realidad, sino que considera la cosa tal y como es. Y puesto que una consideración cierta de la cosa se tiene principalmente a través de la causa de la cosa, por eso el nombre de certeza se trasladó al orden de la causa al efecto, para decir que el orden de la causa al efecto es cierto cuando la causa produce infaliblemente el efecto. Luego la presciencia de Dios, puesto que no tiene universalmente una relación de causa con todas las cosas que hay en ella, considera solamente la certeza de conocimiento. Pero la predestinación, puesto que incluye la presciencia y la relación de causa a las cosas que hay en ella, añade algo en cuanto es una cierta dirección o preparación. Y, así, se puede considerar en ella, además de la certeza del conocimiento, la certeza del orden. Y de lo que tratamos aquí es solamente de esta certeza de la predestinación. Porque con respecto a la certeza del conocimiento, encontrada en ella, puede tenerse en cuenta lo que se dijo al tratar de la ciencia de Dios (q.2 a.13).

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que, puesto que la predestinación es una parte de la providencia, de la misma manera que su noción añade algo a la providencia, así también su certeza añade algo a la certeza de la providencia. Porque el orden de la providencia es cierto en doble sentido. Uno, en particular, cuando las cosas ordenadas por la providencia divina a un fin llegan íntegramente a ese fin particular. Como es claro

4. Praeterea, praedestinatio includit praescientiam, ut patet ex Glossa inducta; sed praescientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V De consolatione; ergo et praedestinatio.

RESPONSIO. Dicendum quod duplex est certitudo, scilicet cognitionis et ordinis: cognitionis quidem certitudo est quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur sed hoc modo extimat de ea sicut est; et quia certa extimatio de re praecipue habetur per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causae ad effectum ut dicatur ordo causae ad effectum esse certus quando causa infallibiliter effectum producit. Praescientia ergo Dei quia non importat universaliter habitudinem causae respectu omnium quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio quia praescientiam includit et habitudinem causae ad ea quorum est addit in quantum est directio sive praeparatio quaedam; sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis certitudo ordinis, de qua solum certitudine praedestinationis nunc quaerimus: de certitudine enim cognitionis in ipsa inventa patere potest ex his quae dicta sunt cum de Dei scientia quaereretur.

Sciendum est autem quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem supra providentiam addit, sic etiam et certitudo eius supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur: uno modo in particulari, quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem

[66] Ver nota 64.
[67] Prosa 6 (ML 63,861).

en los movimientos celestes y en todas las cosas que se mueven de una manera necesaria en la naturaleza. Otro, en universal y no en particular. Como lo vemos en las cosas generables y corruptibles, cuyas capacidades fallan a veces con respecto a los efectos, a los que están ordenadas como a sus propios fines. Como la virtud formativa a veces no consigue un cumplimento perfecto en los miembros. Sin embargo, ese defecto es ordenado por Dios a algún fin, como queda claro en lo dicho acerca de la providencia (q.5 a.4, 5, 7). Y, de esta manera, nada puede fallar en el orden general de la providencia, aunque alguna vez falle con respecto a algún fin particular.

Pero el orden de la predestinación es cierto no solo con respecto al fin universal, sino también con respecto al fin particular y determinado. Porque quien está ordenado por la predestinación a la salvación nunca falla en la consecución de la salvación. Sin embargo, no es cierto el orden de la predestinación con respecto al fin particular como lo era el orden de la providencia. Porque en la providencia el orden no era cierto respecto del fin particular más que cuando la causa próxima producía necesariamente su efecto. En la predestinación, sin embargo, se da la certeza con respecto al fin particular, aunque la causa próxima, esto es, el libre albedrío, no produce ese efecto más que contingentemente.

Por tanto, parece difícil armonizar la infalibilidad de la predestinación con la libertad del albedrío. Porque no puede decirse que la predestinación no añada sobre la certeza de la providencia más que la certeza de la presciencia, de tal manera que pueda decirse que Dios ordena al predestinado a la salvación como a cualquier otro, pero que con respecto al predestinado conoce que no fallará en su salvación. Porque así no habría diferencia entre el predestinado y el no predestinado por parte del orden, sino solo por parte de la presciencia del evento. Y así, la presciencia sería causa de la predestinación, y la predes-

ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem perveniunt, sicut patet in motibus caelestium el in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali sed non in particulari, sicut videmus in generabilibus el corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines —sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum— sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis dum de providentia ageretur: et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine.

Sed ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem numquam deficit a consecutione salutis: nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu parlicularis finis sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter.

Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate; non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae, ut scilicet dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet a salute: sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis sed tantum ex parte praescientiae eventus, et sic praescientia esset causa praedestinationis nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis,

tinación no sería por la elección del que predestina, lo cual está en contradicción con la Sagrada Escritura[68] y las afirmaciones de los santos[69]. Por consiguiente, además de la certeza de la presciencia, el orden de la predestinación posee certeza infalible. Sin embargo, la causa próxima de la salvación no se ordena a ella de modo necesario, sino contingentemente, esto es, según el libre albedrío. Lo cual puede considerarse de este modo. Vemos que el orden con respecto a algo es infalible de dos maneras. Una, en cuanto que la causa singular produce necesariamente su efecto según el orden de la providencia divina. Otra, cuando se alcanza un efecto por el concurso de muchas causas contingentes y con posibilidad de fallar. Cada una de las cuales es ordenada por Dios a la consecución del efecto en lugar de la que falla o para que otra no falle. Así, vemos que todos los singulares de una especie son corruptibles y, sin embargo, por la sucesión de uno a otro según la naturaleza, puede salvarse en ellas la perpetuidad de la especie, ya que la divina providencia gobierna de tal manera que por el hecho de que uno falle no fallen todos. Y es así como sucede en la predestinación: de hecho, el libre albedrío puede fallar en lo que se refiere a la salvación. Sin embargo, en aquel a quien Dios predestina, le provee de tantas ayudas que, o no caiga o, si cae, resurja, como son las exhortaciones, los sufragios de oraciones, el don de la gracia y cosas parecidas, a través de las cuales Dios conduce al hombre a la salvación. Si, pues, consideramos la salvación con respecto a la causa próxima, esto es, el libre albedrío, no tiene certeza, sino contingencia, pero con respecto a la causa primera, que es la predestinación, tiene certeza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las palabras del Apocalipsis pueden entenderse de la corona de la justicia presente o de la corona de

quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum. Unde etiam praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius dupliciter: uno modo in quantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu multarum causarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit vel ne altera deficiat: sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia et tamen per successionem unius ad alterum potest secundum naturam in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante quod non omnia deficiant uno deficiente. El hoc modo est in praedestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat vel si cadit quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum et omnia huiusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet.

1. Ad primum igitur dicendum quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona praesentis iustitiae vel de corona gloriae. Utrolibet autem modo intelligatur,

[68] Ef 1,4 como refiere el Santo en *Summa* 1 q.23 a.4 sed c.
[69] SAN AGUSTÍN, *De praedest. sanct.* c.18 (ML 44,987).

la gloria. De cualquier modo que se entiendan, sin embargo, se dice que uno toma la corona del otro, si el otro cae, en cuanto que los bienes de uno aprovechan al otro con el auxilio del mérito o con el aumento de la gloria por la conexión de la caridad, que hace que todos los bienes de los miembros de la Iglesia sean comunes. Y, así, acontece que uno recibe la corona del otro en cuanto que, cayendo uno a causa del pecado y no consiguiendo el premio de sus méritos, el otro percibe el fruto de los méritos que tuvo el otro, como también los habría percibido si el otro hubiese perseverado. Pero de aquí no se sigue que la predestinación sea anulada alguna vez. O podría decirse que se afirma que uno recibe la corona de otro no porque uno pierda la corona que le ha sido predestinada, sino porque alguna vez alguien pierde la corona que se le debe según la justicia presente, y otro le sustituye en su lugar para completar el número de los elegidos, como el lugar de los ángeles caídos fue ocupado por los hombres[70].

2. El efecto natural que acontece infaliblemente por la providencia divina proviene de una causa próxima ordenada necesariamente a ese efecto. Pero el orden de la predestinación no es cierto según este modo, sino según el otro, como se dijo.

3. El cuerpo celeste actúa en los cuerpos inferiores como induciendo a la necesidad en lo que depende de él. Y, por eso, su efecto se produce de una manera necesaria, a no ser que algo se le resista. Pero Dios actúa en la voluntad no de modo necesario, ya que no coacciona la voluntad, sino que la mueve sin privarla de su propio modo, que consiste en la libertad para una u otra cosa. Y, por eso, no hay nada que resista a la divina voluntad. Sin embargo, la voluntad y cualquier otra cosa ejecuta la voluntad divina según su propio modo, porque es la voluntad divina la que ha dado a las cosas ese modo para que de esta

secundum hoc unus dicitur accipere coronam alterius alio cadente in quantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti vel etiam in augmentum gloriae propter connexionem caritatis quae facit omnia bona membrorum Ecclesiae esse communia. Et ita contingit quod unus coronam alterius accipit dum aliquo per peccatum cadente, et ita suorum meritorum praemium non consequente, alius fructum percipit de meritis quae ille habuit sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod praedestinatio umquam cassetur. Vel potest dici quod unus coronam alterius accipere dicitur non quod aliquis amittat coronam quae est ei praedestinata, sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem iustitiam et in locum eius alius substituitur ad complendum numerum electorum, sicut in locum angelorum cadentium sunt homines substituti.

2. Ad secundum dicendum quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex una causa proxima in effectum necessario ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum sed per alium, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessitatem quasi inducens quantum est de se, et ideo effectus eius necessario provenit nisi sit aliquid resistens. Sed Deus agit in voluntatem non per modum necessitatis quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum qui in libertate ad utrumlibet consistit; el ideo quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas el quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum quia et ipsum modum

[70] Cf. San Agustín, *Henchir.* c.29 (ML 40,246) y Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.1 c.5.

manera se cumpliese su voluntad. Y, por tanto, algunas cosas cumplen la voluntad divina necesariamente, y otras, de modo contingente, aunque siempre se haga aquello que Dios quiere.

4. La causa segunda, que es necesario suponer para producir el efecto de la predestinación, está sujeta también al orden de la predestinación. Pero no sucede lo mismo con las potencias inferiores respecto de la potencia de un agente superior. Y, por eso, el orden de la predestinación divina, aunque suponga la voluntad humana, tiene, sin embargo, absoluta certeza, aunque parezca lo contrario en el ejemplo aducido.

5. Las frases de Job y de Gregorio han de referirse a la condición de la justicia presente, de la que algunos en ocasiones se apartan, sucediéndoles otros. Luego, por ello, no puede deducirse ninguna incertidumbre en la predestinación, porque los que finalmente perdieron la gracia nunca fueron predestinados.

6. La semejanza de Anselmo consiste en que, como la verdad de una proposición de futuro no evita la contingencia de un suceso futuro, así tampoco la evita la verdad de la predestinación. Pero difiere en que la proposición de futuro considera el futuro en cuanto futuro, en cuyo caso no puede tener certeza. Pero la verdad de la presciencia y de la predestinación considera el futuro como presente, como se dijo en la cuestión *De la ciencia de Dios* (q.2, a.12 y 13). Y, por tanto, tiene certeza.

7. Puede decirse que una cosa puede algo de dos maneras. Una, considerando la potencia que hay en ella, como cuando se dice que la piedra puede moverse hacia abajo[71]. Otra, considerando la aportación de otro, como si yo digo que la piedra puede moverse hacia arriba, no por la potencia que hay en ella, sino por la potencia de quien la tira. Luego,

divina voluntas rebus dedit ut sic eius voluntas impleretur: el ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult semper fiat.

4. Ad quartum dicendum quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subiacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius virtutis superioris agentis: et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam certitudinem habet etsi contrarium in exemplo inducto appareat.

5. Ad quintum dicendum quod verba illa Iob et Gregorii sunt referenda ad statum praesentis iustitiae a quo aliqui quandoque decidunt aliis subrogatis; unde per hoc non potest concludi aliquid incertitudinis circa praedestinationem quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, numquam praedestinati fuerunt.

6. Ad sextum dicendum quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futuro contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differt quantum ad hoc quod propositio de futuro respicit futurum ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praescientiae et praedestinationis respicit futurum ut est praesens, ut in quaestione De scientia Dei dictum est, et ideo certitudinem habet.

7. Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici posse aliquid dupliciter: uno modo considerando potentiam quae in ipso est, sicut dicitur quod lapis potest moveri deorsum; alio modo considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerem quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit sed per potentiam

[71] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Ethic.* II 1 (BK 1103a20) como refiere SANTO TOMÁS en *Summa* 1-2 q.71 a.2 obi.2.

cuando se dice: *Este predestinado puede morir en pecado,* si se considera la potencia de él, es cierto. Pero si hablamos del predestinado según el orden con que se refiere a otro, esto es, a Dios que es quien predestina, entonces ese orden es incompatible con este evento, aunque sea compatible con esta potencia. Y, por eso, puede diferenciarse la consideración del sujeto según la distinción hecha antes, esto es, con forma o sin forma.

8. La negritud y la blancura son formas existentes en el sujeto que se dice negro o blanco. Y, por eso, no se puede atribuir nada al sujeto, ni según la potencia ni según el acto, que esté en contradicción con dicha forma, durante el tiempo en que ésta permanece en el sujeto. Pero la predestinación no es una forma que exista en el predestinado, sino en el predestinante, de la misma manera que lo conocido proviene de la ciencia que está en el que conoce. Y, por eso, al predestinado, por inmóvil que se le considere en el orden de la ciencia, puede, sin embargo, atribuírsele alguna cosa en consideración de su naturaleza, aunque esté en contradicción con el orden de la predestinación. Porque la predestinación es algo que está fuera del hombre que se dice predestinado, como la negritud es algo que está fuera de la esencia del cuervo, aunque no sea algo que está fuera del cuervo. Considerando, pues, solamente la esencia del cuervo, puede atribuírsele algo que esté en contradicción con su negritud, en cuyo caso dice Porfirio[72] que se puede pensar en un cuervo blanco. Y, de la misma manera, en nuestro caso, se le puede atribuir al hombre predestinado, considerado en sí mismo, algo que no se le puede atribuir si se le considera bajo el punto de vista de la predestinación.

9. La creación y la misión llevan consigo la producción de un efecto temporal. Y, por eso, se afirma que su efecto es temporal. Por esto es

proicientis. Cum ergo dicitur «praedestinatus iste potest in peccato mori», si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum quamvis compatiatur secum istam potentiam. El ideo potest distingui secundum distinctionem prius inductam, scilicet cum forma vel sine forma, consideratio subiecti.

8. Ad octavum dicendum quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subiecto quod dicitur album vel nigrum; el ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam nec secundum actum quod repugnet formae praedictae quamdiu in subiecto manet. Sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato sed in praedestinante sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; el ideo quantumcumque immobiliter stet sub ordine scientiae, tamen potest ei aliquid attribui considerando suam naturam etsi etiam repugnet ordini praedestinationis: hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus, sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui quod repugnat nigredini eius, secundum quem modum dicit Porphyrius quod potest intelligi corvus albus; et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

9. Ad nonum dicendum quod creatio et missio important productionem alicuius temporalis effectus, et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet

[72] Isagoge *de accidente* según la versión de Boecio (Ed. Minio-Paluello p.20).

necesario que sean temporales, aunque encierren en sí mismas algo eterno. Pero la predestinación, en su acepción nominal, no lleva consigo la producción de un efecto temporal, sino solamente el orden a algo temporal, como la voluntad, la potencia y todas las cosas así. Y, por eso, porque en su definición no se afirma que sea en acto un efecto temporal, que también es contingente, no es preciso que la predestinación sea temporal y contingente. Porque una cosa puede ser ordenada a algo temporal y contingente desde la eternidad y de manera inmutable.

10. Hablando en absoluto, Dios puede predestinar o no predestinar, o haber predestinado o no haber predestinado a cualquiera. Porque el acto de la predestinación, medido con la eternidad, nunca se remonta al pasado, como nunca salta al futuro. Siempre se lo considera como saliendo de la voluntad de modo libre. Sin embargo, el supuesto es imposible. Porque no puede no predestinar presuponiendo que había predestinado, o viceversa. Porque no puede ser mudable. Y así, no se sigue que la predestinación pueda variar.

Artículo 4

¿Es cierto el número de los predestinados?[73]

Parece que no.

Argumentos. 1. Ningún número al que se le puede hacer una adición es cierto. Pero al número de los predestinados se le puede añadir alguno. De hecho, esto es lo que pide Moisés en Dt 1,11: *Que el Señor, Dios de nuestros padres, añada a este número muchos miles*[74]. Y la Glosa[75] comenta: *Número determinado por Dios que conoce a los suyos.*

ea esse temporalia quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia et huiusmodi omnia; et ideo quia non ponitur effectus temporalis esse in actu qui etiam est contingens, non oportet quod praedestinatio sit temporalis et contingens quia ad aliquod temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

10. Ad decimum dicendum quod absolute loquendo Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare aut praedestinasse vel non praedestinasse, quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, numquam cedit in praeteritum sicut numquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare cum suppositione quod praedestinaverit vel e converso quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod praedestinatio possit variari.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum numerus praedestinatorum sit certus. El videtur quod non quia nullus numerus cui potest fieri additio est certus; sed numero praedestinatorum additio fieri potest: hoc enim petit Moyses, Deut. I: «Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia»; Glossa: «diffinitum apud Deum, qui novit qui

[73] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.23 a.7; *In Sent.* I d.4 q.3.
[74] Según la recensión de París (ms. París B.N. lat.15467).
[75] *Ordin.* ibid.

Ahora bien, en vano pediría esta adición si no fuese posible. Luego el número de los predestinados no es cierto.

2. Como la disposición de los bienes naturales es una preparación para la gracia, así por la gracia nos preparamos para la gloria. Pero como en quien se encuentra una preparación suficiente, proveniente de los bienes naturales, se encuentra la gracia, así también en quien se encuentra la gracia se encontrará la gloria. Pero alguien no predestinado alguna vez tiene la gracia. Luego tendrá también la gloria. Luego será predestinado. Luego alguien no predestinado puede devenir predestinado. Y así, aumentar el número de los predestinados, con lo que no será cierto.

3. Si alguien que tiene la gracia no llega a tener la gloria, será por defecto de la gracia o por defecto de quien da la gloria. Ahora bien, no será por defecto de la gracia, que dispone suficientemente por sí misma para la gloria. Ni por defecto de quien da la gloria, porque en lo que depende de él está dispuesto a dársela a todos. Luego quienquiera que tenga la gracia, necesariamente tendrá la gloria. Y, de esta manera, quien sea preconocido tendrá la gloria y será predestinado. Y tenemos lo mismo de antes.

4. Quien se prepara suficientemente para la gracia, tiene la gracia. Pero alguien preconocido puede prepararse para la gracia. Luego puede tener la gracia. Pero quien tiene la gracia puede perseverar en ella. Luego el preconocido puede perseverar en la gracia hasta la muerte y, de esta manera, devenir predestinado, al parecer. Y tenemos lo mismo que antes.

5. Se ha replicado[76] que morir el preconocido sin gracia es necesario con necesidad condicionada, aunque no absoluta.—Por el contrario, toda necesidad carente de principio y de fin y continúa en el medio es simple y absoluta y no condicionada. Pero la necesidad de la presciencia es tal por ser eterna. Luego también es simple y no condicionada.

sunt eius»; frustra autem peteret nisi fieri posset, ergo numerus praedestinatorum non est certus.

2. Praeterea, sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparamur ad gloriam; sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam; ergo etiam in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam; sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam; ergo habebit gloriam, ergo erit praedestinatus, ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus et sic augeri numerus praedestinatorum, et ita non erit certus.

3. Praeterea, si aliquis habens gratiam non sit habiturus gloriam, aut hoc erit propter defectum gratiae aut propter defectum dantis gloriam; non autem est ex defectu gratiae quae quantum est in se suficienter in gloriam disponit, nec ex defectu dantis gloriam quia quantum est in se paratus est omnibus dare; ergo quicumque habet gratiam de necessitate habebit gloriam, et sic aliquis praescitus habebit gloriam et erit praedestinatus, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, quicumque praeparat se ad gratiam suificienter, habet gratiam; sed aliquis praescitus potest se ad gratiam praeparare; ergo potest habere gratiam; sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa; ergo praescitus potest usque ad mortem in gratia perseverare et sic fieri praedestinatus, ut videtur, et sic idem quod prius.

5. Sed dicebat quod praescitum mori sine gratia est necessarium necessitate condicionata, quamvis non absoluta.—Contra, omnis necessitas carens principio et fine et continuata in medio est simplex et absoluta et non condicionata; sed talis est necessitas praescientiae cum sit aeterna; ergo est simplex et non condicionata.

---

[76] Cf. nota 5.

6. Cualquier número finito puede convertirse en uno mayor. Pero el número de los predestinados es finito. Luego puede ser uno mayor. Luego no es cierto.

7. Puesto que el bien es de suyo comunicativo[77], la infinita bondad no debe poner límite a su comunicación. Pero la divina bondad se comunica en máximo grado a los predestinados. Luego no es propio de ella establecer un número cierto de predestinados.

8. Como la producción de las cosas procede de la voluntad divina, así también la predestinación de los hombres. Pero Dios puede hacer mucho más de lo que ha hecho[78], *porque, con solo quererlo, lo puede todo*[79], según se dice en Sab 12,18. Luego, de modo semejante, no predestina a tantos sin que pueda predestinar a más. Y tenemos lo mismo de antes.

9. Lo que Dios pudo hacer, todavía lo puede[80]. Pero Dios pudo predestinar desde toda la eternidad a quien no predestinó. Luego también lo puede predestinar ahora. Y, así, puede aumentar el número de los predestinados.

10. En todas las potencias que no están determinadas a una sola cosa, lo que puede ser puede no ser. Pero la potencia del predestinante para predestinar y la potencia del predestinado para conseguir el efecto de la predestinación son de esta naturaleza. Porque el predestinante predestina con la voluntad, y el predestinado consigue con la voluntad el efecto de la predestinación. Luego el predestinado puede ser no predestinado, y el no predestinado puede ser predestinado. Luego lo mismo que antes.

11. Acerca de lo que se dice en Lc 5,6: *Tantos que las redes se rompían,* se dice en la Glosa[81]: *En la iglesia de la circuncisión se rompe la red porque no entran tantos judíos cuantos en Dios eran predestinados*

6. Praeterea, quolibet numero finito potest esse aliquis maior; sed numerus praedestinatorum finitus est; ergo eo potest esse aliquis maior, ergo non est certus.

7. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet terminum ponere suae communicationi; sed praedestinatis divina bonitas se maxime communicat; ergo non est eius statuere certum praedestinatorum numerum.

8. Praeterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum praedestinatio; sed Deus plura potest facere quam fecit, «subest enim ei, cum voluerit, posse», ut dicitur Sap. XII; ergo similiter non tot praedestinat quin plures possit praedestinare, et sic idem quod prius.

9. Praeterea, quicquid Deus potuit, adhuc potest; sed Deus potuit ab aeterno illum praedestinare quem non praedestinavit; ergo modo etiam potest eum praedestinare, et sic potest fieri additio numero praedestinatorum.

10. Praeterea, in omnibus potentiis quae non sunt determinatae ad unum, quod potest esse potest non esse; sed potentia praedestinantis ad praedestinandum et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt huiusmodi quia et praedestinans voluntate praedestinat et praedestinatus voluntale effectum praedestinationis consequitur; ergo praedestinatus potest esse non praedestinatus et non praedestinatus potest esse praedestinatus, ergo idem quod prius.

11. Praeterea, Luc. V super illud: «Rumpebatur autem rete eorum», dicit Glossa: «In Ecclesia circumcisionis rumpitur rete quia non tot intrant de Iudaeis quot apud

[77] Dionisio, como más arriba a.2 obi. en la nota 35.
[78] Cf. Pedro Lombardo, *Lib Sent.* I d.43 c.u.
[79] Según la recensión de París (ms. B.N. lat.15467) que es la «vetus latina».
[80] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d.44 c.2.
[81] *Ordin.* ibid.

a la vida. Luego el número de los predestinados puede disminuir. Y, así, no es cierto.

POR EL CONTRARIO. 1. Dice Agustín en el libro *De correptione et gratia*[82]: *El número de los predestinados es cierto, el cual no puede aumentar ni disminuir.*

2. Agustín en el *Enchiridion*[83] dice: *La excelsa Jerusalén, madre nuestra, ciudad de Dios, no se verá defraudada en la multitud de sus ciudadanos ni tampoco reinará eventualmente en su ubérrima abundancia.* Pero los ciudadanos de esa ciudad son los predestinados. Luego el número de los predestinados no puede ni aumentar ni disminuir. Y, por lo tanto, es cierto.

3. Quienquiera que está predestinado desde toda la eternidad está predestinado. Pero lo que es desde toda la eternidad es inmutable, y lo que no fue desde toda la eternidad nunca puede ser eterno. Luego el que no está predestinado no puede estar predestinado, ni al contrario.

4. Todos los predestinados estarán después de la resurrección con sus cuerpos en el cielo empíreo[84]. Pero ese lugar es limitado como todo cuerpo es limitado. Incluso dos cuerpos glorificados, como comúnmente se dice[85], no pueden estar en el mismo sitio. Luego es necesario que el número de los predestinados esté determinado.

RESPUESTA. Hay que decir que a propósito de esta cuestión algunos[86] hicieron distinciones diciendo que el número de los predestinados es

[Deum ad] vitam erant praeordinati»; ergo numerus praedestinatorm potest diminui et ita non est certus.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in libro De correptione et gratia, «certus est praedestinatorum numerus qui nec augeri potest nec minui».

2. Praeterea, Augustinus in Enchiridion dicit: «Superna Ierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur aut uberiori etiam copia fortasse regnabit»; sed cives illius civitatis sunt praedestinati; ergo praedestinatorum numerus non potest augeri nec minui, et ita est certus.

3. Praeterea, quicumque est praedestinatus ab aeterno est praedestinatus; sed quod est ab aeterno est immutabile, et quod non fuit ab aeterno numquam potest esse aeternum; ergo ille qui non est praedestinatus non potest esse praedestinatus nec e contrario.

4. Praeterea, omnes praedestinati post resurrectionem erunt cum corporibus suis in caelo empyreo; sed locus ille finitus est cum omne corpus sit finitum, duo etiam glorificata corpora, ut communiter dicitur, non possunt esse simul; ergo oportet esse determinatum numerum praedestinatorum.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem quidam ita distinxerunt dicentes quod numerus praedestinatorum certus est si loquamur de numero numerante sive de

---

[82] C.13 (ML 44,940).

[83] C.29 (ML 40,246).

[84] Cf. a.4 reprobado el año 1241 (Chart. Univ., París, I p.171). Para la expresión «coelo empyreo» cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent* II d.2 c.4 y SANTO TOMAS, *Summa* I q.66 a.3.

[85] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* IV c. De dotibus corporum glorificatorum (f.299ra); SAN ALBERTO, *Super Sent.* IV d.44 a.4; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.49 p.II sect.II a.3 q.1 ad 7.

[86] Los mismos, cuya opinión refiere PEDRO LOMBARDO, *Lib Sent.* I d.40 c.1.

cierto si hablamos del número enumerante o del número tomado en sentido formal. Pero no es cierto si hablamos del número enumerado[87] o tomado en el sentido material. Como si se dice que es cierto que los predestinados son ciento, pero no es cierto quiénes son esos ciento. Y es esta expresión la que parece que ha dado motivo a las palabras de Agustín anteriormente aducidas (a.3 obi.1), en las que parece insinuar que uno pueda perder y otro recibir la corona predestinada sin que varíe en ningún caso el número de los predestinados. Pero si esta opinión se refiere a la certeza con respecto a la causa primera, esto es, a Dios que predestina, es completamente absurda. Porque Dios tiene un conocimiento cierto del número de los predestinados en sentido formal y material, ya que conoce cuántos y quiénes han de ser salvados, y ordena infaliblemente uno y otro número, de tal manera que, en lo que depende de Dios, con respecto a uno y otro número, se dé la certeza no solo del conocimiento, sino también del orden. Pero si hablamos de la certeza del número de los predestinados con relación a la causa próxima de la salvación humana, a la cual se ordena la predestinación, el juicio no será el mismo acerca del número formal y material. Porque el número material en cierto modo queda sometido a la voluntad humana, que es variable, en cuanto que la salvación de cada uno está sometida al libre albedrío, como causa próxima. Y, en este sentido, el número material en cierto modo carece de certeza. Pero el número formal de ningún modo está sometido a la voluntad humana, por el hecho de que ninguna voluntad humana se extiende, a modo de causalidad, a la totalidad del número de los predestinados. Y, por eso, el número formal es cierto en todos los aspectos. Y en este sentido se puede mantener dicha distinción, con tal de que se conceda en sentido absoluto que uno y otro número, por parte de Dios, tiene certeza.

numero formaliter, non autem est certus si loquamur de numero numerato sive materialiter accepto: puta si diceretur quod certum est esse centum praedestinatos, non autem est certum qui centum sint. Et istud dictum occasionem sumere videtur ex verbo Augustini supra inducto in quo innuere videtur quod unus amittere possit et alius accipere praedestinatam coronam, numero tamen praedestinatorum nullatenus variato. Sed si haec opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum praedestinantem, omnino apparet absurda. Ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero praedestinatorum et formali el materiali: scit enim quot et qui sint salvandi et utrumque infallibiliter ordinat ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanae ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali el materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacelt voluntati humanae quae est variabilis in quantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana eo quod nulla voluntas humana se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus: et sic potest praedicta distinctio sustineri ut tamen simpliciter concedatur quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

---

[87] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* I 17 (BK 219b6); BOECIO, *De Trin.* c.3 (ML 64,1251B); ALAN. DE INSULIS, *Distinctiones* s. v. Numerus (ML 210,877C).

Se debe tener en cuenta, sin embargo, que el número de los predestinados se dice que es cierto en el sentido de que no sufre adición o disminución. Sufriría adición si alguien preconocido pudiese devenir predestinado, lo cual estaría en contradicción con la certeza de la presciencia o de la reprobación. Como podría disminuir si alguien predestinado pudiese transformarse en no predestinado, lo cual estaría en contra de la certeza de la predestinación. Y, así, queda manifiesto que la certeza del número de los predestinados se colige de una doble certeza, esto es, de la certeza de la predestinación y de la certeza de la presciencia o reprobación. Pero estas dos certezas difieren. Porque la certeza de la predestinación es certeza de conocimiento y de orden, como se ha dicho (a.3), mientras que la certeza de la presciencia es certeza de conocimiento solamente, ya que Dios no preordena al pecado a los hombres réprobos como ordena a los predestinados al mérito.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Ese texto hay que entenderlo no referido al número de los predestinados, sino al número de los que están en la situación de la justicia presente, lo cual queda claro en la Glosa *interlineal*[88] que habla *de número y de mérito*. Este número, en efecto, aumenta y disminuye, aunque la predefinición de Dios, por la que este número queda predefinido, nunca falla. Define, en efecto, que en un tiempo sean muchos y que en otro sean pocos. O define también, a modo de sentencia, un número cierto conveniente según razones inferiores, y esta definición puede variar. Pero define otro número a modo de consejo según razones superiores, y esta predefinición es invariable. Porque, como dice Gregorio[89], *Dios cambia de sentencia, pero no de consejo.*

Sciendum est autem quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus quod additionem vel diminutionem non patitur; secundum hoc autem pateretur additionem si aliquis praescitus posset praedestinatus fieri, quod esset contra certitudinem praescientiae vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui si aliquis praedestinatus posset effici non praedestinatus, quod est contra certitudinem praedestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur ex duplici certitudine, scilicet ex certitudine praedestinationis et certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, certitudo autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum: non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos sicut praedestinatos ordinat ad merendum.

1. Ad primum igitur dicendum quod auctoritas illa est intelligenda non de numero praedestinatorum sed de numero eorum qui sunt in statu praesentis iustitiae; quod patet ex Interlineari quae ibi dicit: «Numero et merito». Numerus autem iste et augetur el minuitur quamvis praediffinitio Dei qua etiam istum numerum praediffinit, numquam fallatur: diffinit enim quod uno tempore sint plures et alio pauciores; vel etiam diffinit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae diffinitio mutari potest: sed praediffinit alium per modum consilii secundum rationes superiores, et haec praediffinitio invariabilis est quia, ut dicit Gregorius, «Deus mutat sententiam sed non consilium».

---

[88] *Glossa interlin.* sobre Dt 1,11.
[89] *Moral.* XVI c.10 (ML 75,1127B). Cf. también *Glossa ordin.* sobre Is 38,1.

2. Ninguna preparación dispone para tener una perfección más que a su tiempo, como la complexión natural dispone al niño para que sea fuerte y sabio no en el tiempo de la niñez, sino en el tiempo de la edad madura. Ahora bien, el tiempo de tener la gracia es simultáneo con el tiempo de preparación de la naturaleza. Por tanto, ningún impedimento puede interponerse entre ellos. Y así, en quienquiera que se encuentra la preparación de la naturaleza, se encuentra también la gracia. Pero el tiempo de tener la gloria no es simultáneo con el tiempo de la gracia, por lo que puede interponerse entre ellos algún impedimento. Y, por tanto, no es necesario que el preconocido, que tiene la gracia, tenga que tener la gloria.

3. No es por defecto de la gracia ni por defecto del que da la gloria por lo que quien tiene la gracia es privado de la gloria, sino por defecto de quien la recibe, en el que se da el impedimento.

4. Por el mero hecho de afirmar que alguien es preconocido, se afirma que no tendrá la gracia final, puesto que el conocimiento de Dios se refiere a las cosas futuras como presentes, como en otra parte se dijo (q.2 a.12 y 13). Por tanto, como es incompatible el que tenga la gracia final quien no ha de tener la gracia final, aunque la cosa sea posible en sí misma, así es incompatible para él el ser preconocido, aunque la cosa sea posible en sí misma.

5. No es por un defecto proveniente de la ciencia divina por lo que lo conocido por Dios no es absolutamente necesario, sino por un defecto proveniente de la causa próxima. Ahora bien, dicha necesidad posee la eternidad, puesto que es sin principio ni fin y es duradera en el medio y proviene de la ciencia divina, que es eterna, y no de la causa próxima, que es temporal y mudable.

6. Aunque un número finito no excluya por naturaleza un número mayor, sin embargo, dicha exclusión puede venir de otro motivo, es

2. Ad secundum dicendum quod nulla praeparatio disponit ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore: sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae sed tempore perfectae aetatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere, et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere, et propter hoc non est necessarium quod praescitus qui habet gratiam sit habiturus gloriam.

3. Ad tertium dicendum quod non est neque ex defectu gratiae neque ex defectu dantis gloriam quod habens gratiam gloria privetur, sed ex defectu recipientis in quo impedimentum intervenit.

4. Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse praescitus, ponitur non habiturus finalem gratiam cum cognitio Dei feratur ad res futuras sicut superpraessentia, ut alibi dictum est. Et ideo sicuti huic quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile hoc quod est eundem esse habiturum finalem gratiam, quamvis in se sit possibile, ita est incompossibile ei quod est esse praescitum, quamvis in se sit possibile.

5. Ad quintum dicendum quod non est defectus ex divina scientia quin scitum a Deo sit simpliciter necessarium, sed est defectus ex causa proxima. Aeternitatem autem, ut sit sine principio et fine durans in medio, habet praedicta necessitas ex divina scientia quae aeterna est, non ex causa proxima quae est temporalis et mutabilis.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse eo aliquis maior, tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate

decir, de la inmovilidad de la presciencia divina, como sucede en este caso. Como si, supuesta una determinada cantidad dentro de las cosas naturales, no se pudiera encontrar una cantidad mayor, no por motivo de la cantidad, sino por motivo de la condición de la realidad natural.

7. La bondad divina no se comunica a sí misma más que según el orden de la sabiduría. De hecho, éste es un modo óptimo de comunicarse. Ahora bien, el orden de la divina sabiduría requiere que todas las cosas se hagan *con número, peso y medida,* como se dice en Sab 11,21. Y, por eso, conviene a la divina bondad que el número de los predestinados sea cierto.

8. Como consta por lo dicho (a.3), aunque, hablando en absoluto, pudiera concederse que Dios puede predestinar o no predestinar a cualquiera, sin embargo, supuesto que ha predestinado, no puede no predestinarlo, ni al contrario, porque no puede ser mutable. Por eso se dice comúnmente[90] que la proposición: «Dios puede predestinar al no predestinado o no predestinar al predestinado», es falsa en sentido compuesto, mientras que en sentido separado es verdadera. Y, por esto, todas aquellas afirmaciones que implican un sentido compuesto son falsas en absoluto. Por tanto, no se puede conceder que en el número de los predestinados pueda haber adición o sustracción, porque la adición presupone algo que se añade, y la sustracción algo que se sustrae. Y, por la misma razón, no se puede conceder que Dios pueda predestinar a más de los que predestina o a menos. Y no vale el ejemplo que se pone de la producción, porque la producción es un acto que termina en un efecto exterior. Y así, el hecho de que Dios primeramente hace una cosa, y después no la hace, no demuestra ninguna mutación en él, sino solamente en el efecto. Pero la predestinación, la presciencia y realidades semejantes son actos intrínsecos en los que no puede haber variación sin

divinae praescientiae, ut in proposito apparet: sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta non possit aliqua maior invenire, non est ex ratione quantitatis sed ex condicione rei naturalis.

7. Ad septimum dicendum quod bonitas divina non communicat se ipsam nisi secundum ordinem sapientiae: hic est enim optimus communicationis modus. Ordo autem divinae sapientiae requirit ut omnia sint facta «in numero, pondere et mensura», ut dicitur Sap. XI, et ideo convenit divinae bonitati ut sit certus praedestinatorum numerus.

8. Ad octavum dicendum quod, sicut ex dictis patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare vel e contrario quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec: «Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare», in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exterius; et ideo quod Deus facit primo et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso sed in effectu solum. Sed praedestinatio et praescientia et huiusmodi

[90] Desde PEDRO LOMBARDO en *Lib Sent.* I d.40 c.1.

que haya variación en Dios. Y, por eso, no puede concederse nada que lleve consigo variación en estos actos.

9-10. Estos argumentos se refieren a la potencia absoluta sin hacer ninguna presuposición de la predestinación hecha o no hecha.

11. Esa glosa puede entenderse en el sentido de que no entran tantos judíos cuantos son todos los predestinados a la vida, porque no solo los judíos son predestinados. O puede decirse que no se habla de la preordenación de la predestinación, sino de la preparación por la que, mediante la ley, se disponían a la vida. O puede decirse[91] que no entraron tantos en la primitiva Iglesia, porque *cuando entre la totalidad de los gentiles, entonces todo Israel será salvo* [Rom 11,25-26] en la Iglesia final.

Artículo 5

¿Es cierta para los predestinados su propia predestinación?[92]

Parece que sí.

Argumentos. 1. Se dice en 1 Jn 3 [más bien, 2,27]: *La unción os instruirá acerca de todo.* Y se entiende de todo lo perteneciente a la salvación[93]. Pero la predestinación se refiere en grado sumo a la salvación por ser causa de la salvación. Luego por la unción recibida todos los hombres se cercioran de su predestinación.

2. Conviene a la bondad divina, que hace todas las cosas de modo óptimo[94], el conducir a los hombres al premio de la mejor manera. Pero la mejor manera, al parecer, es que cada uno esté cierto de su premio.

sunt actus intrinseci in quibus non posset esse variatio sine variatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat concedi debet.

9-10. Ad nonum et decimum patet responsio per haec quia procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua praesuppositione de praedestinatione facta vel non facta.

11. Ad undecimum dicendum quod glossa illa intelligenda est hoc modo quod non intrant tot de Iudaeis quot sunt omnes qui sunt praeordinati ad vitam quia non soli Iudaei sunt praedestinati. Vel potest dici quod non loquitur de praeordinatione praedestinationis sed praeparationis qua per Legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici quod non intraverunt tot in primitiva Ecclesia quia «cum plenitudo gentium intraverit, tunc et omnis Israel salvus fiet» in Ecclesia finali.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio. Et videtur quod sic quia, ut dicitur I Ioh. III: «Unctio docebit vos de omnibus», et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem; sed praedestinatio maxime pertinet ad salutem quia est causa salutis; ergo per unctionem acceptam omnes homines certi redduntur de sua praedestinatione.

2. Praeterea, divinae bonitati convenit cuius est omnia optimo modo facere ut homines optimo modo ducat ad praemium; sed optimus modus videtur ut unusquisque

---

[91] Cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n.225 (p.320); San Alberto, *Super Sent.* I d.40 a.11 ad 1; San Buenaventura, *Super Sent.* I d.40 a.2 q.2 ad 3 y 4.

[92] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.23 a.1 ad 4.

[93] Cf. *Glossa interlin.* sobre Jn 16,13 como refiere Santo Tomás en *De verit.* q.12 a.2.

[94] Dionisio, como se dice en *De verit.* q.12 a.5.

Luego cada cual adquiere certeza de que alcanzará el premio que allí después le han de dar. Y así, lo mismo que antes.

3. El jefe del ejército inscribe para el mérito de la lucha a todos aquellos que inscribe también para el premio, para que de la misma manera que están ciertos del mérito, estén ciertos del premio. Pero todos los hombres están ciertos de que están en estado de merecer. Luego también están ciertos de que llegarán al premio. Y así, lo mismo que antes.

POR EL CONTRARIO, se dice en Ecl 9,1: *El hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia*[95].

RESPUESTA. Hay que decir que no se ve inconveniente en que a alguno se le revele su propia predestinación, pero según la ley común no es conveniente que a todos se les revele, por dos razones. La primera puede tomarse de la parte de aquellos que no están predestinados. Porque si todos los predestinados conocieran con certeza su predestinación, todos los no predestinados conocerían que ellos no están predestinados por el mismo hecho de no saber que están predestinados, lo cual podría inducirles a la desesperación. La segunda razón puede tomarse por parte de los mismos predestinados. Porque la seguridad engendra negligencia[96], y si estuviesen ciertos de su predestinación, estarían seguros de su salvación, y no pondrían solicitud en evitar el mal. Y, por esto, está ordenado saludablemente por la divina providencia que los hombres ignoren su predestinación o reprobación.

sit certus de suo praemio; ergo unusquisque certus redditur quod ad praemium perveniet qui illuc est perventurus, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, dux exercitus omnes quos adscribit ad meritum pugnae adscribit etiam ad praemium, ut sicut sunt certi de merito sic sint certi de praemio; sed homines certi sunt quod sint in statu merendi; ergo et certi sunt quod ad praemium pervenient, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Eccl. IX: «Nemo scit utrum dignus odio vel amore sit».

RESPONSIO. Dicendum quod non est inconveniens alicui suam praedestinationem revelari, sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati: si enim omnibus praedestinatis sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinatis certum esset se praedestinatos non esse ex hoc ipso quod se praedestinatos nescirent, et hoc quodam modo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum: securitas enim negligentiam parit, si autem certi essent de sua praedestinatione, securi essent de sua salute, et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent.

---

[95] Así se expresa el Santo en *De verit.* q.10 a.10; *In Sent.* III d.23 q.1 a.2 obi.1 (letras autógrafas); ibid. IV d.15 q.1 a.3 qla.2 obi.2 y *passim*. «Et quidem caritatem et quidem odium non est congnoscens homo», según la versión de la vetus latina; «Et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit», según la versión de París (ms. París B.N. lat.15467).

[96] Cf. SAN JERÓNIMO, *Comment. in Is.* VIII c.26 (ML 24,311) y *Comment. in Ier.* VI c.32 (ML 24,929).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Cuando se dice que la unción nos instruirá de todo lo concerniente a la salvación, se refiere a aquellas cosas cuyo conocimiento pertenece a la salvación, y no de todas las cosas que de suyo pertenecen a la salvación. Ahora bien, el conocimiento de la predestinación no es necesario para la salvación, aunque la misma predestinación sea necesaria.

2. No sería conveniente el modo de dar un premio asegurar con absoluta certeza la obtención del premio, sino que es modo conveniente el que se le dé una certeza condicionada a aquel para quien el premio está preparado, es decir, que lo tendrá si por su parte no falla. Y esta certeza se le infunde a cada predestinado por la virtud de la esperanza.

3. Nadie puede conocer con certeza si está en estado de merecer, aunque por ciertas conjeturas pueda estimarlo probable. Los hábitos, en efecto, no pueden conocerse más que por los actos[97]. Ahora bien, los actos de las virtudes gratuitas tienen una grandísima semejanza con los actos de las virtudes adquiridas, de tal manera que no se puede fácilmente, a través de estos actos, tener certeza de la gracia, a no ser que a alguno por revelación se le certifique de ello con especial privilegio. Y, además, en la lucha del mundo, aquel que está inscrito por el jefe del ejército para la lucha, no está seguro del premio más que bajo condición, porque *el atleta no*[98] *será coronado si no compite según el reglamento* [2 Tim 2,5].

1. Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur quod unctio docet de omnibus pertinentibus ad salutem, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quae secundum se ad salutem pertinent; cognitio autem praedestinationis non est necessaria ad salutem etsi ipsa praedestinatio sit necessaria.

2. Ad secundum dicendum quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo condicionata: hoc est quod perveniet nisi ex ipso deficiat. Et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam hoc non potest esse alicui per certitudinem notum utrum sit in statu merendi, quamvis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter extimare: habitus enim numquam possunt cognosci nisi per actus; actus autem virtutum gratuitarum habent maximam similitudinem cum actibus acquisitarum virtutum ut non possit de facili per huiusmodi actus certitudo de gratia haberi nisi forte per revelationem inde certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et praeterea in pugna saeculari ille qui est a duce exercitus adscriptus ad pugnam, non certificatur de praemio nisi sub condicione, quia «non coronabitur nisi qui legitime certaverit», II Tim. II.

---

[97] ARISTÓTELES, como consta en la *Cuestión sobre la ciencia de Dios* a.2 ad 2 nota 31.

[98] Según la versión de París (ms. París B.N. lat.15467) y según la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,368B); en SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.95 a.4 obi.2; 2-2 q.155 a.4 obi.2; 3 q.15 a.2 obi.1 y *passim*.

Artículo 6

¿Puede ser ayudada la predestinación con las oraciones de los santos?[99]

Parece que no.

Argumentos. 1. Ayudar e impedir están en el mismo nivel. Pero la predestinación no puede ser impedida. Luego tampoco ayudada.

2. Cuando la presencia o ausencia de una cosa no influye para que otra obtenga su efecto, esa presencia o ausencia no sirven para nada. Pero es necesario que la predestinación obtenga su efecto, porque no puede fallar, ya se hagan o no se hagan oraciones. Luego a la predestinación no se la ayuda con oraciones.

3. Nada que sea eterno es precedido por algo temporal. Pero la oración es algo temporal, mientras que la predestinación es eterna. Luego la oración no puede preceder a la predestinación. Luego tampoco puede ayudarla.

4. Los miembros del cuerpo místico guardan semejanza con los miembros del cuerpo natural, como consta en 1 Cor 12,12. Pero en el cuerpo natural un miembro no obtiene su perfección a través de otro. Luego tampoco en el cuerpo místico. Pero los miembros del cuerpo místico llegan al máximo de su perfección por los efectos de la predestinación. Luego un hombre no es ayudado para conseguir los efectos de la predestinación con las oraciones de otro.

Por el contrario. 1. Se dice en Gén 25,21 que *Isaac suplicó a Yahvé en favor de su mujer, pues era estéril, y Yahvé le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca,* y de aquella concepción nació Jacob, que había sido predestinado desde toda la eternidad. Y nunca se hubiese cumplido

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum. Et videtur quod non quia eiusdem est adiuvari el impediri; sed praedestinatio non potest impediri; ergo nec aliquo adiuvari.

2. Praeterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuvat ipsum; sed praedestinatio oportet quod suum effectum habeat cum falli non possit, sive oratio fiat sive non fiat; ergo praedestinatio orationibus non iuvatur.

3. Praeterea, nullum aeternum praeceditur ab aliquo temporali; sed oratio [est] temporalis, praedestinatio autem aeterna; ergo praedestinationem oratio praecedere non potest, et ita nec eam adiuvare.

4. Praeterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Cor. XII, sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem suam per alterum; ergo nec in corpore mystico; sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per praedestinationis effectus; ergo unus homo non iuvatur ad effectus praedestinationis consequendos precibus alterius.

Sed contra est quod dicitur Gen. XXV quod «Ysaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua eo quod sterilis esset, qui exaudivit eum et dedit conceptum Rebeccae», et ex illo conceptu natus est Iacob qui ab aeterno praedestinatus fuerat: nec umquam

---

[99] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.23 a.8; *In Sent.* I d.41 a.4.

la predestinación si no hubiese nacido, que es lo que Isaac pidió en su oración. Luego a la predestinación se la ayuda con la oración.

2. En un sermón[100] sobre la conversión de San Pablo, se lee que el Señor habría dicho a Pablo: *Había dispuesto en mi mente perderte si mi siervo Esteban no hubiese orado por ti.* Luego la oración de Esteban libró a Pablo de la reprobación. Luego fue también predestinado por ella. Y así, lo mismo que antes.

3. Uno puede merecer para otro la primera gracia. Luego, por la misma razón, la gracia final. Pero quien tiene la gracia final está predestinado. Luego uno puede ser ayudado con las oraciones de otro para estar predestinado.

4. Gregorio oró por Trajano y le liberó del infierno, como dice Juan Damasceno en un sermón sobre los muertos[101]. Y, así, parece que se libró de la sociedad de los réprobos con las oraciones de Gregorio. Y tenemos lo mismo que antes.

5. Los miembros del cuerpo místico guardan semejanza con los miembros del cuerpo natural. Pero un miembro en el cuerpo natural es ayudado por otro. Luego también en el cuerpo místico. Y así, lo mismo que antes.

RESPUESTA. Hay que decir que ayudar a la predestinación con las oraciones de los santos puede entenderse de dos maneras. Una, en el sentido que las oraciones de los santos ayuden a que alguien esté predestinado. Y esto no puede ser verdad. Ni de las oraciones consideradas en su propia naturaleza. Porque éstas son temporales, mientras que la predestinación es eterna. Ni de las oraciones consideradas como existen-

fuisset praedestinatio impleta nisi natus fuisset, quod oratione Ysaac est impetratum; ergo praedestinatio orationibus iuvatur.

2. Praeterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: «Disposui in mente mea perdere te nisi Stephanus [servus] meus orasset pro te»; ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit: ergo et per eam est praedestinatus, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, aliquis potest alicui mereri primam gratiam, ergo eadem ratione et gratiam finalem; sed quicumque gratiam finalem habet est praedestinatus; ergo aliquis potest iuvari orationibus alterius ad hoc quod sit praedestinatus.

4. Praeterea, Gregorius oravit pro Traiano et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis, et ita videtur quod ipse liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii, et sic idem quod prius.

5. Praeterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis; sed membrum unum iuvatur per alterum in corpore naturali; ergo etiam in corpore mystico, et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod praedestinationem iuvari precibus sanctorum dupliciter potest intelligi: uno modo quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna, neque etiam

---

[100] No se sabe qué sermón es. Cf. sin embargo algo semejante en *Sermo 382* c.4 entre las obras de SAN AGUSTÍN (ML 39,1686); *Sermo 204* n.2 (ML 39,2124); *Sermo 215* n.4 (ML 39,2146); GUILL. PERALDUS, *Sermones de Sanctis* XV (Opera omnia Guill. Alvern. Parisiis [1674] p.380).

[101] *De his qui in fide dorm.* n.16 (MG 95,261D).

tes en la presciencia de Dios. Porque la presciencia de los méritos, ya sean propios o ajenos, no es causa de la predestinación, como se ha dicho antes (a.2). Otra, puede entenderse que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos en el sentido que la oración ayude a conseguir el efecto de la predestinación. Como, por ejemplo, uno es ayudado con un instrumento a perfeccionar su obra. Y así es como han indagado sobre esta cuestión todos los que admitieron la providencia de Dios en las cosas humanas. Pero mantuvieron diversas posiciones.

Algunos, fijándose en la inmovilidad de la ordenación divina, afirmaron que la oración o el sacrificio o cosas parecidas en nada pueden ayudar. Y ésta se dice que fue la opinión de los epicúreos [102], quienes sostenían que todo acaece de modo invariable por disposición de los cuerpos superiores, a los cuales llamaban dioses.

Otros, sin embargo, dijeron que valen los sacrificios y las oraciones, porque a través de estas cosas se cambia la preordenación de aquellos a los que corresponde disponer de los actos humanos. Y se dice que ésta fue la opinión de los estoicos [103], quienes afirmaban que todas las cosas son regidas por unos espíritus a los que llamaban dioses. Y aunque algunas cosas estuviesen ya predefinidas por ellos, se podía conseguir que tal definición cambiase con oraciones y sacrificios, una vez que se habían aplacado los ánimos de los dioses, como decían [104]. Y en esta opinión parece que casi cayó Avicena, al final de su *Metaphysicae* [105]: afirma, en efecto, que todo lo que se realiza en las cosas humanas, cuyo principio es la voluntad humana, se reduce a las voluntades de las almas celestes. Es que sostiene que los cuerpos celestes están animados. Y como el cuerpo celeste tiene influencia sobre el cuerpo humano, así las almas

secundum quod existunt in Dei praescientia quia praescientia meritorum vel propriorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supara dictum est: Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus sanctorum iuvari quod oratio iuvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento quo suum opus perficit; et sic est inquisitum de hac quaestione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt. Sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim attendentes immobilitatem divinae ordinationis posuerunt quod oratio vel saccrificium vel huiusmodi in nullo prodesse potest: et haec dicitur fuisse Epicureorum opinio qui omnia immobiliter evenire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae deos nominabant.

Alii autem dixerunt quod secundum hoc sacrificia et orationes valent quia per huiusmodi mutatur praeordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis; et haec dicitur fuisse opinio Stoicorum qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant. Et cum ab eis esset aliquid praediffinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri ut talis diffinitio mutaretur placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna in fine suae Metaphysicae: ponit enim quod omnia quae aguntur in rebus humanis quorum principium est voluntas humana, reducuntur in voluntates animarum caelestium. Ponit enim corpora caelestia esse animata; et sicut corpus caeleste habet influentiam super corpus humanum,

---

[102] El Santo interpretó la opinión de los epicúreos y de los estoicos según la mente de SAN ALBERTO (*Phys.* II tr.2 c.19). Cf. TULLIUS, *De nat. deorum* I c.18, ibid. II c.16-23; SÉNECA, *Nat.* quaest. II c.36ss.

[103] Cf. nota 102.

[104] Aquí más arriba.

[105] *Metaph.* X c.1 (f.108r).

celestes —según su parecer— tienen influencia sobre las almas humanas. Y que todo lo que acontece aquí abajo se acomoda a la imaginación de ellas. Y, por eso, los sacrificios y las oraciones valen —según él— para que esas almas conciban lo que nosotros queremos que suceda.

Pero estas posiciones están muy alejadas de la fe. Porque la primera posición [106] elimina la libertad de albedrío. Y la segunda [107] elimina la certeza de la predestinación. Y, por eso, hay que defender de otra manera que la predestinación divina nunca está sujeta a mutación. Sin embargo, las oraciones y todas las demás buenas obras valen para conseguir el efecto de la predestinación. En cualquier orden de causas es preciso tener en cuenta no solo el orden de la causa primera al efecto, sino también el orden de la causa segunda al efecto, y el orden de la causa primera a la segunda. Porque la causa segunda no se ordena al efecto más que por la ordenación de la causa primera, ya que la causa primera da a la segunda la influencia sobre su efecto, como consta en el libro *De causis* [108].

Digo, pues, que el efecto de la predestinación es la salvación humana, que procede de ella como de la causa primera. Pero esta causa puede tener otras muchas causas próximas y cuasi instrumentales que están ordenadas por la divina predestinación a la salvación humana. Como, por ejemplo, son aplicados los instrumentos por el artífice para producir el efecto de su arte. Por tanto, como es efecto de la predestinación divina el que éste se salve, así también lo es que se salve por las oraciones de tal o por tales méritos. Y esto es lo que Gregorio dice en el libro I *Dialogorum* [109]: *Las cosas que los santos consiguen orando están predestinadas para que se obtengan con la oración.* Por eso dice Boecio en el libro V *De consolatione* [110]: *Las preces, cuando son rectas, pueden ser eficaces.*

ita animae caelestes secundum eum habent influentiam super animas humanas et quod ad earum imaginationem sequuntur ea quae in his inferioribus eveniunt. Et ideo sacrificia et orationes valent secundum eum ad hoc quod huiusmodi animae concipiant ea quae nobis volumus evenire.

Sed istae positiones a fide sunt alienae quia prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit praedestinationis certitudinem. Et ideo aliter dicendum est quod praedestinatio divina numquam mutatur: sed tamen orationes et alia bona opera valent ad consequendum praedestinationis effectum: in quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum sed etiam ordo causae secundae ad effectum et ordo causae primae ad secundam quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae; causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum, ut patet in libro De causis.

Dico igitur quod praedestinationis effectus est salus humana quae ab ea procedit sicut a causa prima, sed eius possunt esse multae causae aliae proximae quasi instrumentales quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum. Unde sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur, ita et quod per orationes talis vel per talia merita salvetur. El hoc est quod Gregorius dicit in I libro Dialogorum: «Ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt ut precibus obtineantur»; propter quod, ut dicit Boetius in V De consolatione, «preces cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt».

---

[106] Eclo 25,14 y 25,18 como refiere el Santo en *Cont. Gent.* III c.73.

[107] Núm 28,19; 1 Re 25,29 y Mal 3,6 como refiere el Santo en *Cont. Gent.* III c.95 y 96.

[108] Comm.1.

[109] C.8 (ML 77,188B).

[110] Prosa 6 (ML 63,862C).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. No hay nada que pueda quebrantar el orden de la predestinación y, por eso, no se lo puede impedir. Pero hay muchas cosas que están sujetas al orden de la predestinación como causas medias. Y éstas se dice que ayudan al orden de la predestinación, del modo que se ha dicho.

2. Por el hecho de que está predestinado que este tal se salve con tales oraciones, no pueden desaparecer las oraciones sin que desaparezca la predestinación. Y lo mismo se diga de la salvación humana, que es el efecto de la predestinación.

3. El argumento se basa en que la oración no ayuda a la predestinación como causa. Y esto se concede.

4. Los efectos de la predestinación, que son la gracia y la gloria, no se conciben como perfección primera, sino como perfección segunda. Ahora bien, los miembros del cuerpo natural, aunque no se ayuden recíprocamente para conseguir las perfecciones primeras, se ayudan, sin embargo, recíprocamente para conseguir las perfecciones segundas. Y hay también algún miembro en el cuerpo que se forma primero y ayuda a la formación de los otros miembros, esto es, el corazón[111]. Por lo que el argumento está equivocado.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Concedemos el argumento.

2. Pablo nunca fue reprobado según la disposición del consejo divino, el cual es inmutable, sino solamente según la disposición de la sentencia divina, que se toma según las causas inferiores, que alguna vez varían. Por tanto, no se sigue que la oración fuera causa de la predestinación, sino que ayudaría solamente al efecto de la predestinación.

1. Ad primum igitur dicendum quod nihil est quod ordinem praedestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quae ordini praedestinationis subiacent ut causae mediae, et ista dicuntur iuvare praedestinationem modo praedicto.

2. Ad secundum dicendum quod ex quo praedestinatum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi praedestinatione remota; sicut nec salus humana quae est praedestinationis effectus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quod oratio non iuvet praedestinationem quasi causa: et hoc concedendum est.

4. Ad quartum dicendum quod effectus praedestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primae sed per modum perfectionis secundae; membra autem corporis naturalis, quamvis non iuventur ad invicem perfectionibus primis consequendis, iuvantur tamen invicem quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum iuvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor, unde ratio procedit ex falso.

1. Ad primum autem in contrarium concedimus.

2. Ad secundum dicendum quod Paulus numquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile, sed solum secundum dispositionem divinae sententiae, quae accipitur secundum inferiores causas, quae quandoque mutatur; unde non sequitur quod oratio fuerit praedestinationis causa, sed quod iuverit solum ad praedestinationis effectum.

---

[111] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. animal.* II c.5 et 6 (BK 741b35) según la versión de Scoto. Véase ALBERTUS, *De animal.* XVI tr.2 c.2 n.105 et c.3 n.112 (St II 1120 y 1124).

3. Aunque la predestinación y la gracia final sean términos convertibles, sin embargo no es necesario que lo que es causa de la gracia final, como quiera que sea, sea también causa de la predestinación, como consta por lo dicho.

4. Aunque Trajano estuviese en el lugar de los réprobos, no estaba, sin embargo, reprobado, porque estaba predestinado que se salvase con las oraciones de Gregorio.

5. Se concede.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis praedestinatio et gratia finalis convertantur, tamen non oportet quod quicquid est causa gratiae finalis quocumque modo sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex supra dictis.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis Traianus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus: praedestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

5. Quintum concedimus.

CUESTIÓN SOBRE LA CREACIÓN, QUE ES EL PRIMER EFECTO DE LA POTENCIA DIVINA

INTRODUCCIÓN DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA

INTRODUCCIÓN

Una de las principales cuestiones, si no la principal, englobadas en la serie de cuestiones titulada *De potentia Dei* es la referente a la creación. Esta serie comprende diez cuestiones que con toda probabilidad fueron disputadas por Santo Tomás durante su estancia en Roma y probablemente al inicio de su docencia en Santa Sabina en los años 1265 y 1266. Como en otras ocasiones, la colección toma el nombre de la primera de las cuestiones, que es la potencia de Dios. Pero en esta ocasión el contenido de las seis primeras cuestiones son temas conexos al de la potencia divina, entre ellos el más cercano es el de la creación como manifestación excepcional del poder divino, que es el de la cuestión tercera que ahora presentamos. Su importancia se manifiesta incluso en la extensión, pues es la cuestión más extensa de todas las incluidas en esta serie. Su extensión excede lo que podría ser el desarrollo de una sesión académica dedicada a ella, pero la correlación existente entre la disputa escrita que nos ha llegado y el acto académico en que se pronunció es un tema controvertido entre historiadores.

No creemos exagerado afirmar que lo más profundo de la doctrina de Santo Tomás y lo más original de su explicación sobre el tema de la creación se encuentra en esta cuestión. Pero, además, su enseñanza académica sobre el tema de la creación está entre los capítulos más relevantes y demostrativos de su ingenio personal. Como dice Jean-Pierre Torrell: «No es sin duda el único pensador cristiano que ha desarrollado un enfoque cristiano del universo a partir del Génesis, pero quizás sea el que lo hiciera con mayor rigor, tratando no solamente las cuestiones concernientes al principio del mundo o a su eternidad, sino, más aún, desarrollando todas las implicaciones resultantes de la enseñanza bíblica»[1].

El lector de esta cuestión percibe en su primera lectura que tiene ante sí una enseñanza modélica del método y la idea de teología propias de Santo Tomás. Todo creyente sabe que la creación es un artículo de su fe y que está expresada en el inicio del Génesis: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra.* Pero la comprensión racional de lo que esto significa, la peculiaridad de esta acción divina que no puede ser participada por ningún otro ser fuera de Dios, la distinción entre crear y producir y entre la nada y lo existente, requiere la ayuda de los grandes teólogos, entre los que descuella Santo Tomás. Por eso, el lector admirará que, a pesar de ser un tratado teológico sobre un dogma de fe, casi todas las autoridades que se citan son de la patrística y, en mayor número, del pensamiento filosófico pagano. El maestro recoge todo lo más noble del pensamiento humano que pueda ayudar a comprender y clarificar el dogma

[1] JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 182.

de la creación. Su respeto a todo producto de la inteligencia humana es tan grande que explica racionalmente la creación sirviéndose de autores paganos que ignoraron por completo esta verdad.

Varias veces expuso en sus escritos cuestiones referentes al tema de la creación, lo cual es comprensible por ser una pieza central en todo tratado teológico. Se encuentra ya en la distinción primera el libro segundo del *Comentario a las Sentencias,* que es el lugar donde lo trata el Maestro de las Sentencias. Vuelve sobre ello en el libro segundo del *Liber de veritate catholicae fidei* en el capítulo 15 y siguientes. Y, finalmente, en la *Suma de Teología* el tratado sobre la creación se encuentra en las cuestiones 45 y 46 de la Primera Parte. En estas tres grandes obras teológicas, al tratado de la creación sigue el tratado de las distintas criaturas producidas por el acto creador. Y esto mismo sucede en la presente cuestión disputada, que cronológica y doctrinalmente se clasifica como un progreso respecto al *Comentario a las Sentencias* y como una investigación preparatoria a la exposición de la *Suma* y muy cercana a lo expuesto en el *Liber de veritate catholicae fidei.* Pero, por tratarse de un tema neurálgico de la filosofía y la teología católicas, se vio obligado a volver sobre algunos aspectos de la cuestión en otros lugares y en otras ocasiones. Así sucede con dos importantes opúsculos, uno filosófico, que es *De aeternitate mundi,* y otro teológico, que es *De substantiis separatis.* Y, de una manera más abreviada, en las tres primeras cuestiones del Quodlibeto III y las cuestiones 2 y 6 del Quodlibeto XII, amén de otras referencias tangenciales menores.

Exposición doctrinal de la cuestión disputada sobre la creación

Estamos ante una cuestión disputada de las más largas y prolijas en la exposición del maestro, que se centra, como es sabido, en el párrafo titulado por los editores solución o respuesta. Pero, además, las objeciones a cada artículo son muy numerosas, lo cual revela que se trata de temas arduos y abiertos a enfoques distintos por parte de otros maestros o teólogos. Por otra parte, los 19 artículos se superponen sin una justificación explícita de su orden o interdependencia de los temas. No sucede así en la *Suma de Teología,* que, por ser un tratado sistemático, obedece a un esquema general expresado, al menos, al inicio de cada tema. Las cuestiones disputadas eran un género académico a plena disponibilidad de la iniciativa del maestro. No obstante, para facilitar su comprensión por el lector moderno, nos permitimos dar a continuación el esquema de su desarrollo, según nuestro modo de ver.

a) *Naturaleza de la potencia creadora de Dios y su modalidad.*
   Pregunta sobre si la creación es un poder de Dios (a.1).
   Pregunta sobre si la creación es propiamente un cambio (a.2).
   Pregunta sobre si la creación es algo real en la criatura (a.3).
   Pregunta sobre si el poder creador es comunicable a las criaturas (a.4).
   Pregunta sobre si todo lo existente es necesariamente creado (a.5).
   Pregunta sobre si hay un solo principio de la creación (a.6).
   Pregunta sobre si Dios actúa en toda acción natural y libre de la criatura (a.7).

Pregunta sobre si la creación se mezcla con la actividad de la criatura (a.8).

b) *La creación del alma.*
Pregunta sobre si el alma es creada (a.9).
Pregunta sobre si el alma es creada en el cuerpo o fuera del cuerpo (a.10).
Pregunta sobre si el alma sensitiva y el alma vegetativa existen por creación o son transportadas desde el semen (a.11).
Pregunta sobre si el alma sensitiva y el alma vegetativa están en el semen cuando se desprende (a.12).

c) *El tiempo de la creación del mundo.*
Pregunta sobre si un ser que existe por otro puede ser eterno (a.13).
Pregunta sobre si lo que es diverso esencialmente de Dios pudo existir siempre (a.14).
Pregunta sobre si el mundo existió siempre (a.17).

d) *El modo como proceden las cosas de Dios.*
Pregunta sobre si las cosas proceden de Dios por necesidad o libremente (a.15).
Pregunta sobre si de un solo primer principio puede proceder una multitud (a.16).

e) *El tiempo de la creación de los ángeles.*
Pregunta sobre si los ángeles fueron creados antes del mundo visible (a.18).
Pregunta sobre si pudo haber ángeles antes del mundo visible (a.19).

El desarrollo de este tema no corre paralelo al desarrollo del mismo tema en las dos *Sumas* ni en el *Comentario a las Sentencias.* Y ello se debe, a nuestro modo de ver, a que en una cuestión disputada no interesa tanto el razonamiento continuado y ordenado cuanto detenerse en los temas más difíciles o controvertidos en el momento en que se pronuncia y en el ambiente académico en que se sostiene. Y en aquel momento las controversias se centraban en la explicación filosófica de la creación *ex nihilo,* en el modo de creación del alma humana, en la posibilidad de la creación del mundo *ab aeterno* y en la existencia diferenciada de los ángeles como sustancias espirituales. Y éstos son los temas en que se centra la presente cuestión.

La explicación teológica de la creación que encontramos en esta cuestión tiene como núcleo demostrar que creación significa la producción de todo el ser sin que exista nada de ser anteriormente a él. Su diferenciación de todo otro concepto de producción está en que, en todas las demás producciones de algo, preexiste siempre algo de lo que se produce, sea que se produzca una cosa de otra, una forma de otra, sea sustancial o accidental, o en un sujeto preexistente a la nueva forma. La singularidad de la acción creadora es que no presupone ninguna realidad anterior de la que se produzca. Es, por tanto, una producción *ex nihilo* o, como dice en *De veritate catholicae fidei,* «el ser sin más es causado por creación, la cual no presupone nada, pues no puede preexistir lo que no es ser; en cambio, en las demás producciones se produce tal o tal otro ser»[2] y, en

[2] *Cont. Gent.* 2 c.21 n.972.

consecuencia, es «la primera de las acciones que se ejercen sobre lo existente»[3], ya que todas las demás se ejercen sobre algo ya preexistente. Tal producción es competencia exclusiva de Dios, que es acto puro y tiene en sí toda perfección, por lo cual puede producir todo el ser sin exigirse algo de lo que lo produzca (art. 1). Los demás seres que no son Dios causan siempre el acto limitado por una potencia preexistente, pero Dios, al crear, causa simultáneamente el acto y la potencia que lo limita. Es una idea luminosa que recoge sucintamente nuestro autor: «Dios, al dar el ser, simultáneamente produce el sujeto que recibe el ser» (a.1 ad 17)[4]. El maestro está muy atento a que no nos confunda la expresión que dice que crear es hacer las cosas «de la nada». La imaginación puede inducirnos aquí a un grave error. No es que antes existiera una cosa (la nada) y ahora exista otra, ni que la nada sea algo con lo que se cuenta para hacer las cosas, ni que el paso de la nada al ser sea un proceso de una cosa a la otra. La nada ni es la causa ni es un elemento con el que hay que contar para crear. Sólo quiere expresar que la creación hace que exista algo que antes no existía, pues entre el ser y el no ser no hay orden ni proporción ni relación alguna, según ya dijo Boecio[5].

Toda esta explicación se fundamenta, en última instancia, en la doctrina metafísica de la distinción de acto y potencia y de esencia y existencia en las criaturas, mientras que Dios es la pura existencia sin mezcla de potencialidad alguna. Sin la doctrina de la participación del ser que tiene toda criatura no es posible una explicación filosófica de la creación.

De esta explicación sobre la creación es fácil concluir otras afirmaciones complementarias. Ante todo, que la creación no es un cambio, pues el cambio presupone algo preexistente que se altera (a.2). Y la creación no pertenece al predicamento de acción o pasión de lo creado, sino que es una relación «de la criatura al creador, de quien recibe el ser» (a.3), y que no es propiamente un ser creado, sino algo inherente a su realidad de criatura (a.3 ad 2). «La creación no pone en lo creado más que una relación con el creador», dice Santo Tomás[6]. A este propósito dice el P. Sertillanges: «La idea de creación corresponde a la idea de una dependencia total, si bien trascendente y extratemporal, del ser en relación con su causa. Y esta idea se define como relación»[7]. La potencia creativa es algo exclusivo de Dios como principio primero de todo lo creado y, como tal, no puede ser participada instrumentalmente a criatura alguna (a.4). Pero aquí el maestro tuvo que corregir una opinión de Pedro Lombardo y otros autores contemporáneos que enseñaron que Dios podría comunicar a alguna criatura que sea instrumento en la creación subordinado al agente divino. La respuesta a esta opinión está desarrollada en cinco clarividentes argumentos (a.4). La creación es acción exclusiva también del primer principio absoluto de todo. Y aquí el maestro debe responder a una larga tradición de doctrinas filosóficas que desde antiguo propugnaban la existencia de dos principios absolutos de

---

[3] Ibíd. n.970.
[4] Cf. también a.5 ad 2.
[5] Cf. la matización de estas diferencias en a.1 ad 6 y 7.
[6] *Responsio ad Ioannem Vercellensem de art. CVIII* q.95.
[7] A. D. SERTILLANGES, «La création», en *St. Thomas, Somme théologique* (París 1963) 253.

todo lo existente: un principio bueno y otro malo. Y la doctrina ahora demostrada convincentemente contra todo dualismo creativo es que sólo existe un único primer principio de todo lo creado, «que es el bien» (a.6). Estamos, pues, ante una refutación de los errores maniqueos, con los que el maestro se enfrentó en varios lugares de sus obras y siempre con argumentos irrefutables filosóficamente.

Para el lector de esta cuestión puede ser una sorpresa el frecuente recurso al pensamiento de Aristóteles para fundamentar la explicación del maestro sobre el concepto de creación. Los conocedores de Aristóteles han opinado siempre que este gran filósofo no conoció el concepto de creación divina. De ahí la extrañeza de que sus doctrinas sirvan para explicar la idea revelada de la creación divina. El respeto que Santo Tomás tenía hacia toda la filosofía del Estagirita le lleva a proponer en el artículo 5 de esta cuestión que en su filosofía está presente la idea de creación, aunque no lo designe con esta palabra. Y la razón es porque Aristóteles, y con él Platón y otros discípulos del primero incluido Avicena, conocieron la existencia de una causa primera de la que proceden todas las demás cosas, que en Aristóteles sería un primer motor inmóvil. Así se puede concluir que «la razón filosófica demuestra y la fe confiesa que todas las cosas han sido creadas por Dios» (a.5). Hay que reconocer que esto es un concordismo algo forzado. Aunque la razón puede demostrar que todas las cosas han sido creadas por Dios, no es precisamente la metafísica aristotélica la que lo ha demostrado ni tampoco la dialéctica platónica. No parece que Aristóteles tuviera una idea de la producción de todo el mundo *ex nihilo,* que es la idea de la filosofía cristiana de creación. No obstante, aquí Santo Tomás extrema su admiración por Aristóteles y Platón hasta el punto de presentarlos como defensores de que el motor inmóvil es la causa de la existencia de todo el mundo. Y lo mismo parece seguir proponiendo en la *Suma de Teología* (1 q.44 a.1), al menos según G. Manser, que estudió ampliamente este tema[8]. Aquí nos reduciremos a recordar las siguientes tesis de este gran conocedor de la doctrina tomista, que resumen en tres conclusiones su pensamiento sobre esta cuestión. Primero, Aristóteles no conoció la doctrina de la creación. Segundo, la doctrina filosófica de la creación no es contradictoria con los principios metafísicos aristotélicos. Tercero, la creación está implícita en sus principios metafísicos, como la distinción del acto y la potencia y la limitación del acto por la potencia y la existencia de un primer motor inmóvil, aunque no sacara todas las virtualidades encerradas en esta doctrina[9]. Santo Tomás siempre pensó que Aristóteles había enseñado la creación del mundo por la primera causa, pero, al mismo tiempo, le reprochó que hubiera defendido la eternidad del mundo, pues, aunque esto fuera aceptado como algo posible, el filósofo lo demostró con tales argumentos que lo hacían contradictorio con la fe que afirma que Dios creó el mundo en el tiempo. Así es como se expresó brevemente en su opúsculo *Expositio Primae Decretalis*[10].

---

[8] G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (CSIC, Madrid 1947) 614.

[9] *La esencia del tomismo* 615. Cf. sobre este problema R. JOLIVET, «Aristote et la notion de création»: *Rev. des sc. philos. et théolog.* 19 (1930) 5-50, 209-235.

[10] Dice a este propósito: «Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo producta esse, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum

Muy cercano al problema de la creación es el de la actuación de la primera causa en todas las operaciones del mundo. Podría, en efecto, pensarse que, una vez cumplida la creación del mundo, éste sería ya la última explicación de toda actividad, o, al contrario, que la dependencia del creador es tal que toda acción es cumplida siempre por la primera causa como agente único y adecuado. Ésta es la posición de algunos filósofos que recogió y refutó Moisés Maimónides y que aquí discute pormenorizadamente el maestro Tomás (a.7). Dios es causa de toda acción en cuanto que de él procede la virtud de obrar, su permanencia y su aplicación a la operación, es decir, en cuanto toda potencia de las criaturas depende de la potencia divina. No obstante, esta cuestión se vuelve especialmente aguda e inquietante cuando se trata del modo como Dios coopera con las acciones libres de la voluntad humana, ya que aquí la causalidad de Dios sobre la voluntad parece en contradicción con la idea de acción libre. Estamos ante uno de los problemas más intrincados de la teodicea y de la antropología. Santo Tomás se enfrentó con él en muchas ocasiones, pero aquí sólo hace una breve alusión a ello, si bien con la misma solución que en otros lugares expuso más extensamente (cf. a.7 ad 9, 12, 13).

Un problema singular y de gran repercusión en la antropología es el de la creación del alma. La cuestión a resolver es si el alma es propiamente creada de la nada o es generada a través de la inseminación. El maestro ha de enfrentarse con esta cuestión muy debatida y que recibió soluciones, unas heréticas y otras teológicamente erróneas. De nuevo aquí el maestro sienta una tesis que él cree fundada en la fe —así son las autoridades citadas en el *sed contra*— y en la física aristotélica, que aquí confluyen en defender la tesis de que el alma humana no se propaga por generación natural, sino que es creación inmediata de Dios (a.9). En esta cuestión se razona también la tesis de que el alma humana no es creada fuera del cuerpo, como si se tratara de una entidad autónoma que sólo fortuitamente se uniera a un cuerpo determinado, sino que es la forma sustancial de un cuerpo humano. Como tal, se crea en el embrión cuando éste ya está configurado como materia apta para recibir esa forma sustancial y dispuesto para las funciones propias de la sensación y el desarrollo. Es entonces cuando el alma es creada inmediatamente por Dios en este cuerpo humano donde cumplirá su función de forma sustancial, es decir, queda así constituida una persona humana individual. Esta explicación procede, por lo demás, en conformidad con la opinión de la animación retardada del embrión.

El problema del tiempo de la creación fue reiteradamente sometido a estudio por parte de Santo Tomás en sus escritos y ofreció en ellos una solución muy personal que siempre ha estado en el punto de vista de todas las discusiones hasta nuestros días. No obstante, cuando escribió los artículos 13, 14 y 17 de esta cuestión todavía no había surgido la controversia con el franciscano Juan Pecham y otros maestros parisinos que estaban muy aferrados a una interpretación propia de la letra aristotélica sobre el tema. La enseñanza del maestro se resume diciendo que

---

sit Gen 1,1: In principio creavit Deus caelum et terram». *Expositio super primam et secundam Decretalem*. Edit. Leonina, XL (Roma 1969) 1432.

la creación del mundo en el tiempo es un dogma de fe, pero que la razón no puede demostrarla porque racionalmente no repugna que el mundo existiera *ab aeterno.* Se trata de una acción libre de Dios y que sólo por la revelación nos es dado conocer. Es cierto que había muchas razones dadas por pensadores que intentaban demostrar que la creación tuvo que ser necesariamente en un tiempo determinado, pero todos esos argumentos son rebatidos puntualmente por el maestro, tanto aquí como en la *Suma.* Si la razón humana demostrara que el mundo debió existir *ab aeterno,* entonces dispondría de un argumento para falsear una doctrina de fe. Esto parece que es lo que defendió Aristóteles, pero Santo Tomás trató de interpretarlo benévolamente a favor de su tesis. Lo que, sin embargo, aquí no se plantea es la posibilidad de que la inteligencia humana demuestre el comienzo del mundo en el tiempo, como sería la discusión posterior en su opúsculo *De aeternitate mundi* y como hoy las ciencias físicas plantean esta cuestión.

A la creación de los ángeles no se le dedica atención especial en estas cuestiones disputadas, pues a ella se aplica el mismo concepto de creación que el de las demás criaturas. Esto es una prueba más del carácter polémico de las cuestiones disputadas, que no son una exposición sistemática de los tratados, sino la selección de algunos problemas de especial dificultad o actualidad en la investigación académica. En la *Suma de Teología,* en cambio, el tema de la creación de los ángeles obtiene una consideración apropiada. Lo que aquí se ventila acerca de la creación de los ángeles es el tema concreto del tiempo de la creación de los ángeles, si fue anterior, posterior o simultánea a la de la creación corpórea. El artículo 18 de la presente cuestión es un modelo de lo que llamaríamos cuestión teológica disputada. La creación de los ángeles no es objeto de demostración racional, sino sólo término de una verdad de fe. Ahora bien, la revelación no dice nada expresamente sobre el tiempo de la creación de los ángeles, o, al menos, no consta explícitamente esta enseñanza. No cabe, pues, otro argumento que el de la congruencia con otras verdades teológicas o con otros principios de la teología católica. Los santos doctores y escritores antiguos tuvieron opiniones encontradas sobre este tema, que el maestro aquí recoge puntualmente. Y su opinión se inclina claramente por la que, con ciertas dudas, expuso San Agustín. Aquí se enseña abiertamente que los ángeles fueron creados simultáneamente con la criatura corporal, pero sin reprobar por completo la opinión contraria de otros escritores antiguos. Y ello sin poner necesidad alguna por parte de Dios, quien libremente hubiera podido crear los ángeles antes del mundo (a.19).

Quien compara el artículo 18 de la presente cuestión con su paralelo en la *Suma de Teología*[11] podrá percatarse de la peculiaridad científica y docente del género académico llamado cuestiones disputadas. Aquí, en efecto, se hace una minuciosa exposición de las diversas opiniones que se ofrecen al teólogo en este tema y se explica la razón por la que no resultan convincentes o congruentes con otras verdades teológicas. Y se explica la razón de sumarse a la explicación de San Agustín, de los padres latinos en general y de algún griego y de otros contemporáneos,

[11] Cf. *Summa* 1 q.61 a.3.

cuya opinión parece más razonable. Quien entiende las criaturas angélicas como una parte del bien total del universo creado por Dios, fácilmente acepta que su creación fuera simultánea a la totalidad de lo creado por Dios. Y sólo quien entienda que el mundo angélico forma un universo ajeno a la creación corporal, podrá pensar que los ángeles fueron creados sin referencia a la criatura humana. Toda esta exposición está sumamente abreviada en la *Suma de Teología,* pues sólo abarca unas cuantas líneas, si bien la opinión es totalmente coincidente. Y los largos argumentos en que se recogen las objeciones suscitadas por las opiniones contrarias quedan limitadas a tres. Y una observación parecida podríamos hacer a propósito de la letra de los artículos 4 y 8 de la presente cuestión comparados con sus paralelos en la *Suma de Teología.*

Fuentes doctrinales usadas en la cuestión

Siendo esta cuestión un trabajo teológico, la doctrina revelada ocupa, como no podía ser menos, la atención continua en todas las disquisiciones y argumentos. Pero la doctrina de la fe se estudia siempre con la ayuda de la doctrina de la tradición doctrinal católica. En ésta ocupan un puesto destacado y sin par los escritos de San Agustín. Es el autor a quien recurre siempre en las dificultades y cuyas enseñanzas no discute, a lo sumo las explica en un sentido que a él le parece el más aceptable, aunque no fuera la única explicación posible del gran obispo de Hipona. En esta cuestión hay una obra que es profusamente citada con la máxima veneración, que es la que lleva por título *Sobre el Génesis a la letra.* Esta obra, que es la cuarta de las que el santo obispo emprendió sobre el Génesis, consta de doce libros y está terminada hacia el año 415. Es una obra escrita por un genio del pensamiento cristiano, pues sólo su autor podía poner tantos conocimientos y sabiduría clásica al servicio de la comprensión literal del primer libro de la Biblia. Su mismo autor explicitó así su contenido: «El título de estos doce libros es *Del Génesis a la letra,* en el que se explica su contenido no de modo alegórico, sino literal, conforme se realizaron los hechos. En esta obra hay más interrogantes que respuestas, y de las respuestas, muy pocas son seguras, y las demás se recogen como para ser debatidas de nuevo» [12]. Se encuentran también bastantes referencias a la obra *De Trinitate,* pues la creación es obra común de la divinidad pero apropiada a la primera persona de la Trinidad. Otras muchas obras del santo se citan ocasionalmente. Cita también la obra *De ecclesiasticis dogmatibus,* que él ya no atribuye a San Agustín como se acostumbraba entonces.

Inferior es el número de otros escritores citados, como San Gregorio, San Juan Damasceno y San Anselmo. Hay alguna referencia a Pedro Lombardo, cuya opinión se refuta una vez en el artículo 4. Conoce también otras obras importantes referidas al tema de la creación, como el *De creatione hominis* de San Gregorio de Nisa y el *Liber Sex Principiorum* atribuido a Gilberto Porretano.

---

[12] S. AGUSTÍN, *Retractationes* II c.24: *Obras completas,* XL (BAC, Madrid 1995) 781.

Las doctrinas aristotélicas constituyen el fondo filosófico de esta cuestión. En algunos temas, como el origen del alma, la filosofía aristotélica está muy presente. En general, esa filosofía se hace patente en la frecuente cita de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Pero en esta cuestión también resalta el recurso continuado a las obras *De caelo* y *De anima,* que Santo Tomás había comentado y conocía bien. También abunda el recurso al *De generatione animalium.*

Nuestra edición

En la presente edición se ofrece por primera vez en texto bilingüe la cuestión disputada sobre la creación. Sólo conocemos la traducción inglesa e italiana de esta importante cuestión. El texto latino todavía no ha visto la luz en la edición crítica leonina. Por ello hemos usado el texto de la edición Marietti, pues en el momento actual es la más divulgada entre los lectores de Santo Tomás. Pero reconocemos que, en contraste con su atildada presentación y lo manejable de su edición, tiene muchas incorrecciones, sobre todo en las citas explícitas de Santo Tomás, lo cual ha obligado a un trabajo sobreañadido para confrontar las citas y hacer las referencias por ediciones asequibles al lector moderno. No hemos podido dar con la referencia exacta de algunas citas del texto, pues ni siquiera en las ediciones clásicas se encontraba la referencia correcta, como ocurre con la edición de Parma, que a veces hemos consultado y que está muy cuidada.

La traducción ha buscado, como otras veces, más la fidelidad al texto que la belleza literaria, pues no olvidamos que el género de la obra es el estilo sucinto, riguroso y muy preciso de las enseñanzas académicas de entonces. No es una obra pensada para el público general ni para la divulgación del pensamiento, sino para solucionar los problemas suscitados en una inteligente comprensión de la fe. Hemos conservado los titulares de los artículos que ya han difundido otras ediciones de Santo Tomás, aunque no estén tal cual en el texto manuscrito antiguo. Por ser la primera traducción al castellano, no hemos podido contar con un texto anterior y pensamos que así prestamos un servicio a los estudiosos de la doctrina de Santo Tomás poniendo en sus manos un escrito muy representativo del teólogo maestro universal[13].

[13] Cuando estaba ya en prensa esta edición, aunque se retrasó mucho su salida a luz, tuvimos conocimiento de la traducción de esta misma cuestión por Ángel Luis González y Enrique Moros, en *Cuadernos de Anuario Filosófico,* serie universitaria n.° 128. No pudimos aprovechar esta meritoria contribución a la divulgación de los textos tomistas.

CUESTIÓN SOBRE LA CREACIÓN, QUE ES EL PRIMER EFECTO DE LA POTENCIA DIVINA

1. En primer lugar se pregunta si Dios puede crear algo de la nada.
2. Segundo, si la creación es un cambio.
3. Tercero, si la creación es algo real en la criatura y, si lo es, qué cosa es.
4. Cuarto, si la capacidad de crear es algo comunicable a la criatura.
5. Quinto, si puede haber algo que no haya sido creado por Dios.
6. Sexto, si hay un solo principio de la creación.
7. Séptimo, si Dios obra en toda operación de la naturaleza.
8. Octavo, si la creación interviene en toda operación de la naturaleza.
9. Noveno, si el alma existe por creación o por transferencia desde el semen.
10. Décimo, si el alma está creada en el cuerpo o fuera de él.
11. Undécimo, si el alma sensitiva y la vegetativa existen por creación.
12. Duodécimo, si las [almas] están en el semen cuando éste se desprende.
13. Decimotercero, si algún ser, que exista por otro, pueda ser eterno.
14. Decimocuarto, si lo que esencialmente es distinto de Dios puede haber existido siempre.
15. Decimoquinto, si las cosas han procedido de Dios por necesidad de la naturaleza.
16. Decimosexto, si de un solo principio puede proceder una multitud.
17. Decimoséptimo, si el mundo ha existido siempre.
18. Decimoctavo, si los ángeles fueron creados antes que el mundo visible.
19. Decimonoveno, si los ángeles pudieran existir antes que el mundo visible.

DE CREATIONE QUAE EST PRIMUS EFFECTUS DIVINAE POTENTIAE

1. Utrum Deus possit aliquid creare.
2. Utrum creatio sit mutatio.
3. Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura.
4. Utrum potentia creandi sit creaturae communicabilis.
5. Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.
6. Utrum sit unum tantum creationis principium.
7. Utrum Deus operetur in omni operatione naturae.
8. Utrum creatio operi naturae admisceatur.
9. Utrum anima creetur.
10. Utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus.
11. Utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem.
12. Utrum sint in semine quando discinditur.
13. Utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.
14. Utrum id quod est divisum a Deo per essentiam possit semper fuisse.
15. Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae.
16. Utrum ab uno primo possit procedere multitudo.
17. Utrum mundus semper fuerit.
18. Utrum angeli sint creati ante mundum visibilem.
19. Utrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

Artículo 1

¿Puede Dios crear algo de la nada?[1]

Parece que Dios no puede crear algo de la nada por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dios no puede obrar contra una opinión común del alma, como que el todo no sea mayor que una parte suya. Pero, como dice el Filósofo[2], *fue opinión común, según el sentir de los filósofos, que de la nada, nada se hace.* Luego Dios no puede hacer algo a partir de la nada.

2. Todo lo que se hace, antes de ser, era posible que existiera, porque si era imposible que existiera, no era posible que se hiciera, pues nada se transforma en lo que es imposible. Pero la potencia por la que algo puede existir, no puede existir más que en algún sujeto, salvo que quizá ella misma sea sujeto, pues el accidente no puede existir sin sujeto. Luego todo lo que se hace, se hace a partir de la materia o del sujeto. Luego es imposible que algo se haga de la nada.

3. No cabe recorrer una distancia infinita. Pero desde el no-ente, en sentido pleno, al ente hay una distancia infinita; lo que resulta patente porque cuanto menos dispuesta está la potencia, tanto más dista del acto. Luego si desaparece totalmente la potencia, la distancia será infinita. Luego es imposible que algo pase en sentido pleno de no-ser a ente.

4. El Filósofo dice[3] que *lo que es totalmente desemejante no actúa sobre lo que es totalmente desemejante,* porque es preciso que el agente y el paciente convengan en género y materia. Pero el no-ente [lo que no es], en sentido absoluto, y Dios no convienen en nada. Luego Dios no puede actuar sobre lo que no existe en sentido estricto y, así, no puede hacer algo de la nada.

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo.

Et videtur quod non.

1. Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit maius sua parte. Sed, sicut dicit Philosophus, communis conceptio ex sententia philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

2. Praeterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto; nisi forte ipsamet sit subiectum; nam accidens absque subiecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

3. Praeterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia.

Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

4. Praeterea, Philosophus dicit, quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile; oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.45 a.2; *Cont. Gent.* 2 c.16; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; *Compend. Theol.* c.69; *In Physic.* 1 lect.2.

[2] Aristóteles, *Phys.* 1 c.4 (BK 187a26-29).

[3] Aristóteles, *De gener. animal.* 1 c.7 (BK 323b4).

5. Pero se ha dicho que esta razón afecta al agente cuya acción se distingue de su sustancia y que es necesario que se reciba en algún sujeto.—Pero en sentido contrario, Avicena[4] afirma que si el calor fuera despojado de la materia actuaría por sí mismo, sin materia y, a pesar de todo, su acción no sería su sustancia, luego esto de que la acción de Dios sea su sustancia, no es razón para que no necesite de materia.

6. De la nada no se concluye nada; la conclusión constituye un cierto llegar a ser de la razón. Ahora bien, el ser de la razón sigue al ser de la naturaleza. Luego tampoco en la naturaleza puede hacerse algo de la nada.

7. Si de la nada se hiciera algo, esta preposición *de* indica o causa u orden. Pero no parece indicar causa, salvo la eficiente o la material. Pero la nada no puede ser causa eficiente del ente ni tampoco materia y, por eso, no indica causa en lo que se ha propuesto; tampoco orden, porque como dice Boecio, del ente al no-ente no hay orden alguno. Luego de la nada no puede hacerse algo en modo alguno.

8. *La potencia activa,* según el Filósofo[5], *es principio de cambio a lo otro, en cuanto es otro.* Pero la potencia de Dios es solamente la activa. Luego requiere algún sujeto del cambio y, por eso, no puede hacer algo de la nada.

9. En las cosas se encuentra diversidad, en cuanto que una cosa es más perfecta que otra. Pero la causa de esta diversidad no viene de Dios, que es uno y simple. Luego hay que atribuir la causa de esta diversidad a lo que procede de la materia. Luego es preciso afirmar que las cosas han sido hechas a partir de la materia y no de la nada.

10. Lo que ha sido hecho de la nada, tiene la existencia después de no existir. Hay, por tanto, que tener en cuenta un instante en el que, por último, no existe, a partir del cual deja de no existir, y un instante en

5. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cuius actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi.—Sed contra Avicenna dicit, quod si calor esset a materia expoliatus, per se ipsum ageret absque materia; et tamen eius actio non esset sua substantia.

Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

6. Praeterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturae. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

7. Praeterea, si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio ex aut notat causam, aut ordinem.

Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

8. Praeterea, potentia activa secundum Philosophum, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subiectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

9. Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

10. Praeterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo

[4] *Metaphys.* 9 c.2.

[5] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.12 (BK 1020a5).

el que existe por vez primera y, a partir del cual, empieza a existir. Luego o bien se trata de uno y el mismo instante, o bien de diversos. Si es el mismo, se sigue que, en el mismo instante, hay dos cosas contradictorias; si son distintas, dado que entre dos instantes hay un tiempo medio, se sigue que hay un medio entre la afirmación y la negación, pues no puede decirse que no exista después del último instante en que no existió, ni que exista antes del primer instante en que existió. Ambos son imposibles, a saber, que la contradicción sea simultánea y que haya medio. Luego es imposible que algo se haga de la nada.

11. Lo que ha sido hecho es necesario que en algún momento se esté haciendo, y que lo que ha sido creado, en algún momento se esté creando. Luego lo que se crea, o bien simultáneamente se hace y está hecho, o bien no simultáneamente. Pero no puede decirse que no simultáneamente, porque la criatura no existe antes de que sea hecha. Si pues su llegar a ser es anterior a que haya sido hecha, será preciso que haya algún sujeto de la producción, lo que es contrario al concepto de creación. Pero si se hace y simultáneamente está hecho, síguese que simultáneamente se hace y no se hace, porque lo que está hecho en las cosas permanentes, existe; pero lo que se hace, no existe. Ahora bien, esto es imposible. Luego es imposible que algo se haga de la nada o sea creado.

12. Todo agente produce algo semejante a sí mismo. Pero todo agente actúa en cuanto está en acto. Luego nada se hace sino en cuanto está en acto. Pero la materia prima no está en acto. Luego no puede ser hecha, especialmente no puede ser hecha por Dios, que es puro acto; y así todas las cosas que se hacen, se hacen a partir de una materia que se presupone, y no de la nada.

13. Todo lo que hace Dios, lo lleva a cabo mediante la idea, como el artista produce las obras artísticas mediante las formas del arte. Pero la materia prima no tiene idea en Dios, porque la idea es forma y semejanza de lo ideado. Pero la materia prima, al ser entendida esencial-

est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

11. Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit, quia quod factum est in permanentibus, est; quod tamen fit, non est. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

12. Praeterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, praecipue a Deo, qui est purus actus; et sic quaecumque fiunt, fiunt ex praesupposita materia, et non ex nihilo.

13. Praeterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificiata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam

mente sin forma alguna, no puede su forma ser semejanza. Luego la materia prima no puede ser hecha por Dios y así resulta lo mismo que antes.

14. No puede ser lo mismo principio de perfección e imperfección. Pero en las cosas se halla la imperfección, dado que algunas cosas son mejores que otras; lo que no puede ocurrir más que por la imperfección de las inferiores. Puesto que Dios es el principio de la perfección, será preciso reconducir la imperfección a otro principio, esto es a la materia. Luego convendrá que las cosas estén hechas de alguna materia y no de la nada.

15. Si algo se hace de la nada, o se hace de ella, como de un sujeto, como la estatua del bronce, o como de algo opuesto, como lo que tiene figura a partir de lo que no la tiene, o a partir del compuesto, como la estatua a partir del bronce desprovista de figura. Pero algo no puede hacerse de la nada como de un sujeto, porque el no ente no puede ser materia del ente; ni como de lo compuesto, porque entonces el no ente se convertiría en ente, como el bronce sin figura se convierte en bronce dotado de figura, y de este modo sería necesario que existiera algo común al ente y al no ente, lo que es imposible; ni tampoco como partiendo de lo opuesto, puesto que el no ser tomado estrictamente y el ente difieren más que dos entes de diversos géneros, de uno de los cuales no se hace el otro, como la figura no se hace color, a no ser, quizá, por accidente. Luego de ningún modo puede hacerse algo a partir de la nada.

16. Todo lo que es por accidente se reconduce a [lo que es] por sí. Pero a partir de lo opuesto se hace algo por accidente; en cambio, a partir del sujeto se hace por sí. Así la estatua se hace por accidente a partir de lo que no tiene figura, pero, a partir del bronce, se hace por sí, porque al bronce le acontece no tener figura. Si pues algo se hace a partir del no ente, esto será por accidente. Luego es preciso que se haga por sí a partir de algún sujeto y así no se hace de la nada.

absque omni forma, non potest forma eius esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quaedam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

15. Praeterea, si aliquid fit ex nihilo aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex aere; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex aere infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut aes infiguratum convertitur in aes figuratum; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

16. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex aere autem per se, quia aeri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subiecto; et ita non fit ex nihilo.

17. El que hace algo confiere existencia a lo que hace. Si, pues, Dios hace algo de la nada, Dios da la existencia a algo. Luego, o hay algo que recibe la existencia, o bien nada. Si no hay nada, nada se constituye en la existencia por aquella acción y, así, nada hace. Pero si hay algo que recibe la existencia, esto será algo distinto de lo que es Dios porque recipiente y recibido no son lo mismo. Luego Dios hace a partir de algo preexistente, y no de la nada.

POR EL CONTRARIO está. 1. Génesis 1,1: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra.* La Glosa[6], tomándolo de Beda, dice que crear es hacer algo de la nada. Luego Dios puede hacer algo de la nada.

2. Avicena[7] dice que el agente para quien el obrar es un accidente, necesita materia sobre la que actuar. Pero para Dios el actuar no es accidente, incluso su acción es su sustancia. Luego no necesita materia sobre la que actúe y, así, puede hacer algo de la nada.

3. El poder de Dios es mayor que el poder de la naturaleza. Pero el poder de la naturaleza hace algún ente a partir de aquello que estaba en potencia. Luego el poder divino hace algo más y, así, lo hace de la nada.

RESPUESTA. Hay que decir que se ha de mantener firmemente que Dios puede hacer algo de la nada y lo hace. Para verlo hay que saber que todo agente actúa en la medida en que está en acto. De ahí que sea preciso atribuir a un agente la acción de aquel modo en que le corresponde estar en acto. Pero una cosa particular está en acto particularmente y esto en dos sentidos: *primero,* en comparación consigo misma, porque no toda su sustancia es acto, ya que las cosas de esta índole están compuestas de materia y forma, y de ahí viene que la cosa natural no actúe

17. Praeterea, ei quod fit faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil: ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo praeexistenti, et ita non ex nihilo.

SED CONTRA. 1. Gen. 1: «In principio creavit Deus caelum et terram», dicit Glossa, ex Beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

2. Praeterea, Avicenna dicit quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

3. Praeterea, virtus divina est potentior quam virtus naturae. Sed virtus naturae facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

RESPONDEO. Dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu: et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis

---

[6] *Glossa ordinaria* h.l. Tomada de BEDA, *In Pentateuchum* super Gen 1,1: ML 91,191.
[7] *Metaphys.* 7 c.2.

según todo su ser, sino que actúe por su forma, gracias a la cual está en acto. *Segundo,* en comparación con aquellas cosas que están en acto. Pues en ninguna cosa natural se contienen los actos y perfecciones de todas las cosas que están en acto; sino que cualquiera de ellas tiene un acto determinado a un solo género y a una sola especie y por eso ninguna de ellas es activa del ente en cuanto es ente, sino del ente en cuanto que es este ente, determinado dentro de esta o aquella especie, pues el agente hace algo semejante a sí mismo.

Y por eso el agente natural no produce un ente en sentido preciso como ente, sino que lleva a un ente inexistente y determinado a ser esto o aquello, por ejemplo a la especie de fuego, o a la blancura o algo de esta índole. Y, por esta razón, el agente natural actúa moviendo y, en consecuencia, requiere materia, que sea el sujeto de la mutación o del movimiento, y por este motivo no puede hacer nada a partir de la nada. Pero Dios mismo, por el contrario, es totalmente acto, tanto en comparación consigo mismo, al ser acto puro sin mezcla de potencia, como en comparación con las cosas que están en acto, porque en él está el origen de todos los entes. De donde se sigue que, por su acción, [Dios] produce al ente subsistente en su totalidad, sin presupuesto alguno, dado que él es principio de todo el ser *[esse]* y lo es en virtud de la totalidad de su [realidad].

De aquí se deduce que en el libro *De causis*[8] se diga que *su existir es por creación, pero el vivir y los demás* [propiedades, atributos] *son por información.* Pues las causalidades del ente [tomado] absolutamente se reducen a la primera causa universal, pero la causalidad de lo que se añade al existir o por lo que se especifica el ser *[esse],* pertenece a las causas segundas, que obran por información, como si supusieran el efecto de la causa universal. Y también se sigue de aquí que ninguna

non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile.

Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus —et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam— et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio.

Et inde est quod in lib. De causis, dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat

[8] Propositio 18.

cosa da la existencia *[esse]* sino en cuanto hay en ella una participación del poder divino. Por lo que también se dice en el libro *De causis*[9] que *el alma noble tiene una operación divina en cuanto da la existencia.*

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que el Filósofo afirma que el que de la nada no se hace nada, es un concepto común del alma [filósofos naturalistas], o bien, la opinión de los filósofos que se ocupan de la naturaleza, porque el agente natural, que era objeto de su atención, no actúa más que mediante el movimiento. Luego es preciso que haya algún sujeto del movimiento o de la mutación, lo que, como se ha dicho, no es necesario en el agente superior a la naturaleza.

2. A lo segundo hay que decir que antes de que el mundo existiera era posible que el mundo existiera, pero no es preciso que preexista materia alguna en la que se funde la potencia. Pues se dice en *V Metaph.*[10] que algo se hace posible en alguna ocasión, no en virtud de alguna potencia, sino porque, en los términos del enunciable mismo, no hay repugnancia alguna, según la cual lo posible se oponga a lo imposible. Así, en consecuencia se dice que, antes de que el mundo existiera, era posible que el mundo se hiciera, porque no había repugnancia entre el predicado del enunciable y el sujeto. O bien, puede decirse que era posible gracias a la potencia activa del agente, no por alguna potencia pasiva de la materia. El Filósofo utiliza este argumento[11] en las generaciones naturales contra los platónicos, que decían que las formas separadas eran principios de la generación natural.

3. A lo tercero hay que decir que entre el ente y el no ente tomados en sentido propio *[simpliciter]* hay, de algún modo y siempre, una distancia infinita, pero no del mismo modo, sin embargo, porque algunas veces es infinita por ambas partes, como cuando se compara al no-ser con

esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. De causis, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquod subiectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod, antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia praeexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V Metaph., aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae. Philosophus autem utitur hoc argumento, in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

3. Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum

[9] Propositio 3.
[10] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.12 (BK 1019b31).
[11] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.7.

el ser divino, que es infinito, y si se comparase la blancura infinita con la negrura infinita; pero, algunas veces, es finita por una parte sólo, como cuando se compara el no-ser sin más con el ser creado, que es finito, y si se compara la negrura infinita con la blancura finita. No puede, por tanto, producirse un tránsito desde el no-ser al ser que es infinito; pero tal tránsito puede producirse hasta el ser que es finito, dado que la distancia del no ser a ese ser tiene un límite en una de las partes, aunque no se trate de un tránsito propiamente. Así ocurre en los movimientos continuos, por los que una parte pasa tras de otra. Pues así no hay manera de recorrer lo infinito.

4. A lo cuarto hay que decir que cuando se hace algo de la nada, el no-ser, o la nada, no se comporta a modo de paciente, a no ser accidentalmente, sino más bien a modo de opuesto a lo que se hace mediante la acción. Ni siquiera en los [procesos] naturales lo opuesto se comporta como paciente, salvo accidentalmente, sino más bien como sujeto.

5. A lo quinto hay que decir que el calor, si fuera desprovisto de la materia, actuaría ciertamente sin la materia que fuera requerida por parte del agente, pero no sin la materia que se requeriría por parte del paciente.

6. A lo sexto hay que decir que, en los actos de la razón, concluir es como el moverse en los actos de la naturaleza, ya que al concluir la razón pasa de uno [objeto] a otro [objeto] y, por eso, así como todo movimiento natural parte de algo, también toda conclusión de la razón. Pero así como entender los principios, lo que constituye el principio de la conclusión, no se concluye a partir de algo, así también la creación, que es principio de todo movimiento, no es a partir de algo.

7. A lo séptimo hay que decir que algo que se hace de la nada tiene un doble sentido como lo declara Anselmo en su *Monologio*[12]. Pues la negación que se incluye en la expresión «de la nada» puede

est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

4. Ad quartum dicendum, quod, cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum.

5. Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quae requireretur ex parte agentis, sed non sine materia quae requireretur ex parte patientis.

6. Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturae, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo.

7. Ad septimum dicendum, quod, cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio. Nam negatio importata in nihilo

[12] Cf. c. 5 y 8: ML 158,150 y 155; *Obras completas de San Anselmo* BAC I 204 y 214.

negar la preposición *de*, o estar incluida en ella. Pero si niega la preposición, el sentido puede aún ser doble: uno, que la negación afecte a todo y se niegue no sólo la preposición, sino también el verbo, como si se dijera que algo se hace de la nada porque no se hace, al modo como podemos decir del que calla, que habla de nada. Y así podemos decir de Dios que se hace de la nada, porque no se hace de ninguna manera, aunque no es éste el modo usual de hablar. Otro sentido es aquel en que el verbo permanezca afirmado, pero la negación afecta sólo a la preposición, y, de otra manera, se diga que algo se hace de la nada, porque verdaderamente se hace, pero no existe de antemano nada a partir de lo cual se haga, como cuando se dice que alguien se entristece de nada, porque no tiene motivo de su tristeza y de esta manera se dice que por la creación algo se hace de la nada. Pero si la preposición incluye la negación, hay entonces dos sentidos: uno verdadero y otro falso. Falso, ciertamente, si el aserto implica relación de causa (pues el no-ente de ninguna manera puede ser causa del ente); pero verdadero si implica solamente un orden, como si se dijera que algo se hace de la nada porque se hace después de la nada, lo que es verdadero en la creación. Pero lo que dice Boecio que del ente al no ente no hay orden, hay que entenderlo de un orden de proporción determinada, o de un orden que sea relación real, que no puede darse entre el ente y el no-ente, como lo dice Avicena[13].

8. Al octavo hay que decir que esa definición se refiere a la potencia activa natural.

9. Al noveno hay que decir que Dios no produce las cosas por necesidad de la naturaleza, sino por orden de su sabiduría. De ahí que a diversidad de las cosas no procede de la materia, sino que procede de a sabiduría divina que instituyó diversas naturalezas para la perfección del universo.

potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit.

8. Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

9. Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae; quae ad complementum universi diversas naturas instituit.

---

[13] *Metaphys.* 3 al final.

10. A lo décimo hay que, cuando algo se hace de la nada, el ser *[esse]* de aquello que se hace, se da inicialmente en un instante; pero el no-ser no se da en aquel instante ni en ningún instante real, sino sólo en alguno imaginario. Pues de la misma manera que fuera del universo no hay ninguna dimensión real, sino sólo imaginaria, conforme a la cual podemos decir que Dios puede hacer algo fuera del universo o que dista tanto o tanto del universo, así también antes del comienzo del mundo no hubo tiempo alguno real, sino sólo imaginario y en él es posible imaginar un instante que fue el último en que no hubo ente. Ni hace falta que entre estos dos instantes haya un tiempo intermedio, dado que entre el tiempo verdadero el imaginario no hay continuidad.

11. A lo undécimo hay que decir que lo que se hace de la nada, se hace y está hecho simultáneamente. De modo semejante ocurre en todas las mutaciones momentáneas, pues el aire se ilumina y está iluminado simultáneamente. El mismo estar hecho en estos casos se llama hacerse en tanto que está en el primer instante en que ha sido hecho. O bien, puede decirse que aquello que se hace de la nada, dícese hacerse cuando ha sido hecho sin el movimiento que va de un punto al otro, sino con la fluxión que va del agente a lo hecho. Pues ambos se dan en la generación natural, a saber, tránsito de un punto a otro y fluxión del agente a lo hecho, de los que, en la creación, sólo lo segundo se da propiamente.

12. A lo duodécimo hay que decir que ni la materia ni la forma ni el accidente se dice propiamente que se hagan. Lo que se hace es la cosa subsistente. Porque dado que el hacerse se ordena al existir *[esse]*, conviene propiamente hacerse a quien conviene existir por sí *[esse per se]*, esto es, a la cosa subsistente. De ahí que ni la materia ni la forma ni el accidente puedan ser dichos con propiedad que sean creados, sino concreados *[concreari]*. Propiamente es creada la cosa subsistente, sea cual fuere. Pero si no se quisiera apoyarse en este argumento, habría que

10. Ad decimum dicendum, quod, cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere quod Deus potest aliquid facere extra universum tantum, vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur.

11. Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

12. Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc

decir entonces que la materia prima tiene semejanza con Dios, en cuanto participa del ente. Si pues la piedra es semejante a Dios en cuanto ente, aunque no sea intelectual como Dios, también tiene la materia prima semejanza con Dios, en cuanto ente, no en cuanto es ente en acto. Pues el ente es, en cierto modo, común a la potencia y al acto.

13. Y así también es patente la respuesta a lo decimotercero. Pues, hablando con propiedad, la materia no tiene idea, sino el compuesto, ya que la idea es forma factiva. Puede, sin embargo, decirse que hay alguna idea de la materia en la medida en que la materia imita, en cierto modo, la esencia divina.

14. En cuanto a lo decimocuarto hay que decir que no procede, si de dos criaturas, una es más noble que otra, que la menos noble tenga alguna imperfección, pues la imperfección designa la carencia de algo que estaba destinado a ser tenido o debía ser tenido. De lo que se sigue que, incluso en la gloria, aunque uno de los santos sea mayor que otro, ninguno, sin embargo, será imperfecto. Pero si hay alguna imperfección en las criaturas, no tiene que proceder de Dios ni de la materia, sino en tanto que la criatura viene de la nada.

15. A lo decimoquinto hay que decir que de la nada se dice que algo se hace como de un opuesto, en el sentido antes expuesto. Y, sin embargo, no procede que de un ente perteneciente a un género se haga un ente de otro género, como del color y la figura. Pues el ente y el no-ente no se dan simultáneamente; pero el color y la figura pueden darse simultáneamente. Pero aquello de lo que algo se hace no debe coincidir con aquello que se hace[14], como se dice en el libro I *Phys.*[15], que no acontezca que estén juntos.

dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.

13. Et sic etiam patet responsio ad decimumtertium. Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura; ens enim et non ens non possunt esse simul; color autem et figura simul esse possunt. In autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit, ut dicitur I Phys., quod non contingat simul esse.

---

[14] El texto latino de la edición Marietti dice «In autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit». Texto sin sentido que quizá debe ser «Id autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit».

[15] ARISTÓTELES, *Phys.* I.1.

16. A lo decimosexto hay que decir que si el término de *[ex]* denomina la causa, algo no se hace del opuesto sino accidentalmente, esto es, por razón del sujeto. Pero si denomina el orden, entonces algo se hace del opuesto incluso en sentido propio *[per se]* [después del opuesto]; de ahí también que se diga que la privación es principio del hacerse, pero no de ser. Y de este modo se dice que algo se haga después *[ex]* de la nada, como antes se ha dicho[16].

17. A lo decimoséptimo hay que decir que Dios, al dar la existencia, produce simultáneamente aquello que recibe la existencia y de este modo no tiene que obrar a partir de algo preexistente.

Artículo 2

¿Es la creación un cambio?[17]

Parece que la creación es un cambio por lo siguiente.

Argumentos. 1. El cambio, conforme a su nombre, dice que esto es después de esto, como es claro por V *Phys.*[18]. Pero esto ocurre en la creación, pues se hace el ser después de no ser. Luego la creación es cambio.

2. Todo lo que se hace, se hace, de algún modo, a partir del no-ente; porque lo que es, no se hace. Luego, así como la generación se comporta con la privación de la forma en el sentido que conforme a ella se hace la cosa en cuanto a una parte de su sustancia; así también se comporta la creación, por la que se hace toda la sustancia, con el no-ser tomado absolutamente. Pero la privación, hablando con propiedad, es

16. Ad decimumsextum dicendum, quod, si ly ex nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est, in corp. art.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum creatio sit mutatio.

Et videtur quod sic.

1. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V Phys. Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

2. Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente; quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio

---

[16] En la respuesta de este artículo.

[17] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.45 a.1 ad 2; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2 c.17-19.

[18] Aristóteles, *Phys.* 5 c.1 (BK 225a1).

un extremo de la generación. Luego también el no-ser en sentido absoluto es un extremo de la creación, y así la creación, hablando con propiedad, es una mutación.

3. Cuanto mayor es la distancia entre los extremos, tanto mayor es el cambio. Pues es mayor el cambio de lo blanco al negro que de lo blanco a lo pálido. Pero hay más distancia del no-ente tomado absolutamente que del contrario a lo contrario o del no-ente en cierto sentido al ente. Luego, dado que el paso de un contrario a lo contrario, o del no-ser en cierto sentido al ente, sea[19] cambio, con más razón el paso de no-ente, en sentido absoluto, a ente, que es la creación, será cambio.

4. Lo que ahora y antes no se halla igual, cambia o se muere. Pero lo que es creado no se halla igual ahora y antes, porque antes era absolutamente un no-ente y después se hace ente. Luego lo que es creado se mueve o cambia.

5. Lo que pasa de la potencia al acto cambia. Pero lo que es creado pasa de la potencia al acto porque antes de la creación estaba solamente en la potencia del autor, pero luego está en acto. Luego lo que es creado se mueve o cambia. Luego la creación es un cambio.

Pero POR LO CONTRARIO, las especies del movimiento o del cambio son seis, según el Filósofo en las *Categorías*[20]. Ninguna de ellas es la creación, como es evidente a quien las mira una por una. Luego la creación no es un cambio.

RESPUESTA. Hay que decir que en todo cambio es necesario que haya algo común a ambos extremos del cambio. Pues si los términos opuestos del cambio no convinieran en nada, no podría decirse paso de uno a

proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

3. Praeterea, quanto est maior distantia inter terminos, tanto maior est mutatio. Maior enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, fit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

4. Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

5. Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio.

SED CONTRA, species motus vel mutationis sunt sex, secundum Philosophum in praedicamentis. Nulla autem earum est creatio ut patet per singula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

RESPONDEO. Dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim

[19] El texto de Marietti dice *fit*, pero debe ser *sit*.
[20] ARISTÓTELES, *Cat.* De motu (BK 15a13).

otro. En el nombre de *cambio* y *paso* se designa algo idéntico, que se halla de modo distinto ahora y antes. E incluso los mismos extremos del cambio no están desprovistos de contacto, como es requerido para ser extremo de cambio, salvo en cuanto dicen referencia a lo mismo. Pues a los dos contrarios, aunque digan relación a diversos, les ocurre ser simultáneos.

Pues, a veces, acontece que ambos límites del cambio tienen un solo sujeto común a ambos, que existe en acto. Entonces se da justamente el movimiento, como ocurre en la alteración, en el aumento y disminución, y en el cambio de lugar. Pues en todos estos movimientos un solo y mismo sujeto que existe en acto cambia de un opuesto al otro.

Pero algunas veces es el mismo el sujeto común a ambos límites, no es ciertamente un ente en acto, sino sólo un ente en potencia, como sucede en la generación y en la corrupción, dichas en absoluto. En efecto, el sujeto de la forma sustancial y de la privación es la materia prima, que no es un ente en acto. De ahí que ni la generación ni la corrupción se llamen propiamente movimientos, sino ciertos cambios.

Pero en algunos casos no hay ningún sujeto común, ni en acto ni en potencia, pero hay el mismo tiempo continuo, en cuya primera parte está uno de los opuestos y en la segunda otro; como cuando decimos que esto se hace de esto, es decir, después de esto. Como [decimos] de la mañana se hace el mediodía [después de la mañana, el mediodía]. Pero esto no se llama propiamente cambio, si no es por semejanza, por cuanto imaginamos al tiempo mismo como sujeto de lo que ocurre en el tiempo.

Pero en la creación no hay nada común con alguno de los modos dichos anteriormente. Pues no hay ningún sujeto común que exista ni en acto ni en potencia. Tampoco hay un mismo tiempo, si es que hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. Pero se encuentra que hay un cierto sujeto común sólo en la imaginación, en

mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur, contingit simul esse.

Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur.

Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam.

Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur.

In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum,

cuanto que imaginamos que hay un solo tiempo común, cuando el tiempo no existía y después que el mundo fue producido en la existencia. Pues así como fuera del universo no hay ninguna dimensión real, podemos, con todo, imaginarla, así también antes del principio del mundo no hubo ningún tiempo, aunque fuera posible imaginarlo, y, por esto, la creación, en verdad, hablando en propiedad, no tiene razón de cambio, sino sólo de acuerdo con cierta imaginación, no de modo propio, sino a modo de semejanza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que cambio *[mutatio],* conforme a su nombre, designa que esto es después de esto, en referencia a lo mismo, como se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo. Pero esto no se da en la creación.

2. A lo segundo hay que decir que en la generación, en la que algo se hace en cuanto a una parte de su sustancia, hay un cierto sujeto común de la privación y de la forma y no es existente en acto. Por eso, así como allí se admite en sentido propio que hay un término, también se admite, y con propiedad, que hay un cambio; lo que no se da en la creación, como se ha dicho[21].

3. A lo tercero hay que decir que donde hay mayor distancia entre los términos, hay mayor cambio, suponiendo que se mantenga la identidad del sujeto.

4. A lo cuarto hay que decir que lo que no se mantiene igual antes y después, cambia, suponiendo la consistencia del sujeto. De otro modo, el no-ente cambiaría en sentido pleno, porque el no-ente se mantiene antes y después, y no de manera semejante ni desemejante. Pero para que haya cambio es preciso que algo, siendo lo mismo, sea desemejante después y antes.

prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

1. Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est, in corp. art. Hoc autem in creatione non est.

2. Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subiectum privationi et formae, et non est in actu existens: et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est.

3. Ad tertium dicendum, quod ubi est maior distantia terminorum, est maior mutatio, supposita identitate subiecti.

4. Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subiecti: alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

[21] En la respuesta de este artículo.

5. A lo quinto hay que decir que la potencia pasiva, pero no la activa, es sujeto del cambio y, por eso, lo que sale de la potencia pasiva y pasa al acto, cambia. Pero no cuando sale de la potencia activa. De ahí que no valga la objeción.

Artículo 3

¿Es la creación algo real en la criatura y, si lo es, qué cosa es?[22]

Parece que la creación no es algo real en la criatura por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues como se dice en el libro *De causis*[23], todo lo que se recibe en algo, está en él como en un recipiente. Pero la acción de Dios creador es recibida simplemente en un no-ente, porque Dios, al crear, hace algo de la nada. Luego la creación no pone nada real en la criatura.

2. Todo lo que hay en la naturaleza de las cosas, o es el Creador o la criatura. Pero la creación no es el Creador porque sería entonces desde toda la eternidad, ni tampoco criatura porque sería creada por alguna creación; esta creación necesitaría ser creada por alguna creación y así hasta el infinito. Luego la creación no es algo en la naturaleza de las cosas.

3. Todo lo que existe es sustancia o accidente. Pero la creación no es sustancia, pues no es ni materia, ni forma ni el compuesto, como es fácil de ver; ni tampoco accidente, porque el accidente sigue a su sujeto, pero la creación es, por naturaleza, anterior a lo creado, que no supone sujeto alguno. Luego la creación no es algo en la naturaleza de las cosas.

5. Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subiectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet obiectio.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura.

1. Ut enim dicitur in libro De causis, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Praeterea, omne quod est in rerum natura, aut est Creator aut creatura. Sed creatio non est Creator, quia sic esset ab aeterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quae etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3. Praeterea, omne quod est, vel est substantia vel accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subiectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subiectum.

Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

---

[22] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.45 a.3; *In Sent.* 1 d.40 q.1 a.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4-5; *Cont. Gent.* 2 c.18.

[23] Propositio 10.

4. Así como la generación dice referencia a la cosa engendrada, así también la creación a la cosa creada. Pero el sujeto de la generación no es la cosa engendrada, que es más bien el término; pero su sujeto es la materia prima, como se dice en el libro *De generatione et corruptione*[24]. Luego ni el sujeto de la creación es una cosa creada. Ni puede decirse que su sujeto sea alguna materia, porque la cosa creada no se crea de alguna materia. Luego la creación no tiene sujeto alguno y, por eso, no es un accidente. Pero consta que no es sustancia. Luego no es nada en la naturaleza de las cosas.

5. Si la creación es algo en la naturaleza de las cosas, al no ser un cambio, como se dijo antes, parece sobre todo que es una relación. Pero no es relación porque no puede estar contenida en ninguna especie de relación. Pues al no-ente en sentido estricto, de donde procede la relación, el ente en sentido estricto ni se le supone ni se equipara a él. Luego la creación no es algo que pertenezca a la naturaleza de las cosas.

6. Si la creación importa una relación del ente creado con Dios, del que recibe el existir; dado que esta relación permanece siempre en la criatura —no sólo cuando empieza a existir, sino mientras existe—, algo se está creando continuamente; lo que parece absurdo. Luego la creación no es relación. Y así resulta lo mismo que antes.

7. Toda relación que exista realmente en las cosas se adquiere gracias a algo diverso de la misma relación, como la igualdad por la cantidad y la semejanza por la cualidad. Si pues la creación es alguna relación que existe realmente en la criatura, es preciso que difiera de aquello a partir de lo cual se adquiere la relación. Pero esto es lo que se recibe por la creación. Se sigue, por tanto, que la creación misma no ha sido recibida por creación; luego es algo increado; lo que es imposible.

4. Praeterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subiectum non est res generata, sed magis terminus; subiectum vero eius est materia prima, ut dicitur in De generat. et corrupt. Ergo nec subiectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subiectum eius sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subiectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

5. Praeterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est relatio, ens simpliciter neque supponitur neque aequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

6. Praeterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est; continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio: et sic idem quod prius.

7. Praeterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut aequalitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

---

[24] ARISTÓTELES. *De gener. animal.* I c.4 (BK 320a7).

8. Todo cambio se reduce al género hacia al que va como a su término; como la alteración a la cualidad y el aumento a la cantidad. Por eso se dice en III *Phys.*[25] que son tantas las especies del ser cuantas las especies de movimiento. Pero la creación termina en la sustancia y, sin embargo, no puede decirse que esté en la especie *[genere]* de sustancia, como se ha dicho antes[26]. Luego no parece que sea algo real.

POR EL CONTRARIO. 1. Si la creación no es una cosa, tampoco, por consiguiente, se crea algo realmente. Pero esto se manifiesta como falso. Luego la creación es algo en la naturaleza de las cosas.

2. Además, Dios es señor de la criatura, porque al crearla la condujo a la existencia. Pero el dominio es una cierta relación que existe realmente en la criatura. Luego mucho más la creación.

RESPUESTA. Hay que afirmar que *algunos* dijeron que la creación era algo que existe en la naturaleza de las cosas entre el creador y la criatura. Y dado que el término medio no es ninguno de los extremos, se seguía, en consecuencia, que la creación no sería ni creador ni criatura. Pero esto ha sido juzgado erróneo por los maestros, puesto que toda cosa que existe de algún modo, no tiene la existencia sino de Dios y por eso es criatura.

Por eso dijeron *otros* que la creación misma no pone algo real en cuanto a la criatura. Pero también esto parece inconveniente, porque en todas las cosas que se refieren unas a otras mutuamente, de las cuales una depende de la otra y no viceversa, en aquella que depende de otra hay una relación real en una y sólo de razón en la otra, como es evidente en la ciencia y en lo cognoscible científicamente, como dice el Filósofo[27].

8. Praeterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in III Phys., quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiae, ut supra, argum. 3, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

SED CONTRA. 1. Si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

2. Praeterea, ex hoc Deus est dominus creaturae, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quaedam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

RESPONDEO. Dicendum quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset Creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturae. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus. Creatura autem secundum nomen

[25] ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 (BK 201a8-9).
[26] En el argumento 3.
[27] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.15 (BK 1021a25ss).

Criatura, nominalmente, hace referencia al creador. Pero la criatura depende del creador y no al revés. Por eso es necesario que la relación, por la que la criatura dice referencia al creador, sea real; pero en Dios la relación es sólo racional. Y esto lo dice expresamente el Maestro en el libro I *de las Sentencias*[28].

Y, por eso, hay que decir que la creación puede tomarse activa o pasivamente. Si se toma activamente, designa entonces la acción de Dios, que es su esencia, con relación a la criatura; esta relación no es real, sino sólo de razón. Pero si se tomase pasivamente, dado que la creación, como se ha dicho más arriba, no es propiamente un cambio, no puede decirse que sea algo en el género de pasión, sino en el de relación.

Lo que resulta evidente de esta manera. En todo verdadero cambio y movimiento se halla un doble proceso. *Uno* de un término del movimiento al otro, como de lo blanco al negro; *otro*, del agente al paciente, como del hacedor a lo hecho. Pero estos procesos no se dan de modo semejante en el mismo moverse y en el término del movimiento. Pues en el mismo *moverse*, lo que se mueve se retira de uno de los términos del movimiento y accede al otro; lo que no ocurre en el *término* del movimiento, como es evidente en el que se mueve de la blancura a la negrura, porque en el término mismo del movimiento ya no accede a la negrura, sino que empieza a ser negro. Igualmente, mientras está en el mismo moverse, el paciente o lo hecho es transmutado por el agente; pero cuando está en el término del movimiento, ya no se transmuta por el agente, sino que a lo hecho le sigue cierta relación al agente, en la medida en que tiene existencia gracias a éste y en que en cierta manera es semejante a él, como, al término de la generación humana, el nacido logra la filiación.

Pero la creación, como se ha dicho[29], no puede ser considerada como un moverse, que es previo al término del movimiento, sino que es toma-

refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit magister in I Sent. distinct. 30.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis.

Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus iam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem.

Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur

---

[28] Pedro Lomabardo, *Liber Sent.* I d.30 c.1.

[29] Cf. artículo 2.

do como algo que es de hecho. Luego en la misma creación no se implica acceso alguno al existir, ni una transmutación por el creador, sino solamente el comienzo del existir y una relación al creador del que tiene la existencia, y así resulta que la creación no es realmente que una relación a Dios junto con la novedad de existir.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que en la creación el no ente no se comporta como receptor de la acción divina, sino como lo que ha sido creado, como está dicho más arriba.

2. A lo segundo hay que decir que la creación, tomada activamente, significa la acción divina coentendida junto con cierta relación, y, en este sentido, es algo increado; pero si se toma pasivamente, como ya se ha dicho, es realmente una cierta relación que se significa a modo de cambio en razón de la novedad o comienzo que lleva consigo. Ahora bien, esta relación es una criatura, si se toma el nombre de criatura, en general, por todo lo que existe por Dios. Y no hay que ir hasta el infinito, porque la relación de creación no se refiere a Dios por medio de otra relación real, sino por sí misma. Pues ninguna relación, como dice Avicena en su *Metaph.*[30], dice referencia mediante otra relación. Pero si entendemos el nombre de criatura más estrictamente sólo por aquello que subsiste (lo que propiamente se hace y se crea, de la misma manera que es lo que tiene propiamente el ser), la citada relación no es algo creado, sino concreado, como tampoco es propiamente un ente, sino algo inherente. Y lo mismo pasa con todos los accidentes.

3. A lo tercero hay que decir que esa relación es accidente y que considerada conforme a su propia existencia, en cuanto inhiere en el sujeto, es posterior a la cosa creada, como el accidente respecto a su sujeto, tanto en cuanto a [su] intelección como a [su] naturaleza, aunque no sea uno de los accidentes que esté causado por los principios del

aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

1. Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua Metaph. Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus.

3. Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur

[30] *Metaphys.* 3 c.10.

sujeto. Pero si se considera [esa relación] según su razón [de ser], en cuanto que dicha relación surge por la acción del agente, entonces es en cierta medida anterior al sujeto, como la acción misma divina es su causa próxima.

4. A lo cuarto hay que decir que en la generación hay cambio y también relación, por lo que lo engendrado hace referencia hacia el generante. En razón del cambio, por consiguiente, no tiene por sujeto al engendrado mismo, sino a su materia; pero en razón de la relación tiene por sujeto a lo engendrado mismo. Pero en la creación hay relación, pero no cambio propiamente, como se ha dicho, y por eso no es igual.

5. A lo quinto hay que decir que la citada relación no ha de ser entendida como del ente al no-ente, porque tal relación no puede ser real, como dice Avicena[31], sino como del ente creado al Creador. Por lo que resulta evidente que es una relación de suposición[32].

6. A lo sexto hay que decir que la creación lleva consigo la relación ya citada, junto con la novedad de existir; luego no es preciso que la cosa se esté creando siempre que exista, aunque siempre diga relación a Dios; pero no habría inconveniente en decir que, así como el aire luce durante todo el tiempo que esté iluminado por el sol, que así también la criatura, mientras tiene la existencia, esté hecha por Dios, como también lo dice Agustín en *De Genesi ad litteram*[33]. Pues ésta es una diversidad sólo nominal, en cuanto que el nombre de creación puede tomarse con novedad o sin ella.

7. A lo séptimo hay que decir que aquello de donde se adquiere principalmente la relación de creación es la cosa subsistente, de la que difiere la relación misma de creación, que es ella misma [una] criatura y no de modo principal, sino casi secundario, como algo increado.

ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima.

4. Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum, sed eius materiam; sed ratione relationis habet subiectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum, quod relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens; quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit, sed est entis creati ad creatorem; unde patet quod est relatio suppositionis.

6. Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit Super Genes. ad litt. Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine.

7. Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

---

[31] *Metaphys.* 3 c.10.

[32] Es una relación que recibe tal denominación porque responde a la propia naturaleza intrínseca de la criatura.

[33] *Super Genesim ad litt.* 8 c.12: ML 34,383; *Obras de San Agustín* BAC XV 977.

8. A lo octavo hay que decir que el movimiento se reduce al género de su término, en cuanto pasa de la potencia al acto, pues en el movimiento mismo el término del movimiento está en potencia, y la potencia y el acto se reducen al mismo género. Pero en la creación no hay paso de potencia al acto y por eso no es lo mismo.

ARTÍCULO 4

¿La capacidad de crear es comunicable a alguna criatura o incluso al acto de crear?[34]

Parece que sí es comunicable por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. En el mismo modo y orden en que las cosas salen del primer principio se reordenan hacia el último fin, puesto que el primer principio y el último fin de las cosas es el mismo. Pero las criaturas inferiores se ordenan hacia Dios, como hacia el fin, por la mediación de las criaturas superiores, porque, como dice Dionisio[35], es ley de la divinidad atraer hacia sí las cosas últimas a través de las primeras. Luego también las criaturas inferiores salen del primer principio por creación mediante las criaturas superiores, y de esta manera el acto de la creación se comunica a la criatura.

2. Aquello que, comunicado a la criatura, no la deja fuera de los límites de la criatura, es comunicable a alguna criatura por la potencia del creador, que incluso puede fundar nuevos géneros de criaturas. Ahora bien, poder crear, si se comunicase a la criatura, no la pondría fuera de los límites de criatura. Luego el poder crear es comunicable a la criatura.

8. Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

ARTICULUS QUARTUS

Quarto quaeritur utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis.

Et videtur quod sic.

1. Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit, lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturae communicatur.

2. Praeterea, illud quod communicatum creaturae non trahit ipsam extra terminos creaturae, est alicui creaturae communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturae communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturae. Ergo posse creare est creaturae communicabile.

---

[34] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.45 a.5; q.65 a.3; q.90 a.3; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 qla.3; *Cont. Gent.* 2, 20.21; *De verit.* q.5 a.9; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *Compend. Theol.* c.70; *De angelis* c.10; *De quatuor oppos.* c.4.

[35] *De ecclesiastica hierarch.* c.5 n.4: MG 3,504D.

Prueba de la proposición media: Se dice que algo pone a una cosa fuera de los límites de criatura lo que repugna a la razón de criatura. Pero el poder crear no repugna a la razón de criatura, salvo en lo referente al infinito poder que parece ser exigido por la creación. Pero no está exigido, según parece, porque cada uno dista de uno de los opuestos tanto cuanto participa de la naturaleza del otro [opuesto]. Pues en tanto es uno blanco cuanto dista de lo negro. Ahora bien, el ente creado participa limitadamente de la naturaleza del ente. Luego dista limitadamente del no-ser como tal. Pero educir algo a la existencia desde una distancia finita no demuestra potencia infinita, y así resulta que el acto de creación puede serlo de una potencia finita, y, de este modo, poder crear no repugna a la razón de criatura, ni la coloca fuera de los límites de criatura.

3. Pero se podría decir que esto que se afirma, a saber, que cada cosa dista solamente de uno de los opuestos tanto cuanto participa del otro, vale entre aquellos opuestos en los que ambos tienen una naturaleza, como ocurre con los contrarios, pero no vale en aquellos opuestos en los que sólo uno de ellos es la naturaleza, como es el caso de la privación y el hábito, la afirmación y la negación.—Pero, al contrario, la citada oposición vale en los contrarios en cuanto que distan el uno del otro; lo que ciertamente les compete en cuanto opuestos. Pero la causa de la oposición en los contrarios y [su] raíz es la oposición entre afirmación y negación, como se prueba en el IV *Metaphys*[36]. Luego en la oposición entre afirmación y negación es donde debe tener mayor valor.

4. Según Agustín[37], se dice de tres modos que las cosas se hagan. De un modo, en el verbo; de otro, en el conocimiento angélico, y de tercer modo, en la naturaleza propia. Por eso, Gén 1,1 dice: *Dijo, hágase y quedó hecho.* Pero el modo con que se dice que las cosas

Probatio mediae. Illud dicitur extra terminos creaturae rem aliquam ponere quod rationi creaturae repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturae, nisi propter infinitatem virtutis quae videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquitur quod potentiae finitae possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturae non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturae.

3. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quaedam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione.—Sed contra, praedicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit in quantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur in IV Metaph. Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

4. Praeterea, secundum Augustinum tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod Genes., I, dicit: «Dixit, fiat, et factum est». Modus autem quo res dicuntur in angelica

[36] ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.2 (BK 1004b25ss).
[37] Cf. *Super Genesim ad litteram* 2 c.8: ML 34,269; BAC XV 639.

se hacen en la inteligencia angélica es medio respecto a los otros dos modos. Luego parece que las cosas creadas proceden del verbo del Creador, para existir en [su] naturaleza propia mediante el conocimiento angélico y parece, en consecuencia, que las cosas se crean por mediación de los ángeles.

5. «Nada» y «algo» distan más que «algo» y «ser», dado que nada y algo no tienen nada en común, pero «algo» es parte del ente. Pero Dios, al crear, hace que lo que era nada, sea algo, y, en consecuencia, que una potencia nula se haga alguna potencia. Luego puede, con mayor razón, que una potencia, con unos límites, como es el caso de la potencia creada, se haga omnipotencia, a la que corresponde crear. Y, de esta manera, puede ser comunicada la creación a la criatura.

6. La luz espiritual es más noble y poderosa que la corporal. Pero la luz corporal se multiplica. Luego el ángel, que según Agustín[38] es la luz espiritual, puede multiplicarse a sí mismo. Pero esto no puede hacerlo más que creando. Luego el ángel puede crear.

7. Dado que las formas sustanciales no se generan, porque sólo el compuesto es generable, como lo prueba el Filósofo[39], no pueden venir a la existencia más que por creación. Pero la naturaleza creada dispone la materia para la forma. Luego, de modo ministerial, algo lleva a cabo en orden a la creación y así puede comunicarse a la criatura que ejerza un servicio en orden a la creación.

8. La obra de la justificación es más noble que la de la creación, puesto que la gracia está por encima de la naturaleza. Por eso dice también Agustín[40] que es más grande justificar a un impío que crear el cielo y la tierra. Pero en la justificación del impío la criatura muestra un servicio, pues se dice que el sacerdote, como ministro, justifica o perdona

intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatae procedant ut sint in propria natura a verbo Creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus angelis res creentur.

5. Praeterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cuiusmodi est potentia creaturae, fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturae quod creet.

6. Praeterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis se ipsam multiplicat. Ergo angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum, potest se ipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo angelus potest creare.

7. Praeterea, cum formae substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus, non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturae, quod habeat in creatione ministerium.

8. Praeterea, opus iustificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Undé et Augustinus dicit quod maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Sed in iustificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos

---

[38] *Super Genesim ad litteram* 8 c.12: ML 34,383; BAC XV 976.
[39] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.7 (BK 1032a13ss).
[40] Cf. *In loannem evangelium tractatus* tract. 34: ML 35,1652; BAC XIII 771.

los pecados. Luego la criatura puede con mucha mayor razón prestar un servicio en el acto de crear.

9. Es preciso que todo lo hecho se asemeje al agente, como se demuestra en VII *Metaphys.*[41]. Pero la criatura corporal no es semejante a Dios ni en especie ni en género. Luego no puede proceder de Dios por creación, si no es por mediación de alguna criatura que sea semejante, al menos en género. Y, de esta manera, parece que las cosas corporales sean creadas por Dios por mediación de criaturas superiores.

10. En el libro *De causis*[42] se dice que la inteligencia segunda no recibe de las primeras bondades, que proceden de la causa primera, a no ser por mediación de la inteligencia superior. Pero el existir mismo pertenece a estas primeras bondades. Luego la inteligencia segunda no recibe de Dios la existencia, si no es por mediación de la inteligencia primera, y parece, de este modo, que Dios comunica el acto de la creación a alguna criatura.

11. En el mismo libro[43] se dice que la inteligencia sabe lo que está debajo de ella al modo de su propia sustancia, en cuanto es su causa. Pero una inteligencia conoce a otra inteligencia que está bajo ella; luego es una causa. Pero no es causada más que por creación, porque no está compuesta. Luego la inteligencia puede crear.

12. Agustín[44] dice que la criatura espiritual comunica a la corporal la especie y la existencia, y parece, por tanto, que las criaturas corporales se crean mediante las espirituales.

13. Hay un doble género de conocimiento; uno es el conocimiento hacia la cosa; otro, el que procede de las cosas. Pero el ángel conoce las cosas corporales no por un conocimiento que viene de las cosas, pues carece de potencias sensitivas, por medio de las que el conocimiento de

enim dicitur ut minister iustificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

9. Praeterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in VII Metaph. Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quae sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

10. Praeterea, in lib. De causis dicitur, quod illa quae est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturae communicet.

11. Praeterea, in eodem lib. dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiae suae, in quantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam quae est sub ipsa: ergo est eius causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

12. Praeterea, Augustinus dicit, quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse; et sic videtur quod creaturae corporales creentur mediantibus spiritualibus.

13. Praeterea, duplex est cognitionis genus; una siquidem cognitio est ad rem, et alia quae est a rebus. angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quae est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibi-

---

[41] ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.7 (BK 1032a13ss).
[42] Propositio 19.
[43] *De Causis* propositio 8.
[44] *De immortalitate animae* c.16: ML 32,1034; BAC XXXIX 44.

las cosas sensibles llega al entendimiento. Luego conoce las cosas con un conocimiento que es hacia la cosa, semejante al conocimiento divino. Luego, así como Dios es, por su ciencia, causa de las cosas, parece que así también la ciencia del ángel es causa de las cosas.

14. El modo en que las cosas pasan a existir es doble: uno, conforme al cual pasan del puro no existir a existir, lo que se produce por creación; otro, conforme al cual pasan de la potencia al acto. Ahora bien, el poder material, que es propio de las cosas materiales, puede producir las cosas del segundo modo, esto es, haciendo pasar las cosas de la potencia al acto. Luego el poder inmaterial, que es mayor, como el poder del ángel, puede llevar algo a la existencia del primer modo, lo que es un poder mayor, a saber, del puro no-ser al ser, lo que equivale a crear y así parece que el ángel puede crear.

15. Nada es mayor que lo infinito. Pero hacer pasar algo de la nada al ser es de un poder infinito; de otro modo nada impediría que las criaturas creasen. Por tanto, ninguna potencia puede ser mayor que ésta. Y así resulta que no es más grande hacer de la nada una criatura, y darle el poder de crear, que el crear. Dios puede hacer lo primero. Luego también lo segundo.

16. Cuanto mayor es la resistencia del paciente respecto del agente, tanto mayor es la dificultad en la acción. Pero lo contrario se resiste más que el no-ente, pues el no-ente no puede actuar como actúa lo contrario. Pero, puesto que la criatura puede hacer algo a partir de lo contrario, parece que, con más razón, puede hacer algo de la nada, esto es, crear. Luego la criatura puede crear.

POR LO CONTRARIO está 1. Ente y no-ente distan infinitamente. Pero hacer algo a partir de una distancia infinita es propio de un poder infinito. Luego crear es propio de un poder infinito y no puede, en consecuencia, ser comunicado a criatura alguna.

lium ad intellectum. Ergo cognoscit res cognitione quae est ad rem, quae est similis divinae cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia angeli rerum causa esse videtur.

14. Praeterea, duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem: alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quae est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quae est potentior, qualis est virtus angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod angelus possit creare.

15. Praeterea, infinito non est maius aliquid. Sed infinitae potentiae est educere aliquid de nihilo in esse: alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse maior quam ista. Et sic non est maius facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

16. Praeterea, quanto maior est resistentia patientis ad agens, tanto maior est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens; non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

SED CONTRA. 1. Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. Ergo creare est infinitae virtutis; et ita non potest alicui creaturae communicari.

2. Las criaturas superiores, como los ángeles, según Dionisio[45], se dividen en esencia, poder y operación; de donde cabe deducir que el poder de ninguna criatura es su esencia, y así se sigue que ninguna criatura actúa según todo su ser porque aquello por lo que actúa es su poder. Ahora bien, en tanto el agente actúa en cuanto el efecto es movido. Luego ninguna criatura puede producir un efecto totalmente, y, por eso, no puede crear, sino que en su acción presupone siempre la materia.

3. Agustín[46] dice que ni los ángeles buenos ni los malos pueden ser creadores de alguna cosa. Pero respecto a las demás criaturas, el ángel es más perfecto. Luego mucho menos alguna otra criatura puede crear.

4. Del mismo [grado de] poder es crear y conservar en la existencia. Pero las criaturas no pueden ser conservadas, si no es por el poder divino, que, según Agustín[47], si se sustrajese a las cosas, éstas inmediatamente dejarían de existir. Luego las cosas no pueden ser creadas sino por el poder divino.

5. Lo que es propiamente propio de algo no puede convenir a otro. Pero comúnmente se dice que crear es propio de Dios. Luego el crear no puede convenir a otro.

RESPUESTA. Hay que decir que la posición de algunos filósofos fue que Dios creó las criaturas inferiores por mediación de las superiores, como se presenta en el libro *De causis*[48] y en la *Metaphys.* de Avicena[49] y de Algazel. Eran llevados a opinar así porque creían que de una cosa simple y única, no podría proceder inmediatamente más que una sola

2. Praeterea, superiores creaturae ut angeli, secundum Dionysium dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem: ex quo haberi potest quod nullius creaturae virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus eius. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam praesupponit.

3. Praeterea, Augustinus dicit, quod angeli non possunt esse creatores alicuius rei, nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

4. Praeterea, eiusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quae si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum. Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

5. Praeterea, illud quod est alicuius proprie proprium, alteri convenire non potest. Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

RESPONDEO. Dicendum, quod quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in lib. De causis; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo

---

[45] *De caelesti hierarchia* c.11: MG 3,284C.
[46] Cf. *De Trinitate* 3 c.8 y 9: ML 42,875ss; BAC V 287ss.
[47] Cf. *Super Genesim ad litteram* 4 c.12 ML 34,304; BAC XV 745.
[48] Propositio 10.
[49] AVICENA, *Metaphys.* l.9 c.4.

cosa y, mediante ésta, procedía la multitud a partir de un primero único. Pero esto lo decían como si Dios actuara por necesidad de la naturaleza. De este modo, a partir de una sola cosa simple, no se hace más que una sola cosa.

Pero nosotros afirmamos que las cosas proceden de Dios conforme a la ciencia y la inteligencia y, de este modo, nada impide que de un único Dios, primero y simple, proceda inmediatamente la multitud, ya que su sabiduría contiene todas las cosas. Y, por eso, de acuerdo con la fe católica, afirmamos que Dios creó de modo inmediato todas las sustancias espirituales y la materia de las corporales, juzgando herético si se dijera que algo ha sido creado mediante [por] un ángel o alguna criatura. De ahí que el Damasceno diga[50]: *Todo el que diga que el ángel crea algo, sea anatema.*

Algunos tratadistas católicos dijeron, sin embargo, que aunque ninguna criatura pueda crear algo, no obstante, pudo ser comunicado a la criatura el que, por un misterio, Dios creara algo. Y esto lo afirma el Maestro en el libro IV *de las Sentencias*[51].

Pero algunos dijeron, por el contrario, que de ningún modo pudo comunicarse a una criatura que crease algo. Lo que se afirma más comúnmente.

Para lograr evidencia en estas cuestiones hay que saber que la creación designa una potencia activa por la que las cosas son llevadas a la existencia y, por eso, sin que se presuponga una materia preexistente y sin que haya un agente previo; pues estas solas causas se presuponen a la acción. Pues la forma de lo engendrado es el término de la acción generadora y ella es también el fin de la generación que en la existencia no precede, sino que sigue a la acción.

mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum.

Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit: «Quicumque dixerit angelum aliquid creare, anathema sit».

Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit magister in 5 dist., IV libro Sentent.

Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturae communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis et alicuius prioris agentis: hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quae secundum esse non praecedit sed sequitur actionem.

---

[50] *De fide orthodoxa* 2 c.3: MG 94,874.
[51] PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.5 c.3.

Que la creación no presuponga materia, se ve por el sentido mismo del término. Pues se dice que es creado lo que se hace de la nada. Que no presuponga tampoco una causa agente previa, resulta de lo que Agustín[32] dice, cuando prueba que los ángeles no son creados porque actúan a partir de las semillas de la naturaleza que son fuerzas activas en la naturaleza.

Si, pues, se toma la creación de este modo, estrictamente, resulta firme que la creación no puede convenir más que al primer agente, pues la causa segunda no obra sino por influencia de la causa primera y, de esta manera, toda acción de la causa segunda presupone la causa agente. Ni tampoco los filósofos mismos sostuvieron que los ángeles o inteligencias crearan algo, a no ser por la fuerza divina que había en ellos, para que entendamos que la causa segunda puede tener una doble acción: una, la que procede de la propia naturaleza; otra, en virtud de la causa anterior. Pero es imposible que la causa segunda sea, por su propio poder, principio del existir en cuanto tal. Pues esto es propio de la causa primera, ya que el orden de los efectos sigue al orden de las causas.

El primer efecto es el existir mismo *[ipsum esse]* que se presupone a todos los demás efectos y él mismo no presupone algún otro efecto. De ahí que es preciso que conferir la existencia en cuanto tal sea el efecto de la primera causa sola, conforme a propio poder; y [si] cualquier otra causa da la existencia, eso [lo hace] en cuanto hay en ella el poder y la operación de la causa primera y no por propio poder, como también el instrumento lleva a cabo la acción instrumental no en virtud de la propia naturaleza, sino en virtud del motor, como el calor natural por el poder del alma engendra carne viva, pero en virtud de la propia naturaleza sólo calienta y disuelve.

Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit, ubi probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis quae sunt virtutes activae in natura.

Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis.

Nec etiam ipsi philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest; unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi; hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum.

Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit.

---

[32] *De Trinitate* 3 c.8.

Y así algunos filósofos afirmaron que las inteligencias primeras son creadoras de las segundas en cuanto les dan la existencia gracias al poder de la causa primera que hay en ellas. Pues el existir [es] por creación, pero el bien, la vida y demás de esa índole, por información, como se dice en el *De causis*. Y éste fue el principio de la idolatría, al dar culto de latría a sustancias creadas, como si fueran creadoras de las demás. Pero el Maestro[53] afirma que esto es comunicable a la criatura, no ciertamente que cree por propio poder, como con autoridad, sino servilmente, como un instrumento.

Pero a quien examina diligentemente [la cuestión] se le manifiesta *que esto es imposible*. Porque la acción de algún [agente], aunque sea un instrumento, debe proceder de su poder. Pero dado que todo poder de la criatura es finito, resulta imposible que una criatura lleve a cabo, ni siquiera como instrumento, la acción. Porque la creación exige, en el poder del que procede, una energía infinita. Lo que salta a la vista por cinco razones.

La *primera* nace de que la potencia del factor está proporcionada a la distancia que hay entre lo que se hace y el opuesto, a partir del cual se hace. Cuanto mayor es el frío y, por eso, dista más del calor, tanta mayor fuerza de calor hace falta para que, de lo frío, se haga lo cálido. Pero el no ser, tomado absolutamente, dista infinitamente del existir, lo que se ve con claridad porque no existir dista más de cualquier ser determinado que cualquier ente por lejano que se halle de otro ente, y, por eso, hacer algo a partir de lo que es no-ente absolutamente no puede ser propio más que de una potencia infinita.

La *segunda* razón consiste en que lo hecho es llevado a cabo en el modo [medida] en que actúa el agente. Pero el agente actúa en cuanto está en acto. Luego sólo actúa, según todo su ser, lo que está totalmente

Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi, per informationem, ut in libro De causis habetur. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur. Magister vero in IV Sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum.

Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet.

Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto maiori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae.

Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non

---

[53] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 4. d.5 c.3.

en acto; [y] éste es el acto de lo infinito, que es el acto primero. Luego también producir una cosa con toda su sustancia es propio únicamente de un poder infinito.

La *tercera* razón consiste en que, dado que el accidente debe estar en un sujeto y que el sujeto de la acción es el receptor de la misma, el único que, al hacer algo, no requiere materia receptora es aquel cuya acción no es accidente, sino su propia sustancia, lo que es propio de Dios y, por eso, a él solo corresponde crear.

La *cuarta* razón es que, como todas las causas agentes segundas tienen [recibido] del primer agente este [hecho] mismo de que actúan, como se prueba en el libro *De causis*[54], es necesario que a todos los agentes segundos sea impuesto, por el primer agente, un modo [medida] y orden; pero a él no le es impuesto por nadie modo [medida] ni orden. Pero dado que el modo de la acción depende de la materia que recibe la acción del agente, es propio sólo del primer agente actuar sin la materia que haya sido puesta de antemano por otro agente y proporcionar la materia a todas las restantes causas segundas.

La *quinta* razón es por reducción a lo imposible. Pues, de acuerdo con la lejanía de la potencia respecto del acto, hay una proporción de las potencias que conducen algo de la potencia al acto; pues cuanto más dista la potencia del acto, tanta mayor potencia hace falta. Si pues hay alguna potencia finita que lleve a cabo algo a partir de ninguna potencia, es preciso que haya alguna proporción respecto a aquella potencia activa que educe algo desde la potencia al acto, y resulta así que hay alguna proporción de una potencia nula a alguna potencia; lo que es imposible. Pues del no-ente al ente no hay proporción alguna, como se dice en IV *Phys.*[55]. Resulta, por tanto, que ninguna potencia de la criatura puede crear algo, ni por propio poder ni como instrumento de otro.

est nisi actus infiniti qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est.

Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius eius est creare.

Quarta ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in lib. De causis probatur; oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare.

Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur IV Physic. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

---

[54] Propositio 19 y 20.

[55] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.8 (BK 215b19-20).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, en consecuencia, que, en la reducción al fin, preexiste todo aquello que se ordena al fin, y así, no es imposible que, por la acción de alguno, se coopere con Dios para que algunas cosas sean reducidas al último fin. Pero en la universal salida de las cosas a la existencia, no se presupone nada. Luego no es lo mismo.

2. A lo segundo hay que decir que nada impide imaginar una distancia infinita por un lado y finita por otro. Pero imaginamos distancia infinita, por ambas partes, cuando se afirma que ambos opuestos son infinitos; por ejemplo si se trata del calor y del frío infinitos. Pero puede suceder que sólo una de las partes es finita, por ejemplo, si el calor es infinito y el frío finito. Pues bien, la distancia del ente infinito respecto al no-ser en absoluto es infinita por ambas partes. Pero la distancia del ente respecto al no-existir absolutamente es infinita sólo por una parte y requiere, sin embargo, una potencia agente infinita.

3. Concedemos lo tercero, pues no difiere respecto a esta cuestión demasiado si ambos opuestos son una cierta naturaleza o sólo uno de ellos.

4. A lo cuarto hay que decir que las cosas en la inteligencia se hacen sólo cognoscitivamente, no conforme a una fuerza operativa. Por eso, las cosas no son producidas por Dios por la mediación de ángeles productores, sino sólo de ángeles cognoscentes.

5. A lo quinto hay que decir que algo no puede ser hecho por algo; se dice no sólo por la distancia de los extremos, sino también porque no puede ser hecho de manera alguna, como si dijéramos que Dios no puede ser hecho a partir de un cuerpo, ya que Dios no puede ser hecho de ninguna manera. Así, en consecuencia, hay que decir que la omnipotencia no puede hacerse a partir de una potencia, no sólo a causa de la distancia entre ambas potencias, sino también porque la omnipotencia no puede ser hecha de ninguna manera. Pues todo lo que se hace no

1. Ad primum ergo dicendum, quod, in reducendo ad finem, praeexistunt ea quae sunt ad finem: et ideo non impossibile est per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc quod res aliquae in finem ultimum reducantur. Sed in universali eductione rerum in esse, nihil praesupponitur; unde non est simile.

2. Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta si sint calor et frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

3. Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quaedam an alterum tantum.

4. Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operativae virtutis: unde res non producuntur a Deo mediantibus angelis operantibus, sed solum angelis cognoscentibus.

5. Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest,

puede ser acto puro, porque, por el hecho mismo de tener la existencia a partir de otro, se descubre que hay potencia dentro de él y, por eso, no puede ser potencia infinita.

6. A lo sexto hay que decir que la luz corporal no se multiplica por la creación de nueva luz, sino porque se difunde sobre la materia; lo que no puede decirse de los ángeles, porque son sustancias subsistentes por sí mismas.

7. A lo séptimo hay que decir que la forma puede considerarse de dos maneras: de un modo, en cuanto está en potencia y, en ese caso, la materia es concreada por Dios sin que intervenga ninguna acción dispositiva de la naturaleza. De otro modo, en cuanto está en acto; entonces no es creada, sino que es extraída *[educitur]* de la potencia de la materia mediante un agente natural. De donde se sigue que no es preciso que la naturaleza produzca algo dispositivamente a fin de que algo sea creado. Pero dado que hay alguna forma natural que es elevada a la existencia por creación, a saber, el alma racional, cuya materia dispone la naturaleza, por eso hay que saber que, como la obra de la creación suprime la materia, se dice de dos modos que algo es creado. Porque algunas cosas son creadas sin que se presuponga materia alguna, ni una materia a partir de la cual se hace algo, ni una materia en la que se hace algo, como los ángeles y los cuerpos celestes; y, para la creación de estas cosas, la naturaleza nada hace dispositivamente. Pero algunas cosas son creadas, aunque no está presupuesta una materia, a partir de la cual existan, pero sí está presupuesta la materia en la que existen, como las almas humanas. Luego, en tanto que tienen una materia en la cual [existen], la naturaleza puede obrar dispositivamente, pero no que la acción de la naturaleza se extienda a la sustancia misma de lo creado.

8. A lo octavo hay que decir que, en la obra de la justificación, el hombre lleva a cabo algo sólo ministerialmente, en cuanto aplica los sacramentos. Por eso, al decir que los sacramentos justifican instrumental y dispositivamente, la solución coincide con lo anterior.

cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur: et ideo non potest esse potentia infinita.

6. Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem novae lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de angelis dici non potest, cum sint substantiae per se stantes.

7. Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut angeli et corpora caelestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

8. Ad octavum dicendum, quod in opere iustificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione praedicta.

9. A lo noveno hay que decir que, aunque entre Dios y la criatura no puede haber semejanza de género o especie, puede haber, sin embargo, cierta semejanza de analogía, como entre la potencia y el acto, y la sustancia y el accidente. Y esto se dice, de un modo, en cuanto que las cosas creadas imitan, a su manera, la idea de la mente divina, como las cosas artificiales imitan la forma que está en la mente del artífice y, de otro modo, en cuanto que las cosas creadas se asemejan, en cierto grado, a la naturaleza misma divina, en cuanto que [al proceder] del primer ente también son entes las otras, y buenas las que proceden del bueno. Sin embargo, esta objeción no viene a cuento. Porque, suponiendo que las criaturas procedan de Dios mediante alguna potencia creada, vuelve todavía la misma dificultad, a saber, de qué manera aquella primera naturaleza puede ser creada, no existiendo una semejanza.

10. A lo décimo hay que decir que el error se halla expresamente en el *De causis*[56], [a saber] que las criaturas inferiores han sido creadas por Dios con mediación de las superiores, por lo que, en este punto, la autoridad de aquel [libro] no es de recibo.

11. Y de manera semejante hay que responder a lo undécimo.

12. A lo duodécimo hay que decir que, en ese lugar, Agustín habla del alma que comunica al cuerpo la existencia y la esencia, no al modo de un creador, sino al de una forma.

13. A lo decimotercero hay que decir que, aun cuando el ángel no conozca las cosas con un conocimiento tomado de las cosas, no es preciso, sin embargo, que las conozca con un conocimiento que sea causa de las cosas, pues su conocimiento es intermedio entre los dos conocimientos que acabamos de decir. Pues conoce las cosas con un conocimiento natural que se realiza mediante las semejanzas de las cosas, semejanzas que el entendimiento divino hace fluir en su entendimiento.

9. Ad nonum dicendum, quod, quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen haec obiectio non est ad propositum: quia supposito quod creaturae a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

10. Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro De causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

11. Et similiter dicendum ad undecimum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur De anima, quae communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formae.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet angelus non cognoscat res cognitione quae est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quae sit causa rerum: est enim cognitio eius media inter duas cognitiones praedictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quae est per rerum similitudines in eius intellectum

[56] Propositio 10.

De esta manera su conocimiento [se adecua] a la cosa, no en cuanto causa de las cosas, sino como cierta semejanza del conocimiento divino, que es causa de las cosas.

14. A lo decimocuarto hay que decir que en la educción de las cosas de la potencia al acto pueden ser tenidos en cuenta muchos grados, en cuanto que algo puede ser educido de una potencia, más o menos remota, al acto y también con mayor o menor facilidad. De donde no se sigue que, si el poder del ángel excede al de la naturaleza material, puede por eso hacer algo a partir del puro no-ser, ya que la naturaleza educe algo de la potencia al acto, sino que [el poder del ángel] puede hacer esto con mucha mayor facilidad que la naturaleza, como también dice Agustín[57] que los demonios operan con las semillas de la naturaleza con mayor secreto y eficacia que lo que nosotros sabemos actuar.

15. A lo decimoquinto hay que decir que no hay potencia mayor que la de crear. Y no es preciso que la potencia de crear se extienda a comunicar la potencia de crear a alguna criatura, porque no es comunicable en modo alguno a la criatura. Que algo no pueda hacerse, no procede solamente de una deficiencia de la potencia del agente, sino que, algunas veces, procede de la misma producción de la cosa, que no puede hacerse. Así, Dios no puede hacer un Dios, no por defecto de su potencia, sino porque Dios no puede ser hecho por nadie. De igual manera, la potencia de crear no puede ser finita, ni ser comunicable a la criatura, porque esa potencia es infinita.

16. A lo decimosexto hay que decir que en el acto [de actuar el agente] la dificultad se presenta de doble forma: en primer lugar, en cuanto el sujeto paciente resiste al sujeto agente, lo cual no sucede siempre, sino sólo en los agentes y pacientes que lo son mutuamente, en los que el sujeto agente recibe la acción contraria del paciente. Así, por ejemplo, los cuerpos celestes, que no tienen un agente contrario, no sufren dificultad por

effluxas a divino intellectu; ut sic eius cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quaedam similitudo divinae cognitionis, quae res causat.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, in quantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter: unde non oportet, si virtus angeli virtutem naturae materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod hoc possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit, quod daemones seminibus naturae occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod nulla est maior potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturae potentiam creandi communicet, eo quod creaturae communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectum potentiae facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nullo fieri potest; et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter: uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quae mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: et sic corpora caelestia, quae contrarium non

[57] *De Trinitate* 3 c.8 y 9: ML 42,875ss; BAC V 287ss.

la acción contraria del paciente cuando actúan. Pues bien, mucho menos en el caso de Dios. En segundo lugar, de un modo general, cuando el sujeto paciente está alejado del acto. Entonces, cuando la potencia está tanto más alejada del acto, tanto mayor será la dificultad interpuesta a la actuación del agente. En consecuencia, puesto que se aleja más del acto el puro no-ser que la materia susceptible de contrarios por muy intensos que sean, es evidente que es signo de mayor poder el producir algo de la nada que hacer lo contrario a partir de lo contrario.

Artículo 5

¿Puede existir algo que no haya sido creado por Dios?[58]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dado que la causa es más potente que el efecto, lo que es posible a nuestro entendimiento, que adquiere el conocimiento a partir de las cosas, parece que será más posible en la naturaleza. Pero nuestro entendimiento puede entender algo no entendiendo que esa cosa procede de Dios, ya que la causa eficiente no pertenece a la naturaleza de la cosa y, por eso, sin la causa eficiente la cosa puede ser entendida. Luego, con más razón, puede existir, en la naturaleza de las cosas, algo que no exista por Dios.

2. Todas las cosas que han sido hechas por Dios se dice que son las criaturas de Dios. Pero la creación se consuma en la existencia, pues la primera de las cosas creadas es la existencia *[esse],* como se dice en el libro *De causis*[59]. Luego, dado que la existencia *[esse]* está fuera de la esencia, parece que la esencia *[quidditas]* de la cosa no exista por Dios.

habent agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus.

Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto maior est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subiecta, quantumcumque intenso, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

Et videtur quod sic.

1. Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo, cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

2. Praeterea, omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in lib. De causis. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

---

[58] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.44 a.1.2; q.65 a.1; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2 c.15; *Compend. Theol.* c.68; *De angelis* c.9; *In De div. nom.* c.5 l.1

[59] Propositio 4.

3. Toda acción se consuma en algún acto de la misma manera que procede de un acto; pues todo agente actúa en cuanto está en acto, y todo agente hace, en la naturaleza, algo semejante a sí. Pero la materia prima es pura potencia. Luego la acción del creador no puede consumarse en ella, y, así, no todas las cosas son creadas por Dios.

PERO, EN SENTIDO CONTRARIO, está lo que se dice en Rom 11,36: *Todas las cosas proceden de él, por él y en él.*

RESPUESTA. Hay que decir que los antiguos avanzaron en el conocimiento de la naturaleza de las cosas siguiendo el orden del conocimiento humano. Por eso, como el conocimiento humano, empezando por los sentidos, llega al entendimiento, los filósofos más antiguos se ocuparon de las cosas sensibles y, a partir de ellas, llegaron lentamente a las inteligibles. Y, como las formas accidentales son, de suyo, sensibles, pero no las sustanciales, por eso dijeron los primeros filósofos que todas las formas son accidentales y que la materia, ella sola, era la sustancia. Y, puesto que la sustancia se basta para ser causa de los accidentes, que son causados por los principios sustanciales, es por lo que los primeros filósofos no establecieron ninguna otra causa más que la materia y dijeron que todo lo que parece ocurrir en las cosas sensibles estaba causado por ella, por lo que se veían obligados a decir que no hay causa de la materia y a negar totalmente la causa eficiente.

Pero los filósofos posteriores empezaron a prestar atención, en cierta medida, a las formas sustanciales, pero no llegaron al conocimiento de las universales, sino que toda su atención se dirigía a las formas específicas. Y así algunos establecieron algunas causas agentes, pero no las que, de modo universal, proporcionaran existencia *[esse]* a las cosas, sino las que cambiaban la materia hacia esta o aquella forma, como el entendimiento,

3. Praeterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit in quantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

SED CONTRA. Est quod dicitur Rom. XI, 36: «Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia».

RESPONDEO. Dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem.

Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actio-

la amistad y la rivalidad, cuya acción la cifraban en separar y reunir. También, por este motivo, a su entender, no todos los entes procedían de la causa eficiente[60], sino que presuponían la materia a la acción de la causa agente.

Pero los filósofos posteriores, como Platón, Aristóteles y sus seguidores, llegaron a la consideración de la existencia *[esse]* universal; por este motivo, sólo ellos establecieron alguna causa universal de las cosas, por las que todas las demás cosas pasasen a la existencia *[esse],* como está claro gracias a Agustín[61].

Con esta tesis coincide la fe católica. Y esto puede demostrarse con tres razones, de las que ésta es la *primera*. Es preciso, si algo uno se halla en varias cosas como algo común, que esté causado en ellas por alguna causa única, pues no es posible que lo que es común les convenga a ellas por sí mismas, porque ellas se distinguen entre sí por lo que son en sí mismas, y la diversidad de causas produce efectos diversos. Luego, dado que existir es común a todas las cosas, que son distintas entre sí, en cuanto a lo que son, es preciso que se les atribuya a ellas el existir, no por sí mismas, sino por alguna causa única. Y éste parece ser el argumento de Platón, que quiso que antes de toda multiplicidad hubiese alguna unidad, no sólo en los números, sino también las naturalezas de las cosas.

La *segunda* razón consiste en que, si se halla algo que es participado por muchos en diversa medida, se atribuya, por aquel en el que se encuentra perfectísimamente, a todos aquellos en los que se encuentra más imperfectamente. Pues las cosas de las que se dice algo positivamente, en mayor o menor grado, tienen esto por cercanía, mayor o menor, a algo único. Pues si a cada una de ellas les conviniera por sí mismas,

nem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur.

Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum.

Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis.

Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum

[60] Texto discutible. No es universalidad, sino la totalidad del ser lo que quiere señalar el autor.

[61] *De civitate Dei* 8 c.4: ML 41,227; BAC XVI-XVII 523.

no habría razón para que estuviera en una más perfectamente que otra, como vemos que el fuego, que es término del proceso del calor, es principio del calor en todas las cosas calientes. Pero hay que establecer un solo ente, que es ente perfectísimo y verdadero en grado sumo; lo que se prueba porque hay algún motor, absolutamente inmóvil y perfectísimo, como lo demuestran los filósofos. Luego es necesario que todas las demás cosas menos perfectas reciban de él la existencia. Y éste es el argumento del Filósofo[62].

La *tercera* razón es que aquello que es mediante otro se reduce a aquello que es por sí mismo, como a su causa. Luego si hubiera un solo calor que lo fuera por sí mismo, sería necesario que él fuera causa de todos los [seres] cálidos, que tienen el calor por modo de participación. Pero hay que afirmar que hay un ente que, él mismo, es su propia existencia *[esse];* lo que se prueba porque es preciso que haya un ente primero que sea acto puro, en el que no haya ninguna composición. Por lo que es necesario que por aquel primer ente existan todos los demás, todos los que no son su propio existir, sino que tienen la existencia al modo de participación. Ésta es la razón de Avicena[63].

Así pues, resulta que se demuestra por la razón y se tiene por fe que todas las cosas han sido creadas por Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, por tanto, hay que decir que, si bien la causa primera, que es Dios, no entre [forme parte] en la esencia de las cosas creadas, la existencia *[esse],* que hay en las cosas creadas, no puede ser entendida sino en cuanto procedente de la existencia *[esse]* divina; de la misma manera que tampoco el efecto propio puede ser entendido sino como procedente de la causa propia.

ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi.

Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae.

Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.

1. Ad primum ergo dicendum, quod, licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

---

[62] ARISTÓTELES, *Metaph.* 1A c.1 (BK 993b24-29).
[63] AVICENA, *Metaphys.* l.8 c.7 y l.9 c.4.

2. A lo segundo hay que decir que por lo mismo que se atribuye a la esencia la existencia *[esse],* se dice no sólo que la existencia *[esse],* sino que la misma esencia es creada, porque antes de tener existencia es nada, salvo quizá en la inteligencia del creador, donde no es criatura, sino esencia creadora.

3. A lo tercero hay que decir que esa razón prueba que la materia prima no es creada por ella misma [ella sola]. Pero de aquí no se sigue que no sea creada bajo una forma, pues de esta manera es como tiene la existencia en acto.

Artículo 6

¿Hay un solo principio de la creación?[64]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque dice Dionisio[65]: *El bien no es causa del mal.* Pero en el mundo hay algún mal. Luego, o está causado por alguna causa que no es el bien, o no está causado de ningún modo, sino que es causa primera y de ambos modos es necesario establecer varios principios de la creación, ya que consta que el primer principio de la creación de las cosas buenas es el bien.

2. Pero podría decirse que el bien no es, por sí mismo, causa del mal, sino por accidente.—Pero en contra se puede decir que todo efecto que proceda de alguna causa por accidente, procede de otra causa por sí misma; porque todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí mismo. Si, pues, el mal es un efecto por accidente del bien, será el efecto por sí [propio] de alguna otra causa. Y así estamos en la misma situación.

2. Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

3. Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum sit unum tantum creationis principium.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Dionysius: «Non est causa mali bonum». Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quae non est bonum; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

2. Sed diceretur, quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens.—Sed contra, omnis effectus qui est alicuius causae per accidens, est alterius causae per se; cum omne per accidens ad per se reducatur. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicuius alterius; et sic idem quod prius.

---

[64] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.44 a.2; q.65 a.1; q.49 a.3; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 2 c.41.

[65] *De div. nom.* c.4 &19: MG 3,715.

3. El efecto de la causa por accidente ocurre fuera de la intención de la causa y no es producido como tal. Luego, si lo bueno es causa accidental de lo malo, se seguiría que lo malo no ha sido hecho [no es en cuanto tal el objeto de la acción]. Pero nada es increado, salvo el principio de la acción, como antes, en el artículo precedente, se ha mostrado. Luego el mal es principio de la creación.

4. Ningún perjuicio acaece en el efecto fuera de la intención del agente, a no ser por la ignorancia del agente que no es previsor o por la impotencia que no puede evitar. Pero en Dios, que es el creador de lo bueno, no hay ni impotencia ni ignorancia. Luego lo malo, que es perjudicial, no puede sobrevenir a los efectos de Dios fuera de la intención. Porque dice Agustín[66] que se llama malo porque perjudica.

5. Lo que ocurre accidentalmente se produce en un menor número de casos, como se dice en II *Phys.*[67]. Pero lo malo ocurre en la mayoría de los casos, como se dice en II *Topicorum*[68]. Luego lo malo no viene de ninguna causa accidental.

6. El mal, según Agustín[69], no tiene causa eficiente, sino deficiente. Pero la causa accidental es causa eficiente. Luego el bien no es causa accidental del mal.

7. Lo que no es, no tiene causa; porque lo que no es, no es ni causa ni causado. Pero el mal no es nada, según Agustín[70]. Luego el mal no tiene causa, ni causa por sí mismo, ni accidental. Luego es falso lo que se decía, [a saber] que el bien es causa accidental del mal.

3. Praeterea, effectus causae per accidens, accidit praeter intentionem causae, et non fit.

Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, ut supra, art. praeced., ostensum est. Ergo malum est creationis principium.

4. Praeterea, nullum nocumentum accidit in effectu praeter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest praeter intentionem provenire. Nam Augustinus dicit quod ideo dicitur malum, quia nocet.

5. Praeterea, quod est per accidens est ut in paucioribus, ut habetur in II Physic. Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in II Topic. Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

6. Praeterea, malum, secundum Augustinum, non habet causam efficientem sed deficientem. Sed causa per accidens est causa efficiens. Ergo bonum non est causa mali per accidens.

7. Praeterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum. Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

---

[66] *Enchiridion* c.11: ML 40,236; BAC IV 475.
[67] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.5 (BK 196b10).
[68] ARISTÓTELES, *Top.* 2 c.6 (BK 112b12).
[69] *De civ. Dei* 12 c.7: ML 41,355; BAC XVI-XVII 804.
[70] *In Ioannis evangelium tractatus* tract.1 n.13: ML 35,1385; BAC XIII 85.

8. Según el Filósofo[71], aquello en lo que algo reside prioritariamente es causa de todas aquellas cosas en la que se da aquello secundariamente, como el fuego es causa del calor en todas las cosas calientes. Pero la malicia estuvo prioritariamente en el diablo. Luego éste es la causa de la malicia en todas las cosas malas. Y, así, hay un principio de todos los males, como lo hay de todos los bienes.

9. Según Dionisio[72], el bien ocurre de un solo modo, pero el mal, de muchas maneras. Luego el mal está más cerca de la existencia que el bien. Si, pues, el bien es una cierta naturaleza que necesita un creador, el mal necesitará también un creador. Volvemos así a lo anterior.

10. Lo que no es no puede ser ni género ni especie. Pero se afirma que el mal es género. Pues se dice en los *Predicamentos*[73] que ni el bien ni el mal están en género, sino que son géneros de otros. Luego el mal es ente, y necesita, en consecuencia, un creador. Como no esté creado por el bien, parece, en consecuencia, que hay que decir que hay un mal, principio de creación.

11. De dos contrarios hay positivamente alguna naturaleza, pues los contrarios están en el mismo género. Pero lo que no es [¿existe?], no puede estar en un género. Pero el bien y el mal son contrarios. Luego hay alguna naturaleza [de ambos] y [volvemos] a lo mismo que antes.

12. Las diferencias constitutivas de especie significan alguna naturaleza. De donde, en un sentido, *naturaleza es lo que informa a cada uno con diferencia específica,* como dice Boecio[74]. Pero el mal es diferencia constitutiva de alguna especie, pues el bien y el mal son diferencias de los hábitos. Luego el mal es alguna naturaleza. Y es lo mismo que lo anterior.

8. Praeterea, secundum Philosophum, illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipse est causa malitiae in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

9. Praeterea, secundum Dionysium, bonum contingit uno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore, et malum etiam indigebit creatore; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, quod non est non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in Praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens: et sic indiget aliquo creante: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

11. Praeterea, utrumque contrariorum est natura aliqua positive: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, differentiae constitutivae speciei significant naturam aliquam; unde uno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit. Sed malum est differentia constitutiva speciei alicuius: bonum enim et malum sunt differentiae habituum. Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

---

[71] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1A c.1 (BK 993b24-29).
[72] *De div. nom.* c.4 n.30: MG 3,729.
[73] ARISTÓTELES, *Cat.* 11 (BK 14a23).
[74] *De duabus naturis* c.1: ML 64,1342B.

13. Eclo 33,15: *Contra el mal está el bien, y contra la vida, la muerte; así también contra el varón justo, el pecador.* Si, pues, hay un principio bueno de la creación, es preciso que haya otro malo, que le sea contrario.

14. Aumento y disminución se dicen por referencia a un extremo. Pero encontramos que algo es peor que otro. Luego es necesario que se encuentre algo que es lo pésimo, en donde se halle el extremo de los males, y esto tiene que ser el principio de todos los males, de la misma manera que el sumo bien es principio de los bienes.

15. En Mt 8,18 se dice: *El árbol bueno no puede dar frutos malos.* Pero en el mundo se encuentra alguna cosa mala. Luego no puede ser fruto, esto es, efecto, de una causa buena, que está significada por el árbol bueno y, por eso, es preciso que la causa de todos los males sea algún [principio] primero malo.

16. En Gén 1,2 se dice que, al principio de la creación de las cosas, las tinieblas se encontraban sobre la faz del abismo. Pero la creación de las tinieblas no puede proceder del bien que tiene la naturaleza de la luz. Luego la creación, que allí se describe, no se debe a principio bueno, sino a uno malo.

17. Todo lo que es origen en otro, da fe de donde surge, en cuanto es semejante a él. Pero el mal no da fe de Dios, ni tiene en él semejanza alguna; luego no puede proceder de él, sino de otro principio.

18. Nada procede de algo sino lo que está en él potencialmente. Pero el mal no está en Dios, ni en acto ni en potencia. Luego no procede de Dios y de esta manera es lo mismo que antes.

19. Así como la generación es un movimiento natural, así también la corrupción. Pero la corrupción se ordena a la privación, como la generación a la forma. Luego, así como la forma se induce por intención

13. Praeterea, Eccli. XXXIII, 15: «Contra malum bonum est, et contra vitam mors, sic et contra virum iustum peccator». Si ergo est unum creationis principium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

14. Praeterea, intentio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio peius. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus: et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

15. Praeterea, Matth. VII, 18, dicitur: «Non potest arbor bona fructus malos facere». Aliquid autem invenitur esse malum in mundo. Ergo non potest esse fructus, id est effectus, causae bonae, quae per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

16. Praeterea, Genes. I dicitur quod in principio creationis rerum erant tenebrae super faciem abyssi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tenebrarum. Ergo creatio quae ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

17. Praeterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, in quantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

18. Praeterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

19. Praeterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam. Ergo sicut forma inducitur ex

de la naturaleza, así también la privación, y, de esta manera, es necesario que el mal, que es privación, tenga alguna causa agente, por razón de sí misma, como también la tiene la forma.

20. Todo agente actúa partiendo de la presuposición del primer agente. Pero, cuando peca el libre albedrío, no actúa partiendo de la presuposición de la acción divina, pues hay algún pecado, como la fornicación o el adulterio, que no puede separarse de su deformidad, la cual no puede proceder de Dios. Luego es preciso que el libre albedrío sea primer agente o que sea reducido a algún otro primer agente distinto de Dios.

21. Pero podría decirse que la sustancia del acto del pecado procede de Dios, pero no su deformidad.—Pero en sentido contrario dice el Comentador[75]: *Es imposible que la acción de un agente se ordene a la materia, y la de otro se ordene a la forma.* Pero la deformidad es como la forma del acto del pecado. Luego la deformidad del pecado no puede proceder de un autor y la sustancia de otro.

22. De algo simple no procede sino lo simple. Pero Dios es absolutamente simple. Luego esta clase de compuestos no procede de él, sino de otro autor.

23. La mancha pone algo en el alma, pues si fuese sólo privación de la gracia, entonces el hombre, por cualquier pecado mortal, tendría la mancha de todos los pecados. Pero la mancha del pecado no procede de Dios, porque Dios no es autor de aquella cosa de la que es vengador, conforme a Fulgencio[76], y, dado que [la mancha] no existe desde toda la eternidad, es necesario que haya causa. Luego es preciso reducirla a alguna causa primera que no es Dios.

24. En Ecl 3,14 está dicho: *Aprendí que todas las obras que hizo Dios perseveran eternamente.* Pero estas cosas corruptibles no perseveran eternamente. Luego no son obras de Dios, sino que es preciso reducirlas a otro principio.

intentione naturae, ita et privatio: et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

20. Praeterea, omne agens, agit ex praesuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex praesuppositione divinae actionis: nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

21. Sed diceretur, quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas.—Sed contra est quod Commentator dicit: «Impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam». Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

22. Praeterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

23. Praeterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiae privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cuius est ultor, secundum Fulgentium, et cum non sit ab aeterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quae non est Deus.

24. Praeterea, Eccle. III dicitur: «Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum». Haec autem corruptibilia in aeternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

---

[75] AVERROES, *Metaphys.* 7 com.28.

[76] FULGENCIO DE RUSPE, *Ad Monimum* l.1 c.19: ML 65,166.

25. Todo agente produce algo semejante a sí mismo. Pero esta clase de cuerpos corruptibles no es semejante a Dios, porque *Dios es espíritu*, como se lee en Jn 4,24. Luego esta clase de corruptibles no procede de Dios, y es lo mismo que lo anterior.

26. La naturaleza hace siempre lo que es mejor, conforme al Filósofo[77], y esto procede de la bondad de la naturaleza. Pero la bondad de Dios es más perfecta que la de la naturaleza. Luego Dios hace algo que sea lo mejor que él puede hacer. Pero las [cosas] espirituales son mejores que las corporales. Luego Dios no hace cosas corporales, porque, si las hiciese, les daría una bondad espiritual. Y así resulta que hay que establecer varios principios de la creación.

EN SENTIDO CONTRARIO. 1. Está lo que se lee en Is 45,6: *Yo soy el Señor y no hay otro Dios, [soy] el que forma la luz y crea las tinieblas, el que hace la paz y crea el mal; yo [soy] el Señor que hace todas estas cosas.*

2. Además, el mal no tiene raíces más que en la naturaleza del bien, como lo manifiesta Dionisio[78]. Pero esto no sería así si el mal tuviera un principio de creación contrario al que crea los bienes; de otro modo, el principio de los males sería más potente que el principio de los bienes pues a partir de aquel induciría su efecto en las cosas buenas. Luego el mal no procede de algún otro principio de la creación distinto del bien.

3. Además, el Filósofo[79] prueba que hay un único motor. Pero éste no sería así si hubiese diversos primeros principios de la creación, pues un principio no gobernaría ni movería las criaturas del otro principio contrario a él. Luego no hay más que un solo principio de la creación.

25. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed huiusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia: nam «Deus spiritus est», ut habetur Ioan. IV. Ergo huiusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

26. Praeterea, natura semper fecit quod melius est, secundum Philosophum et hoc ex bonitate naturae provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus; quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

SED CONTRA. 1. Est quod habetur Isai. XLV: «Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia haec».

2. Praeterea, malum non radicatur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius. Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

3. Praeterea, Philosophus probat, esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

---

[77] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.5 (BK 288a1).
[78] *De div. nom.* c.4 n.34: MG 3,733.
[79] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.6 (BK 259a6-20).

RESPUESTA. Hay que decir que, como se dijo, los filósofos antiguos, al considerar solamente los principios especiales de la naturaleza, de la consideración de la materia llegaron al error de creer que no todas las cosas naturales eran creadas. De tal manera que, desde la consideración de los contrarios que, junto con la materia, se establecen como principios en la naturaleza, llegaron en esta cuestión a afirmar que hay dos primeros principios de las cosas. Y esto se produjo por un triple error que sufrieron en la consideración de los contrarios.

El *primero* es que tomaban en consideración a los contrarios sólo en tanto que diversos por la naturaleza de la especie, pero no en cuanto que en ellos hay algo uno por la naturaleza del género, aunque los contrarios estén en el mismo género. De ahí viene que no les atribuyeran una causa segunda respecto a aquello en lo que convienen, sino respecto a aquello en que difieren. Ésta es la razón por la que redujeron todos los contrarios a dos primeros contrarios, como dos causas primeras, tal como se dice en I *Phys.* [80]. Pero Empédocles, entre todos ellos, estableció que los primeros contrarios eran también primeras causas, a saber, la amistad y la rivalidad, y éste —como se dice en I *Metaph.* [81]— propuso, por primera vez, el bien y el mal como principios.

El *segundo* error se produjo porque estimaban por igual a ambos contrarios, siendo así que es preciso que, de dos contrarios, uno está privado del otro y, por este motivo, uno es perfecto y el otro, imperfecto, y uno es mejor y el otro peor, como se dice en I *Phys.* [82]. Y de ahí viene que dijeran que el bien y el mal, que parecían contrarios más generales, eran como unas naturalezas diversas. Y de ahí vino que Pitágoras afirmase dos géneros de cosas, esto es, el bien y el mal. En el género del bien

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut dictum est, antiqui philosophi specialia principia tantum naturae considerantes, ex consideratione materiae in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant: ita quod ex consideratione contrariorum, quae cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent: et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione.

Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt: et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I Physicorum. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem: et hic, ut habetur I Metaph., primo posuit bonum et malum principia.

Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum aequaliter iudicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius: et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et unum melius et aliud peius, ut habetur I Phys. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quae videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit

---

[80] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.5 (BK 188a19-26; 188b26-189a9).
[81] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.4 (BK 985a20ss).
[82] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.5 (BK 189a3-5).

puso todas las cosas perfectas, como la luz, el macho, la tranquilidad y cosas de esta índole; y en el género del mal puso todas las cosas imperfectas, como las tinieblas, la hembra y otras de esta clase[83].

El *tercer* error fue que juzgaron de las cosas en cuanto éstas se consideran en sí mismas, o según la relación de una cosa a otra particular, pero no en comparación con todo el orden del universo. Y de ahí viene que, si hallaban que alguna cosa era perjudicial para otro o era en sí misma imperfecta en relación con otras perfectas, juzgaban que era absolutamente mala en su naturaleza y que no procedía de la causa del bien. Y por esta razón Pitágoras puso a la hembra en el género del mal, por ser algo imperfecto. De esta raíz procede que los *maniqueos* dijeran que las cosas corruptibles respecto a las incorruptibles, las visibles respecto a las invisibles; el Antiguo Testamento respecto al Nuevo, al ser imperfectas, no procedían de un Dios bueno, sino de un principio contrario. Y, especialmente, porque [los maniqueos] veían que a alguna criatura buena, como es el hombre, le sobrevenía algún perjuicio desde algunas criaturas visibles y corruptibles.

Pero este error es totalmente insostenible y, por el contrario, es preciso reducir todas las cosas a un principio primero que es el bien, lo que, en este momento, se manifiesta con tres razones. De las que la *primera* es [la siguiente]: cuando en cualesquiera cosas diversas se encuentra algo común, es preciso reducirlas, en lo tocante a ese [elemento] común, a una sola causa o porque uno es causa de otro o porque hay una causa común de ambos. Pues no es posible que ese elemento común convenga a ambos, según lo que está propiamente en ellos, como ya se ha visto en el artículo anterior. Pero todas las cosas contrarias y diversas que hay en el mundo resulta que éstas se comunican en algo uno, ya sea en la

omnia perfecta, ut lucem, masculum, quietem et huiusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et huiusmodi.

Tertius defectus fuit, quia iudicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, iudicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali.

Et ex hac radice provenit quod manichaei corruptibilia, quae respectu incorruptibilium; et visibilia, quae respectu invisibilium; et vetus testamentum, quod respectu novi testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et praecipue, cum viderent alicui creaturae bonae, utpote homini, provenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum.

Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum: quod quidem tribus rationibus ostenditur ad praesens.

Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune, quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in praecedenti quaestione, art. praec., est habitum. Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura

[83] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.5 (BK 986a22-26).

naturaleza de la especie, ya sea en la del género o por lo menos en la razón de existir, de donde conviene que haya un principio de todas estas cosas que es para todas la causa de existir. Pero existir, en cuanto tal, es un bien. Lo que es evidente porque cada cosa apetece la existencia en lo que consiste la razón de bien, a saber, que sea apetecible, y así resulta evidente que, por encima de cualesquiera diversas causas, es preciso poner alguna causa única, al modo como también los filósofos naturales, por encima de estos agentes contrarios, ponían un agente primero, a saber, el cielo, que es causa de diversos movimientos en estas cosas inferiores. Pero, dado que en el cielo mismo hay diversidad de lugares, a la que se reduce, como a su causa, la contrariedad de los cuerpos inferiores, es necesario reducir, a su vez, [esta diversidad] hacia un primer motor que no se mueva ni por razón de sí mismo ni por accidente.

La *segunda* razón es que todo agente actúa en cuanto está en acto y, en consecuencia, en cuanto que, de algún modo, es perfecto. Pero, en cuanto es malo, no está en acto, porque se dice malo a causa de que la potencia está privada de su propio y debido acto. Pero, en la medida en que está en acto, cada cosa es buena, porque conforme a esa medida tiene perfección y entidad, en lo que consiste el bien. Luego nada actúa en cuanto es malo, sino que cada agente actúa en cuanto es bueno. Así pues, es imposible poner otro principio activo de las cosas que no sea el bien. Y puesto que todo agente lleva a cabo algo semejante a sí mismo, tampoco se hace nada sino en cuanto está en acto y, por eso, en cuanto es bueno. De esta manera, de ambas partes resulta imposible la posición en la que el mal es principio de creación de las cosas malas. Y con esta razón concuerdan las palabras de Dionisio[84], que dice que el mal no actúa sino por el poder del bien y que el mal está fuera [no es objeto] de la intención ni de la generación.

speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem, in quantum huiusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum scilicet caelum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso caelo invenitur situs diversitas in quam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur.

Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac per hoc, secundum quod bonum est. Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem et generationem.

---

[84] *De div. nom.* c.4 n.20: MG 3,717.

La *tercera* razón consiste en que, si diversos entes existieran gracias a principios contrarios no reducidos a un solo principio, no podrían concurrir a un único orden salvo por accidente. Pues a partir de muchos no hay coordinación si no es por algún ordenador, a no ser que muchas cosas, causalmente, concurran quizá a lo mismo. Pero vemos que cosas corruptibles e incorruptibles, espirituales y corporales, perfectas e imperfectas, concurren en un único orden. Pues lo espiritual mueve lo corporal, al menos en cuanto a lo que se ve en el hombre. Las cosas corruptibles son dispuestas por los cuerpos incorruptibles, como es evidente en las alteraciones de los elementos por los cuerpos celestes. Y no puede decirse que acontezcan casualmente, porque no ocurriría, siempre o en su mayor parte, de este modo, sino en el menor número de casos. En consecuencia, es preciso reducir todas estas cosas diversas a algún único principio primero, por el que todas las cosas se ordenan hacia algo único. Por eso el Filósofo[85] concluye que uno solo es el gobernante.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que el mal, como se dijo antes, al no ser ente, sino defecto del ente, no puede ser hecho, hablando estrictamente, y, en ese sentido, dice Dionisio que el bien no es causa del mal, pero no en el sentido de que el mal se reduzca a la causa primera.

2. A lo segundo hay que decir que esa objeción procede del efecto que puede tener causa propia *[per se]*. Pero el mal no es de esa índole, por lo que no puede llamarse efecto propiamente.

3. A lo tercero hay que decir que el mal recae sobre los efectos, pero él mismo, hablando propiamente, no es [algo] hecho; lo que resulta claro a partir de que no es buscado [por sí mismo]. No se sigue, sin embargo, que sea un principio primero, salvo que con ello se dijera además que

Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte multa casualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur, sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus caelestibus. Nec potest dici, quod haec casualiter eveniant, nam non contingeret ita semper vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus concludit quod unus est principatus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse per se loquendo, factum; et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur.

2. Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

3. Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quaedam.

---

[85] ARISTÓTELES, *Metaph.* 12 c.10 (BK 1076a3-4).

es una cierta naturaleza. Pues así como el mal —al no ser ente, sino privación del ente— carece de la razón propia de efecto, carece, con mucho mayor motivo, de la razón de causa, como ha sido probado.

4. A lo cuarto hay que decir que, según Agustín[86], Dios es hasta tal punto bueno, que nunca permitiría que hubiese mal alguno, a no ser que fuese hasta tal punto poderoso que de cualquier mal pudiera sacar el bien. De donde se sigue que ni por la impotencia ni por la ignorancia de Dios hay males en el mundo. Pero es por el orden de su sabiduría y la grandeza de su bondad por lo que se origina la multiplicación de diversos grados de bondad en las cosas. Muchas de ellas faltarían si no permitiese ningún mal. Pues no habría el bien de la paciencia si no acaeciese el mal de la persecución, ni habría el bien de la conservación de la vida en el león si no hubiera el mal de la corrupción en los animales de los que vive.

5. A lo quinto hay que decir que el mal no se encuentra más que en pocos casos, si los efectos son considerados en relación con las propias causas; lo que ciertamente es evidente en [los procesos] naturales. Pues el pecado o el mal no acontece en la actividad de la naturaleza, a no ser por algún impedimento que sobreviene a dicha causa agente, lo que en verdad no ocurre sino en menor número, como son los monstruos en la naturaleza y otras cosas de esta índole. En las [acciones] voluntarias, sin embargo, parece más bien que el mal se da en la mayoría de los casos[87]; en cuanto a los [objetos] factibles, en cuanto al arte no falla más que en la minoría de los casos, pues imita a la naturaleza. Pero en los [objetos] agibles, a los que se refieren la virtud y el vicio, hay un doble apetito motor, el racional y el sensible. Y aquello que es bueno para uno de los apetitos, es malo para el otro, como perseguir lo deleitable es bueno para

Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae, ut probatum est.

4. Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum, Deus est adeo bonus quod numquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret; non enim esset bonum patientiae, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

5. Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia huiusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quae sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum

[86] *Enchiridion* c.11: ML 40,236; BAC IV 475.

[87] La distinción escolástica de lo que acontece *ut in pluribus* y *ut in paucioribus* es de interés en moral. Lo primero se refiere a los comportamientos ordinarios o normales, mientras que lo segundo es lo que se dice de situaciones extraordinarias y raras.

el apetito sensible, que se llama sensualidad, aunque sea malo para el apetito de la razón. Y dado que son más los que siguen a los sentidos que a la razón, por eso se encuentran más hombres malos que buenos. Pero el que sigue el apetito de la razón se halla bien en la mayoría de los casos y mal sólo en menor número.

6. A lo sexto hay que decir que la causa accidental es doble: *una*, la que hace algo en orden al efecto, pero se llama causa accidental porque tal efecto sigue a tal causa fuera de la orientación intentada. Como se ve con claridad en el que, cavando un sepulcro, encuentra un tesoro. *Otra* causa accidental es la que nada hace para producir el efecto, pero se llama causa accidental porque es accidente de la causa agente, como se dice que lo blanco es causa accidental de la cosa porque lo blanco es un accidente del constructor.

De forma semejante hay un doble efecto accidental. *Uno* en el que pueda tener término [límite] la acción de la causa, aunque ocurra fuera de su intención, como es el hallazgo del tesoro, y tal efecto, aunque sea de una causa por accidente, puede ser el efecto propio de otra causa. Pero, de este modo, el mal no tiene causa accidental, porque, como ya se ha dicho, no puede ser término de acción alguna. *Otro* efecto accidental es aquel en que no termina la acción de agente alguno, sino que se llama efecto accidental porque es accidente del efecto. Así, la blancura, accidente de la casa, puede llamarse efecto por accidente del constructor [de la casa]. Y así nada impide que el mal tenga una causa accidental.

7. A lo séptimo hay que decir que el mal, aunque no sea una naturaleza, no es, con todo, una pura negación, sino que es la privación, lo que, según el Filósofo[88], es una negación inherente a algún sujeto, pues la privación es negación en la sustancia. De donde se sigue que, por el hecho mismo de ser accidente para alguien, se le puede atribuir una causa accidental, del modo que hemos dicho.

appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamvis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

6. Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quae aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa eius per accidens, quia praeter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quae nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causae agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit aedificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causae, licet praeter eius intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit huiusmodi causae per accidens, potest esse alterius causae effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut iam dictum est, non potest esse terminus alicuius actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicuius agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens aedificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

7. Ad septimum dicendum, quod malum, licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quae secundum Philosophum est negatio alicui subiecto inhaerens: nam privatio est negatio in substantia; unde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo praedicto.

---

[88] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.2 (BK 1004a15-16).

8. A lo octavo hay que decir que el mal existe en el demonio prioritariamente en el tiempo, no por naturaleza, como si la maldad fuese su esencia o un accidente derivado de los principios de [su] propia naturaleza. Y no es dificultad si él es peor que los demás, porque no lo es porque la maldad le sea connatural, sino por accidente, porque pecó más. Pero aquellos principios [que son causa de los demás] se refieren a aquellos de los que se dice algo propiamente *[per se]* en grado máximo y no accidentalmente.

9. A lo noveno hay que decir que es propio de la perfección del bien que sólo se dé de un único modo. Pues algo no puede ser perfecto si no concurren todos [los factores] de los que consta en cierto modo su perfección. Pero es imperfecto si falta cualquiera de ellos y, por consiguiente, malo. Luego de la imperfección del mal resulta que el mal acontezca de múltiples maneras y, por eso, el mal tiene menos que el bien del contenido *[ratione]* del acto.

10. A lo décimo hay que decir que las palabras de Aristóteles son un reflejo de la opinión de Pitágoras, que afirmó que el bien y el mal eran géneros, como ya se ha dicho. Su opinión tiene algo de verdad. Pues el bien se dice positivamente y el mal privativamente, como ya se advirtió. Así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación tiene razón de mal. De esta manera el bien y el mal, en cierta manera, son lo mismo que el ente y la privación del ente. Pero en todos los contrarios, como se prueba en X *Metaph.*[89], se incluye la privación y la posesión y, por eso, siempre uno de los contrarios, que es más perfecto, se reduce al bien, y el otro, que es más imperfecto, al mal. Por eso el Filósofo[90] dice que uno de los contrarios pertenece a lo maléfico, y, en ese sentido, puede decirse que el bien y el mal son géneros de los contrarios.

8. Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit eius essentia vel accidens ex principiis propriae naturae derivatum. Nec obstat, si ipse est aliis peior, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiae ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

9. Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus eius perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

10. Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen eius opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X Metaph., includitur privatio et habitus; et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius reducitur ad bonum; et alterum quod est imperfectius reducitur ad malum. Unde Philosophus dicit, quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet, et pro tanto bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

---

[89] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.4 (BK 1055a33-b27).
[90] ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.9 (BK 192a17).

11. A lo undécimo hay que decir que el mal que es contrario al bien, no dice sólo privación, sino cierto hábito con privación. Este hábito no tiene razón de mal en cuanto tiene algo de ente, sino en cuanto tiene añadida la privación de una perfección debida.

12. A lo duodécimo hay que decir que el mal, en cuanto es mera privación, no es diferencia constitutiva del hábito vicioso sino en cuanto se apega indebidamente a la intención hacia el fin. En esta intención la razón de mal no viene del fin intentado, a no ser en cuanto que este fin no es compatible el fin debido; como con el fin del deleite carnal no es compatible el bien de la razón. Por eso en los hábitos del alma se ponen especialmente el bien y el mal, porque los actos morales —y los hábitos, en consecuencia— se especifican por el fin, que es como la forma de la voluntad, la cual es el principio propio de los actos malos. El bien y el mal se dicen por comparación con el fin.

13. A lo decimotercero hay que decir que no se entiende que el bien sea contra el mal como un principio primero junto a otro principio primero, sino como dos que proceden de un solo principio primero. De ellos, uno procede por sí; el otro, por accidente, lo que resulta evidente por lo que sigue: *Y así considera las obras todas del Altísimo.*

14. A lo decimocuarto hay que decir que el mal no se busca por acercamiento a algún término, sino por separación de algún término. Pues así como se llama algo bueno por participación del bien, también se llama malo por alejamiento del bien.

15. A lo decimoquinto hay que decir que el Señor [con la expresión] *árbol bueno* entiende la causa del bien, no ciertamente la primera, sino la más cercana respecto a un efecto singular, y lo mismo en el caso del árbol malo. Luego por árbol malo quiere que se entienda a los herejes, que se conocen por sus obras, como el árbol por los frutos, y esto

11. Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adiunctam privationem perfectionis debitae.

12. Ad duodecimum dicendum, quod malum, in quantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adiungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi in quantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cum fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animae specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quae est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparationem ad finem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur: «Et sic intuere in omnia opera Altissimi», etc.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam haereticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus: et hoc etiam patet per similitudinem

también resulta evidente para el que se fija en la semejanza, pues la causa primera del fruto no es el árbol, sino la raíz. Pero si con «árbol» entendemos toda causa en sentido universal, como parece que lo entiende Dionisio, entonces hay que responder que el bien no es estrictamente la causa del mal, como ya se ha dicho en la respuesta a lo primero.

16. A lo decimosexto hay que decir que las tinieblas, de las que se habla en el principio de la creación, no fueron algo creado, sino la mera carencia de la luz en el aire; pero no un mal, porque la mera carencia de bien sugiere también la razón de mal, que es lo que puede y debe estar. Pues no es un mal en la piedra no tener sentidos, ni que no ande el niño recién nacido. Pero tampoco procede de la imperfección del agente que creara el aire sin luz, sino de su sabiduría, cuyo orden exige que algo sea conducido de lo imperfecto a lo perfecto.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que tal objeción procede como si el mal fuera causa en sentido estricto *[per se],* lo que ya se mostró que era falso.

18. Y de modo semejante hay que responder a lo decimoctavo.

19. A lo decimonoveno hay que decir que la naturaleza se comporta de modo diverso respecto de la generación y de la corrupción. Pues la forma que es el término de la generación es lo intentado por sí misma, tanto por la naturaleza universal como por la particular. Pero la privación está fuera de la intención de la naturaleza particular, pero está conforme con la intención de la naturaleza universal, no ciertamente como intentada por sí misma, sino porque no puede introducirse otra forma sin la privación de la anterior. Y así resulta que la generación es natural de todos los puntos de vista. Se dice, a veces, que la corrupción es contraria a la naturaleza, ateniéndose a la naturaleza particular.

20. A lo vigésimo hay que decir que, en el acto pecaminoso, todo lo que hay de entidad o de acción se reconduce a Dios, como a primera causa. Pero lo que hay en ella de deforme se reduce al libre albedrío

attendenti; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod tenebrae, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni et mali rationem inducit quae est eius quod potest et debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab eius sapientia: cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod obiectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est falsum esse.

18. Et similiter dicendum ad decimumoctavum.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem. Forma enim quae est terminus generationis, est per se intenta tam a natura universali quam a natura particulari: privatio vero est praeter intentionem naturae particularis; est autem secundum intentionem naturae universalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicuius formae non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

20. Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis

como a su causa; como en la cojera, el paso es reducido a la potencia deambulatoria como a [su] causa primera, pero lo que hay de desviación procede de la torcedura de la pierna.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que la razón alegada parte de dos agentes totalmente diversos, pero no de cuando un agente opera en el otro. De este modo, uno de ellos puede ser efecto. Pero Dios actúa en toda naturaleza y voluntad, por lo que la razón no es pertinente.

22. A lo vigésimo segundo hay que decir que la razón alegada parte del agente por necesidad de la naturaleza, de suerte que si [el agente] es uno, produce un efecto. Pero no es necesario que el efecto sea simple como la causa porque, ni en universalidad, ni en simplicidad, es necesario que el efecto se adecue a la causa. Pero Dios no actúa por necesidad de la naturaleza, sino por voluntad; luego puede hacer cosas simples y compuestas, mudables o inmutables.

23. A lo vigésimo tercero hay que decir que la mancha no pone en el alma naturaleza alguna, sino la mera privación de gracia, pero con relación al acto pecaminoso precedente, que fue o pudo ser causa de esta privación. Y, por eso, no debe tener mancha de algún pecado el que no cometió ese acto pecaminoso.

24. A lo vigésimo cuarto hay que decir que las obras de Dios perseveran eternamente, no individualmente, sino en cuanto a la especie o el género y también en cuanto a la sustancia, no en cuanto al modo de existir, *pues pasa la figura de este mundo*, como se dice en 1 Cor 7,31.

25. A lo vigésimo quinto hay que decir que aun cuando Dios sea espíritu, tiene, sin embargo, en su sabiduría las razones de los cuerpos, a las que los cuerpos se asemejan al modo en que las cosas artificiales se asemejan al artífice en cuanto a su arte. Pero los cuerpos se asemejan a Dios en cuanto a su naturaleza en la medida en que existen, son buenas y tienen una cierta unidad.

reducitur sicut in causam in liberum arbitrium; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur: sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam: quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causae aequari. Deus vero non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem: unde potest simplicia et composita mutabilia et immutabilia facere.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiae privationem, tamen cum respectu ad actum peccati praecedentem, qui huius privationis causa fuit vel esse potuit: et sic non oportet quod habeat maculam alicuius peccati, qui actum peccati illius non commisit.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: «Praeterit enim figura huius mundi», ut dicitur I Cor. VII.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod Deus, licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo similantur quantum ad eius naturam, in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

26. A lo vigésimo sexto hay que decir que la naturaleza no hace siempre lo que es mejor respecto a la parte, sino respecto al todo. De otra manera haría que todo el cuerpo humano fuese ojo o corazón, pues esto sería mejor para cada parte, pero no para el todo. De modo semejante, aunque sería mejor para una cosa estar situada en un orden más alto, no sería mejor para el universo, que resultaría imperfecto, si todas las criaturas fuesen de un solo orden.

Artículo 7

¿Obra Dios en la operación de la naturaleza?[91]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. La naturaleza ni falla en lo necesario ni sobreabunda en lo superfluo. Pero para la acción natural basta la fuerza activa por parte del agente y la pasiva por parte del recipiente. Luego no hace falta una fuerza divina que obre en las cosas.

2. Pero dirás que la fuerza activa de la naturaleza depende en su operación de la operación divina.—Pero en sentido contrario está que, como la operación de la naturaleza creada depende de la operación divina, así también la operación del cuerpo elemental depende de la operación del cuerpo celeste, pues el cuerpo celeste se compara al cuerpo elemental como la causa primera a la segunda. Pero no se dice que el cuerpo celeste obre en cada cuerpo elemental agente. Luego no hay que decir que Dios obre en cada operación de la naturaleza.

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturae unius ordinis essent.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum Deus operetur in operatione naturae.

Et videtur quod non.

1. Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

2. Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina.—Sed contra, sicut operatio naturae creatae dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis caelestis: nam corpus caeleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus caeleste operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturae.

---

[91] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.65 a.1-3; q.105 a.5; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.4; *Cont. Gent.* 3 c.67; *Comp. Theol.* c.135.

3. Si Dios obra en cada operación de la naturaleza, Dios y la naturaleza obran en una y única operación o bien en diversas. Pero no en una única, pues la unidad de operación atestigua la unidad de naturaleza; de ahí que como en Cristo hay dos naturalezas, también hay en él dos operaciones. Pero consta que la criatura y Dios no son de una sola naturaleza. Tampoco es posible que sean operaciones diversas, pues no parece que diversas operaciones tengan por término el mismo producto, ya que los movimientos y las operaciones se distinguen por los términos. Luego no es posible de modo alguno que Dios obre en la naturaleza.

4. Pero responderás que dos operaciones pueden tener lo mismo por término, si entre ellas hay relación de anterioridad y posterioridad.—Pero en sentido contrario está que los que están en relación indirecta con algo que es único, no están en relación entre sí. Pero tanto Dios como la naturaleza obran [su] efecto natural inmediatamente. Luego la operación de Dios y la de la naturaleza no tienen anterioridad y posterioridad entre sí.

5. Cada vez que Dios instituye una naturaleza, le da, por eso mismo, todo lo que pertenece al concepto de esa naturaleza, como, por lo mismo que hace un hombre, le da un alma racional. Pero el concepto de fuerza incluye el ser principio activo, dado que la fuerza es lo más perfecto de la potencia, que es principio de acción sobre otro en cuanto es otro, como se dice en V *Metaph.*[92]. Así pues, al dotar a las cosas de fuerzas naturales, les dio el poder de realizar las correspondientes operaciones. Luego no es necesario que actúe después en las cosas naturales.

6. Pero dirás que las fuerzas naturales no podrían durar, al igual que los demás entes, si no las mantiene el poder de Dios.—Pero en sentido contrario: No es lo mismo actuar para conseguir una cosa y operar dentro de la cosa. Pero la operación divina por la cual hace o

3. Praeterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

4. Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius.—Sed contra, ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturae non se habent secundum prius et posterius.

5. Praeterea, quandocumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quae sunt de ratione illius naturae; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiae, quae est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur in V Metaph. Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

6. Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur.—Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio

[92] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.12 (BK 1019a15).

conserva en el ser la fuerza natural es una operación que constituye aquella fuerza. Luego por este motivo no podría decirse que Dios actúa en la fuerza natural activa.

7. Si Dios obra en la naturaleza operante, es necesario que, al obrar, dé algo a la cosa natural, pues el agente, al actuar, hace que algo sea en acto. Luego, o bien eso es suficiente para que la naturaleza pueda obrar por sí misma, o no. Si lo es, dado que Dios ha conferido también fuerzas naturales a la naturaleza, con la misma razón puede decirse que también la fuerza natural bastaba para actuar, y no será necesario que Dios, tras haber dado fuerzas a la naturaleza, haga además algo para que opere [la naturaleza]. Pero si no basta, es preciso que haga allí algo más de nuevo, y, si eso no basta, [tiene que hacer] de nuevo algo y así infinitamente, lo que es imposible. Pues un solo efecto no puede depender de una infinidad de acciones, porque, como lo infinito no puede recorrerse, nunca se completaría el efecto. Luego hay que quedarse en el primer punto, diciendo que la fuerza natural basta para la acción natural, sin que Dios haga nada más en ella.

8. Puesta la causa por la necesidad agente de la naturaleza, síguese su acción, a no ser que su acción esté impedida por accidente, porque la naturaleza esté determinada a un objeto. Si pues el calor del fuego actúa por necesidad de la naturaleza, puesto el calor, se produce el calentamiento y no hace falta una fuerza superior que actúe en él.

9. Las cosas que son totalmente ajenas entre sí, pueden separarse la una de la otra. Pero la acción de Dios y la acción de la naturaleza son totalmente ajenas entre sí, ya que Dios actúa por voluntad, pero la naturaleza por necesidad. Luego la acción de Dios puede separarse de la acción de la naturaleza y, por eso, no procede que Dios obre en la naturaleza agente.

10. La criatura, considerada en sí misma, tiene una semejanza con Dios, en cuanto existe en acto y obra en acto. Y, de acuerdo con esto,

ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

7. Praeterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum; quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

8. Praeterea, posita causa ex necessitate naturae agente, sequitur eius actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturae: ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

9. Praeterea, ea quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturae sunt omnino disparatae; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturae; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

10. Praeterea, creatura in se considerata, Dei similitudinem habet, in quantum actu est, et actu agit; et secundum hoc est divinae bonitatis particeps. Hoc autem non esset,

participa de la bondad divina. Pero esto no podría ocurrir si su poder no bastase para obrar. Luego la criatura es capaz de actuar sin que Dios obre en ella.

11. Dos ángeles no pueden estar en el mismo lugar, como dicen algunos, para que no se siga una confusión de operaciones, pues el ángel está allí donde obra. Pero Dios dista más de la naturaleza que un ángel de otro. Luego Dios no puede actuar junto con la criatura, al mismo tiempo y sobre lo mismo.

12. En Eclo 15,14 se dice que *Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su consejo.* Pero no lo habría dejado si obrara siempre la voluntad. Luego no obra en la voluntad operante.

13. La voluntad es dueña de su acto. Pero esto no sería así, si no pudiese actuar, más que si Dios actúa en ella, puesto que nuestra voluntad no es dueña de la operación divina. Luego Dios no obra en nuestra voluntad operante.

14. Libre es lo que es causa de sí, como se dice en I *Metaph.*[93]. Luego lo que no puede actuar, si no actúa la causa en él, no es libre en [su] acción. Pero nuestra voluntad es libre en [su] acción. Luego puede actuar, aunque ninguna otra causa actúe dentro de él. Y esto lo mismo que lo anterior.

15. La causa primera tiene un influjo en lo causado mayor que la causa segunda. Si pues Dios obrase en la voluntad y en la naturaleza, como la causa primera en la causa segunda, se seguiría que los defectos que acontecen en la operación de la voluntad y de la naturaleza se atribuirían más a Dios que a la naturaleza o a la voluntad. Lo que no es admisible.

16. Puesta la causa que actúa suficientemente, resulta superfluo poner la operación de otra causa. Pero consta que, si Dios actúa en la

si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

11. Praeterea, duo angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

12. Praeterea, Eccli. XV, 14, dicitur quod «Deus fecit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui». Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

13. Praeterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

14. Praeterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in I Metaph. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

15. Praeterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

16. Praeterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causae operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod suffi-

[93] Aristóteles, *Metaph.* 1 c.2 (BK 982b26).

naturaleza y en la voluntad, actúa de modo suficiente. *Pues las obras de Dios son perfectas,* según Dt 22,4. Luego toda operación de la naturaleza y de la libertad estaría de sobra. Pero, como en la naturaleza nada hay superfluo, ni la naturaleza ni la voluntad harían nada, sino sólo Dios. Pero esto no es admisible; luego tampoco lo primero, a saber, que Dios actúe en la naturaleza y en la voluntad.

Pero EN SENTIDO CONTRARIO está: 1. Lo que se dice en Is 26,12: *Todas nuestras obras las has hecho en nosotros, Señor.*

2. Además, así como el arte presupone la naturaleza, así también la naturaleza presupone a Dios. Pero en la operación del arte opera la naturaleza; pues la operación del arte no se lleva a cabo sin la operación de la naturaleza, como el hierro se ablanda por el fuego para que se extienda por la percusión del hierro. Luego también Dios opera en la operación de la naturaleza.

3. Además, según el Filósofo[94], el hombre, junto con el sol, engendra al hombre. Pero así como la operación del hombre, en la generación, depende de la acción del sol, así también, y mucho más, la acción de la naturaleza depende de la acción de Dios. Luego todo lo que hace la naturaleza, también lo hace Dios.

4. Además, nada puede obrar si no es ente. Pero la naturaleza no puede existir si Dios no opera, pues caería en la nada si no fuera conservada en la existencia por la acción de la potencia divina[95], como está claro según Agustín en *Super Genes. ad litteram*[96]. Luego la naturaleza no puede actuar si no actúa Dios.

5. Además, el poder de Dios está en cada cosa natural, porque se dice que Dios está en todas las cosas por esencia, y potencia y presencia.

cienter operatur. Ergo superflueret omnis operatio naturae et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Is. XXVI: «Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine».

2. Praeterea, sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturae, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum ut percussione fabri extendatur. Ergo et Deus in operatione naturae operatur.

3. Praeterea, secundum Philosophum, homo generat hominem et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturae dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

4. Praeterea, nihil potest operari nisi sit ens. Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divinae potentiae actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum Super Genes. ad litteram. Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

5. Praeterea, virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. Sed non est dicendum quod virtus

---

[94] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.2 (BK 194b13).
[95] Corrección del texto, nisi *divina potentiae* actione.
[96] Cf. *Super Genesim ad litteram* 4 c.12: ML 34,305; BAC XV 744.

Pero no puede decirse que el poder de Dios, al estar en las cosas, esté ocioso. Luego está operando en cuanto está en la naturaleza. Y tampoco puede decirse que esté operando algo distinto de la naturaleza misma, dado que ahí no opera más que una sola operación. Luego Dios opera en cada operación de la naturaleza.

RESPUESTA. Hay que decir que hay que conceder absolutamente que Dios opera en la naturaleza y en los que obran por voluntad. Pero algunos, al no entender esto, cayeron en error, atribuyendo a Dios de tal modo toda operación de la naturaleza, que la cosa estrictamente natural no haría nada por su propio poder. Y para llegar a esta posición fueron movidos por diversas razones.

A) Algunos oradores en la religión mahometana *[Motekallemin]*, como el Rabí Moisés [Maimónides] lo cuenta[97], dijeron que todas las formas naturales de esta índole eran accidentes; y como el accidente no puede pasar a otro sujeto, consideraban imposible que una cosa natural, mediante su forma, indujese de modo alguno una forma semejante en otro sujeto. Por lo que decían que el fuego no calienta, sino que Dios crea el calor en la cosa calentada.

Pero, si contra ellos se objetase que siempre se sigue la calefacción, una vez que se ha aplicado el fuego a lo que es capaz de calentarse a no ser que accidentalmente algo impidiese al fuego, lo que pone de manifiesto que el fuego es la causa propia *[per se]* del calor, entonces proponían que Dios estableció que se guardase este proceso en las cosas, que él [Dios] nunca causaría el calor sino cuando se aplicara el fuego; no que el fuego aplicado hiciera algo en orden a la calefacción.

Pero esta posición contradice abiertamente a los sentidos, porque, dado que el sentido no siente a no ser que esté afectado *[patitur]* por lo sensible (lo que, aunque en la vista sea dudoso, por los que dicen que

divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.

RESPONDEO. Dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti.

Quidam enim loquentes in lege maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.

Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.

Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum

[97] Cf. MOISÉS MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos* I c.73.

la visión se realiza por emisión hacia fuera, en el tacto y en los otros sentidos resulta patente), síguese que el hombre no siente el calor del fuego si en el órgano sensorial no hay semejanza del calor del fuego por acción del fuego. Si pues la especie de calor se produjese en el órgano por otro agente, el tacto —aunque sintiese el calor— no sentiría, sin embargo, el calor del fuego ni que el fuego fuera caliente como, a pesar de todo, lo juzga el sentido, cuyo juicio referente al propio sensible no yerra.

Contradice también a la razón por lo que se muestra que en las cosas naturales nada es en vano. Pero si las cosas naturales no hiciesen nada, las formas y fuerzas naturales que les han sido dadas serían en vano, como si el cuchillo no cortase, su filo sería en vano. En vano se exigiría también la aplicación del fuego a la madera si Dios quemase la madera sin fuego.

Y contradice también a la bondad divina que es comunicativa de sí misma, por lo que ha resultado que las cosas sean semejantes a Dios, no sólo en existir, sino también en obrar. Pero la razón que alegan en su favor es totalmente fútil. Pues, cuando se dice que el accidente no pasa de un sujeto a otro, se entiende del mismo accidente numérico, no que un accidente específicamente semejante pueda ser inducido hacia otro sujeto, en virtud de un accidente que se halla en un sujeto natural. Y esto es necesario que ocurra en toda acción natural. También es falso lo que dan por supuesto, que todas las formas son accidentes, porque de ser así no habría en las cosas naturales ningún ser sustancial, cuyo principio no pueda ser una forma accidental, sino sólo la sustancial. Desaparecería también la generación y la corrupción y se seguirían otros muchos inconvenientes.

B) Avicebrón dice también, en su libro *Fons vitae*, que ninguna sustancia corporal actúa, sino que la fuerza espiritual, que penetra todos los cuerpos, es la que actúa en ellos y que un cuerpo es tanto más activo

extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat.

Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret.

Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron etiam in libro Fontis vitae dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est

cuanto más puro y sutil y, en consecuencia, más penetrable por la fuerza espiritual. Y a este respecto aduce tres razones, de las que la *primera* es que todo agente, que no es Dios, necesita una materia que [le] esté sometida, sobre la que actúa. Pero ninguna materia está sometida a la sustancia corporal y parece, por tanto, que no puede obrar. La *segunda* es que la cantidad impide la acción y el movimiento, de lo que afirma como señal que mucha cantidad frena el movimiento y aumenta la inercia del cuerpo. La *tercera* razón es que la sustancia corporal se halla alejadísima del primer agente, que es sólo agente y no paciente; las sustancias intermedias, en cambio, son agentes y pacientes. De ahí que es preciso que la sustancia corporal, al ser la última, sea sólo paciente y no agente.

Pero en esto hay un engaño manifiesto, porque se toma la totalidad de la sustancia corporal como una sola *sustantia* y la misma numéricamente, como si no estuviera separada en cuanto a la existencia sustancial, sino solamente por un accidente. Pues si se toman como diversas sustancias corporales sustancialmente distintas, entonces no sería una sustancia corporal cualquiera la última entre los seres y alejadísima del primer agente, sino que una será superior a otra y más cercana al primer agente y de este modo podrá actuar en otra[98].

Asimismo en lo anteriormente expuesto se considera la sustancia corporal sólo en cuanto a la materia y no en razón de su forma, siendo así que está compuesta por ambas. Pues a la sustancia corporal le corresponde ser el último de los entes y no tener por debajo un sujeto, en razón de la materia pero no de la forma. Porque, en razón de la forma, es un sujeto inferior toda sustancia en cuya materia se halla potencialmente aquella forma que la cosa, de la que hablamos, posee en acto.

magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subiectam materiam in quam agat; corporali autem substantiae non subiicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est quia quantitas impedit actionem et motum: cuius signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quae est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens, substantiae autem mediae sunt agentes et patientes; unde oportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem.

Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in alia agere poterit.

Item in praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae, et non ratione suae formae, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiae enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere inferius subiectum, ratione materiae, non autem ratione formae; quia ratione formae est inferius subiectum omnis substantia in cuius materia est in potentia forma illa quam haec res designata habet in actu.

---

[98] AVICEBRÓN, *Fons vitae* II 9-10 (Baeumker 42). Esta opinión del filósofo Avicebrón sólo se encuentra expuesta y refutada en este lugar. Santo Tomás se olvidó de ella cuando trató esta cuestión en otros lugares.

Y de aquí se sigue que hay una acción mutua en las sustancias corporales, puesto que en la materia de una se halla potencialmente la forma de la otra y viceversa. Pero si la forma misma no es capaz de actuar, por la misma razón tampoco [lo sería] la fuerza de la sustancia espiritual, que la sustancia corporal necesita recibir en su medida.

La cantidad tampoco suprime el movimiento y la acción porque nada se mueve que no tenga cantidad, como se prueba en VI *Physic.*[99]. Y no es verdad que la cantidad sea causa de la inercia. Pues esto se rechaza en IV *Cael. et mundi*[100]. De lo que se sigue que la cantidad aumenta la velocidad del movimiento natural, pues el cuerpo pesado cuanto mayor es, tanto más velozmente es llevado hacia abajo, y, de modo semejante, el ligero hacia arriba. Aunque tampoco la cantidad, de suyo, sea principio de acción, no puede, sin embargo, atribuírsele la razón de que impida la acción, al ser más bien un instrumento de la cualidad activa, salvo que, en cuanto formas activas recibidas en una materia sujeta a la cantidad, reciben una cierta existencia limitada e individuada en relación con aquella materia, y así resulta que mediante la acción no se extienda a otra materia. Pero, a pesar de que alcanzan una existencia individualizada en la materia, no pierden, sin embargo, la razón de la especie, gracias a lo cual pueden producir algo semejante a ellas específicamente, aunque ellas mismas no puedan existir en otro sujeto.

Así pues, no hay que entender que Dios actúe en toda cosa natural, como si la cosa natural no hiciera nada, sino que Dios obra en la misma naturaleza o voluntad que obra. Lo que ciertamente cómo pueda entenderse, es cosa que hay que poner en claro.

Pues hay que saber que puede decirse de muchas maneras el que una cosa sea causa de la acción de otra cosa. *Una*, porque le confiere [a esa cosa] la fuerza para obrar, como se dice en IV *Phys.*[101], que el

Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiae spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat.

Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum ut in VI Physicorum probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in IV Cael. et mundi. Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave quanto est maius, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activae, nisi quatenus formae activae in materia subiecta quantitati receptae, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendat. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsaemet in alio subiecto esse non possint.

Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physicorum, quod

[99] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.4 (BK 234b10-20).
[100] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 4 c.2 (BK 308b3-309a28).
[101] Cf. más propiamente en ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 255b35-256a2).

generante mueve a lo grave y a lo leve en cuanto que da la fuerza por la que se alcanza tal movimiento. Y de otra manera Dios realiza todas las acciones de la naturaleza, porque dio a las cosas naturales las fuerzas por las que pueden obrar, no sólo como el generante [que da fuerzas a lo grave y a lo leve y no las conserva después], sino en cuanto mantiene continuamente la fuerza en la existencia, porque es causa de la fuerza dada, no sólo en cuanto al producirse, como el generante, sino en cuanto a la existencia, de suerte que puede decirse que Dios es causa de la acción en cuanto causa y conserva la fuerza en la existencia.

Pues también *se dice de otra manera* que el que conserva la fuerza realiza la acción, como se dice que las medicinas, que conservan la vista, hacen ver. Pero ninguna cosa se mueve por sí misma ni obra si no hay un motor no movido.

De un *tercer modo* se dice que una cosa es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar. En este caso no se trata de la colación o conservación de la virtud activa, sino de la aplicación de la fuerza a la acción, como el hombre es causa de la incisión del cuchillo por lo mismo que aplica el filo del cuchillo, moviéndolo para cortar. Y, puesto que la naturaleza inferior activa no actúa si no es movida —porque los cuerpos inferiores de esta índole son alterantes alterados, pero el cielo es alterante no alterado y, no obstante, no es motor si no es movido, y no cesa hasta que llegue a Dios—, síguese de modo necesario que Dios es causa de la acción de cualquier cosa natural, en cuanto motor y en cuanto aplica la fuerza a la operación.

Pero nos percatamos además que el orden de los efectos es conforme al orden de las causas, lo que resulta necesario por la semejanza entre el efecto y la causa. Ni la causa segunda puede [producir] el efecto de la causa primera por su propia fuerza, aunque sea instrumento de la causa primera respecto a ese efecto. Pues el instrumento es, en cierto modo,

generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse.

Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre. Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum.

Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.

Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus

causa del efecto de la causa principal, no por su propia forma o poder, sino en cuanto participa algo del poder de la causa principal gracias a su movimiento, como el hacha no es causa de la cosa producida por la forma o el poder propios, sino por la fuerza del artífice por el que se mueve y de la que participa en cierta medida.

De donde, de una *cuarta manera,* uno es causa de la acción de otro, como el agente principal es causa de la acción del instrumento; así también debe decirse que Dios es causa de toda acción de la cosa natural. Pues cuanto más alta es una causa, es tanto más universal *[communior]* y eficaz, y cuanto más eficaz, tanto más profundamente penetra en el efecto y desde una potencia más remota lo conduce al acto.

Pero en cualquier cosa natural hallamos que es ente y que es cosa natural y que es de esta o aquella naturaleza. De los que lo *primero* es común a todos los entes; lo *segundo,* a todas las cosas naturales; lo *tercero,* en una sola especie; y lo *cuarto*, si añadimos los accidentes, es propio de este individuo. Luego este individuo, al obrar, no puede dar realidad a otro en la misma especie, sino en cuanto es instrumento de aquella causa que se refiere a toda la especie y, además, a todo el ser de la naturaleza inferior. Y, por este motivo, nada actúa en orden a la especie en estas cosas inferiores si no es en virtud de un cuerpo celeste ni nada actúa en orden a la existencia si no es gracias al poder de Dios. Pues la existencia *[esse]* es el efecto comunísimo, primero y más íntimo que todos los demás efectos y, por eso, tal efecto compete a solo Dios por su propio poder. Por este motivo también, como se dice en el libro *De causis* [102], la inteligencia no da la existencia sino en cuanto está en ella el poder divino.

Así pues, Dios es causa de toda acción, en cuanto todo agente es instrumento del poder divino activo. Así pues, si consideramos los sujetos agentes, todo agente particular es inmediato en relación con su efecto.

principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat.

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum.

In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in lib. De causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.

Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens

[102] Propositio 9.

Pero si consideramos la fuerza con la que se lleva a cabo la acción, entonces la fuerza de la causa más elevada es más inmediata en relación con el efecto que la fuerza de la causa inferior, porque la fuerza inferior no se une al efecto si no es por la fuerza de la [causa] superior. Por eso en el libro *De causis*[103] se dice que la fuerza de la causa primera actúa antes sobre lo causado y penetra con más vehemencia en él.

Así pues, es preciso que la fuerza divina esté presente en toda cosa agente, a la manera que la fuerza del cuerpo celeste debe estar presente en cada cuerpo agente elemental. Pero hay una diferencia, porque dondequiera que esté la fuerza divina, allí está la esencia divina; sin embargo, la esencia del cuerpo celeste no está en todos los sitios en que está su fuerza; y, además, Dios es su fuerza, pero el cuerpo celeste no es su fuerza.

Y por eso puede decirse que Dios obra en todas las cosas en cuanto que todas las cosas necesitan de la fuerza [de Dios] para obrar. Pero no puede decirse propiamente que el cielo actúe siempre en el cuerpo elemental, aunque el cuerpo elemental obre gracias a la fuerza [del cielo]. Así pues, Dios es causa de toda acción, en cuanto que da la fuerza de obrar, y en cuanto la conserva, y en cuanto la aplica a la acción y en cuanto que gracias a su fuerza actúa toda otra fuerza. Y si a esto se añade que Dios es su [propia] fuerza y que está dentro de cada cosa, no como parte de la esencia, sino en cuanto mantiene a la cosa en la existencia, se seguirá que [Dios] obre inmediatamente en todo operante, sin excluir la operación de la voluntad y de la naturaleza.

Respuesta a los argumentos. 1. A lo primero hay que decir que las fuerzas, activa y pasiva, de la cosa natural son suficientes para obrar en su orden. Pero se exige la fuerza divina por la razón ya dicha en el cuerpo del artículo.

particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. De caus., quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum.

Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste.

Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta, in corp. art.

[103] Propositio 1.

2. A lo segundo hay que decir que la operación de la fuerza natural respecto de Dios y la del cuerpo elemental respecto del cuerpo celeste son semejantes en algún aspecto, pero no en todos.

3. A lo tercero hay que decir que en la operación por la que Dios obra moviendo la naturaleza, no obra la naturaleza, sino que la operación misma de la naturaleza es también operación de la fuerza divina; como la operación del instrumento se realiza mediante la fuerza del agente principal. Y no hay dificultad para que la naturaleza y Dios cooperen hacia lo mismo gracias al orden existente entre Dios y la naturaleza.

4. A lo cuarto hay que decir que tanto Dios como la naturaleza operan inmediatamente, aunque, como resulta patente de lo dicho, se coordinan entre sí por anterioridad y posterioridad.

5. A lo quinto hay que decir que pertenece a la noción de fuerza inferior que sea, en alguna medida, principio, en su orden, de la operación, esto es, que actúe como instrumento de la fuerza superior; de lo que se sigue que, si se excluye la fuerza superior, la fuerza inferior no realiza la operación.

6. A lo sexto hay que decir que Dios no sólo es causa de la operación de la naturaleza, en cuanto conserve la fuerza natural, en la existencia, sino también de otros modos, como se ha dicho.

7. A lo séptimo hay que decir que la fuerza natural, que ha sido dada a las cosas naturales en su acción, está en ellas como cierta forma que tiene existencia segura y firme en la naturaleza. Pero lo que Dios hace en la cosa natural para que ésta actúe es a modo de mera *intentio,* que tiene cierta existencia incompleta, del modo como los colores están en el aire, y la fuerza del arte en el instrumento del artífice. Luego, así como al hacha puede serle dada, mediante el arte, filo, de suerte que sea una forma permanente en el hacha, pero no puede serle dada la fuerza del arte como una forma permanente, salvo que tenga inteligencia, de la misma manera pudo serle conferida la propia fuerza, como forma permanente en ella,

2. Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus caeleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

3. Ad tertium dicendum quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

4. Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

5. Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

6. Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut

pero no la fuerza por la que actúa para dar existencia como instrumento de la causa primera, salvo que se le diese principio universal del existir; ni tampoco pudo serle conferida a la fuerza natural el que se moviera a sí misma, ni que se conservara en la existencia. De lo que se sigue que así como es evidente que no pudo serle dado al instrumento del artífice que obrase sin el movimiento del arte, así tampoco pudo serle dada a la cosa natural que operase sin la operación divina.

8. A lo octavo hay que decir que la necesidad de la naturaleza, por la que actúa el calor, se constituye por el orden de todas las causas precedentes; luego no se excluye la fuerza de la causa primera.

9. A lo noveno hay que decir que, si bien la naturaleza y la voluntad sean entitativamente por completo distintas, tienen, sin embargo, en la acción, una cierta relación. Pues así como la acción de la naturaleza precede a la acción de nuestra voluntad, por cuya razón, en las obras del arte que proceden de la voluntad, necesita la operación de la naturaleza, así también la voluntad de Dios, que es el origen de todo movimiento natural, precede a la operación de la naturaleza, por lo que su operación está también exigida en toda operación de la naturaleza.

10. A lo décimo hay que decir que la criatura tiene alguna semejanza de Dios al participar de su bondad, en cuanto existe y obra, pero no que llegue, por la perfección de la semejanza, a la igualdad. Así como lo imperfecto necesita de lo perfecto, la fuerza de la naturaleza, al actuar, necesita de la operación divina.

11. A lo undécimo hay que decir que dos ángeles distan menos entre sí, en cuanto al grado de naturaleza, que Dios y la naturaleza creada. Pero en el orden de causa y efecto, Dios y la naturaleza coinciden, pero no dos ángeles. De ahí que Dios obra en la naturaleza, pero no un ángel en otro.

12. A lo duodécimo hay que decir que no se dice que Dios abandonase al hombre a su criterio sin obrar en la voluntad, sino que dio a

forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

8. Ad octavum dicendum, quod necessitas naturae, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae.

9. Ad nonum dicendum, quod, licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

10. Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina.

11. Ad undecimum dicendum, quod duo angeli minus distant secundum gradum naturae quam Deus et natura creata; tamen in ordine causae et effectus, Deus et natura conveniunt, non autem duo angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus angelus in alio.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit domi-

la voluntad del hombre dominio sobre su acto, de forma que no estuviera atada a una parte de la contradicción. Este dominio no se lo dio a la naturaleza, ya que, por su forma, está determinada a una única parte.

13. A lo decimotercero hay que decir que la voluntad se dice que tiene dominio de su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no actúa de tal manera en la voluntad que la determine necesariamente a un solo [objeto], como determina a la naturaleza, y, por eso, la determinación del acto se queda en la potestad de la razón y de la voluntad.

14. A lo decimocuarto hay que decir que cualquier causa no excluye la libertad, sino sólo la causa coactiva, pero Dios no es así causa de nuestro obrar.

15. A lo decimoquinto hay que decir que la causa primera ejerce un influjo sobre el efecto mayor que la segunda. Por eso todo lo que de perfección hay en el efecto, se reduce principalmente a la causa primera; pero lo que hay de defectuoso hay que reducirlo a la causa segunda, que no obra tan eficazmente como la causa primera.

16. A lo decimosexto hay que decir que Dios obra perfectamente como causa primera. Pero se necesita la operación de la naturaleza como causa segunda. Dios podría, sin embargo, producir el efecto de la naturaleza, incluso sin naturaleza, pero quiere hacerlo mediante la naturaleza, para guardar el orden de las cosas.

nium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod, quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

Artículo 8

¿Obra Dios en la naturaleza creando o, lo que es equivalente, la creación se mezcla con la obra de la naturaleza? [104]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Por lo que dice Agustín [105], el *Apóstol Pablo, distinguiendo al Dios que crea internamente y [al Dios] que ordena a partir de las obras de la criatura que se despliegan externamente, tomando una semejanza agrícola, dice: Yo planté, Apolo regó, pero Dios hizo crecer.*

2. Pero dirás que la creación se toma en ese lugar, en sentido amplio, por cualquier producción.—Pero, al contrario, Agustín [106], basándose en la autoridad del Apóstol, busca con esas palabras distinguir la operación de la criatura de la operación de Dios. Pero no hay distinción mediante la creación si ésta es tomada, en acepción común, por cualquier producción, porque en ese sentido la naturaleza también crea —pues hace algo, como se ha mostrado antes, en el artículo precedente—, pero no por la creación tomada en sentido propio. Luego es preciso entender las palabras citadas como referidas a la creación en sentido propio.

3. El mismo Agustín añade [107]: *Así como en nuestra vida misma sólo Dios puede transformar la mente justificándola, en cambio, predicar el Evangelio también pueden hacerlo los hombres, así también Dios obra internamente la creación de cosas visibles. Y las operaciones de los buenos o malos ángeles y hombres o de cualesquiera animales. Así también dispone la naturaleza de las cosas, en la que crea todas las cosas, como la*

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum Deus operetur in natura creando; quod est quaerere: utrum creatio operi naturae admiscetur.

Et videtur quod sic.

1. Per hoc quod dicit Augustinus: «Apostolus, inquit, Paulus discernens interius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturae quae admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit».

2. Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione.—Sed contra, Augustinus, ex auctoritate apostoli intendit in verbis praedictis distinguere operationem creaturae ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, art. Praeced., sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba praemissa intelligere.

3. Praeterea, idem Augustinus subdit: «Sicut in ipsa vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum sive malorum Angelorum vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturae adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terrae

---

[104] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.45 a.8; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 4; *In Metaphys.* 1 lect.7.

[105] *De Trinitate* 3 c.8 n.14: ML 42,875; BAC V 288.

[106] Ibid.

[107] Ibid.

agricultura lo hace con la tierra. Pero Dios transforma nuestra mente, justificándola, mediante una creación en sentido propio; pues está dicho que la gracia existe por creación. Luego crea, con creación en sentido propio, las formas naturales.

4. Pero dirás que las formas naturales tienen causa en el sujeto, pero no la gracia, y en esa medida la gracia es creada propiamente, pero no las formas naturales.—Pero, al contrario, crear es hacer algo de la nada, como se dice en la Glosa a Gén 1,1. Pero, dado que esta preposición de *[ex]*, lleva consigo algunas veces la relación de causa eficiente, como en 1 Cor 8,6: *del cual todas las cosas y por el cual todo,* y otras veces la de causa material como en Tob 13,21: *Todo el circuito de sus murallas de piedra resplandeciente y limpia*, cuando se dice que algo se hace de la nada, no se niega la relación de causa eficiente (porque entonces Dios no sería causa eficiente de las cosas creadas), pero sí se niega la relación de la causa material. Ahora bien, las formas naturales tienen en los sujetos causas eficientes, por lo que se diferencian de la gracia; tienen también materia en la que residen; lo que también compete a la gracia. Luego la razón de creación no corresponde más a la gracia que a las formas naturales, en cuanto a tener causa en un sujeto.

5. Las formas artificiales no tienen causa en el sujeto, sino que proceden totalmente de algo exterior. Luego, si se dice que la gracia es creada porque no tiene causa en un sujeto, con igual razón las formas accidentales artificiales serán creadas.

6. Lo que no tiene a la materia como parte suya, no puede hacerse a partir de la materia, porque la forma se distingue de la materia y también del compuesto, como se expone al principio del libro II *De anima*[108]. Dado que las formas se hacen porque empiezan a existir como algo nuevo, parece que no se hacen a partir de la materia, y, en consecuencia, son creadas.

agriculturam». Sed mentem nostram iustificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

4. Sed dices, quod formae naturales habent causam in subiecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formae naturales.—Sed contra, ut dicitur in Glossa Genes. I creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem haec praepositio ex quandoque importet habitudinem causae efficientis, sicut I Corinth., VIII: «Ex quo omnia, per quem omnia», quandoque autem habitudinem causae materialis, sicut habetur Tobiae cap. XIII: «Omnis circuitus murorum eius ex lapide candido et mundo»; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causae efficientis (quia sic Deus rerum creatarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causae materialis. Formae autem naturales habent in subiectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiae competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiae quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subiecto.

5. Praeterea, formae artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subiecto, pari ratione formae accidentales artificiales creabuntur.

6. Praeterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formae non habent materiam partem sui: quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi De anima. Cum ergo formae fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

---

[108] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412a6-9).

7. Pero [podría] decirse que, aunque las formas naturales no tengan, como parte de sí, una materia de la que fueran extraídas, tienen, sin embargo, materia en la que existen, y, por tanto, no son creadas.—Pero en contra: Al igual que otras formas naturales, el alma racional es también forma en una materia. Pero se afirma que el alma racional se crea. Luego también se ha de afirmar de modo semejante [lo mismo] de otras formas naturales.

8. Pero dirás que el alma racional no se extrae de la materia como otras formas naturales.—Pero, en contra, no se saca nada de algo si no está en él. Pero, antes del final de la generación, la forma, que es el término de la generación, no estaba en la materia; de otro modo, formas contrarias estarían simultáneamente en la materia. Luego las formas naturales no son extraídas de la materia.

9. La forma, que es término de la generación, no aparecía antes de estar completa la generación. Si, pues, estaba allí, estaba latente y así se seguiría la latencia de todo en todo, que la defendía Anaxágoras, y Aristóteles la rechazaba en I *Phys.*[109].

10. Pero dirás que la forma natural no existía en la materia de modo completo, como Anaxágoras lo decía, sino incompleto.—Pero en contra: Si la forma está de algún modo en la materia antes del término de la generación, estará allí como algo suyo. Pero si no está allí completamente como algo suyo, no preexiste. Luego la forma tiene algo y algo, y entonces no es simple; lo que se contradice con lo que se dice al comienzo [del libro] *Sex principiorum*[110].

11. Si no preexiste completamente en la materia, y se completa después, es necesario que el complemento le sobrevenga por generación. Pero ese complemento no preexistía en la materia, porque de otro modo estaría completo. Luego ese complemento, al menos, sería por creación.

7. Sed diceretur, quod licet formae naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur.—Sed contra, sicut aliae formae naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

8. Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliae formae naturales.—Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma, quae est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formae contrariae in materia simul. Ergo formae naturales non educuntur de materia.

9. Praeterea, forma quae est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: et ita sequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoteles improbat in I Phys.

10. Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete.—Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non praeexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cuius contrarium in principio Sex principiorum habetur.

11. Praeterea, si non complete praeexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non praeexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

---

[109] Cf. Aristóteles, *Phys.* 1 c.4 (BK 187a26-188a17).

[110] Cf. Gilberto Porretano († 1154), *Liber sex principiorum* I 1.

12. Pero dirás que preexistía de modo incompleto en la materia no ciertamente de modo parcial, sino que antes estaba de un modo y, luego, de otro; pues antes estaba en potencia y, después, en acto.—Pero en contra: Que algo esté de un modo y, luego, de otro, es alteración y no generación. Luego, si mediante la obra de la naturaleza no se hace algo, sino que la forma, que antes estaba en potencia, luego está en acto, se seguiría que, por la operación de la naturaleza, no tiene lugar una generación, sino una mera alteración.

13. En la naturaleza inferior no hay principio alguno activo, salvo que sea accidente. Así el fuego actúa mediante el calor, que es accidente, y algo parecido ocurre con los demás. Pero el accidente no puede ser causa activa de la forma sustancial, porque nada actúa más allá de su especie, pues el efecto no es superior a la causa, siendo así que la forma sustancial es superior al accidente. Luego la forma sustancial no se produce por la acción de una naturaleza inferior y, por eso, es preciso que sea por creación.

14. Lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto. Pero en la semilla del animal bruto no está la fuerza del alma sino imperfectamente. Luego el alma del bruto no se produce por la acción natural de la fuerza seminal y, en consecuencia, es preciso que lo sea por creación y, por la misma razón, todas las demás formas naturales.

15. Lo que no está dotado de alma ni es vivo, no puede ser causa de algo animado viviente. Pero los animales, que se engendran en la putrefacción, son seres animados vivientes, pero no hay en la naturaleza vivientes por los que se les diera la vida. Luego es necesario que sus almas procedan del primer viviente mediante creación y, con igual razón, las demás formas naturales.

16. La naturaleza no produce sino algo semejante a sí misma. Pero hay algún ser natural cuya semejanza no lo precedió en el generante.

12. Sed dices, quod praeexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu.—Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturae non fit aliquid, nisi quod forma quae prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturae non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

13. Praeterea, in natura inferiori non invenitur aliquod activum principium, nisi accidens: nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formae substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non praeeminet causae, cum tamen forma substantialis praeemineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturae inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

14. Praeterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animae nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem et pari ratione omnes aliae formae naturales.

15. Praeterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatae viventis. Sed animalia quae generantur ex putrefactione, sunt res animatae viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animae sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliae formae naturales.

16. Praeterea, natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cuius similitudo in generante non praecessit. Mulus enim neque equo,

Pues el mulo no es semejante en especie ni con el caballo ni con el asno. Luego la forma del mulo no aparece por acción de la naturaleza, sino por creación. Y volvemos a lo dicho.

17. Dice Agustín en el libro *De vera religione*[111] que las cosas naturales no existirían formadas por su forma si no hubiese algo primero, a partir del cual fuesen formadas. Pero esto es Dios. Luego todas las formas proceden de Dios por creación.

18. Boecio dice[112] que, de las formas que existen sin materia, vienen las formas que existen en la materia. Pero formas que existan sin materia, no pueden entenderse en este punto, a no ser que las ideas de las cosas que hay en la mente divina. Pues los ángeles, que pueden ser llamados formas sin materia, no son causa de las formas naturales, como lo enseña Agustín[113]. Luego las formas naturales no existen por acción de la naturaleza, sino gracias al creador que las da.

19. En el libro *De causis*[114] se dice que la existencia es mediante creación. Pero esto no es así, sino porque las formas son creadas. Pues la forma es el principio de existir.

Luego las formas son por creación; luego Dios obra en la materia creando, a saber, las formas mismas.

20. Lo que existe por sí [solo] es causa de lo que no existe por sí [solo]. Pero las formas de las cosas naturales no existen por sí solas, sino que existen en la materia.

Luego su causa es la forma que se mantiene por sí [sola], y por eso es necesario que las formas naturales existan por la acción creadora de un agente extrínseco, y parece, por tanto, que Dios actúa en la naturaleza creando formas.

neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturae, sed per creationem; et sic idem quod prius.

17. Praeterea, Augustinus dicit in lib. De vera relig., quod res naturales formis suis formatae non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur. Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formae sunt per creationem a Deo.

18. Praeterea, Boetius dicit, quod ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia. Formae autem quae sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideae rerum in mente divina existentes. Nam angeli, qui possunt dici sine materia formae non sunt causae formarum naturalium, ut patet per Augustinum. Ergo formae naturales non sunt per actionem naturae, sed a datore creante.

19. Praeterea, in libro De causis, dicitur, quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formae crearentur: nam forma est essendi principium.

Ergo formae sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

20. Praeterea, id quod est per se, est causa eius quod non est per se. Sed formae rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia.

Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formae naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

---

[111] Cf. *De lib. arbitr.* 2 c.17 n.45: ML 32,1265; BAC III 384.
[112] Boecio, *De Trinitate* c.2: ML 64,1250.
[113] *De Trinitate* 3 c.8 y 9: ML 42,875ss; BAC V 286ss.
[114] Propositio 18.

Pero EN SENTIDO CONTRARIO tenemos lo siguiente. 1. La obra de la creación se distingue de la obra de gobierno y propagación. Pero lo que se realiza por la acción de la naturaleza pertenece a la obra de gobierno y propagación de las cosas. Luego la creación no se mezcla con la obra de la naturaleza.

2. Además, nada puede crear sino solo Dios. Si pues las formas son por creación, no existirán sino por Dios y entonces se frustrará toda la acción de la naturaleza, cuyo fin es la forma.

3. Además, así como la forma sustancial no tiene, como parte de sí, a la materia, tampoco la tiene la forma accidental. Si, por este motivo, es preciso que las formas sustanciales sean por creación, ya que no tienen materia, por el mismo motivo también las formas accidentales. Y así como la cosa engendrada se constituye por la forma sustancial, así también la disposición se constituye por la forma accidental. Luego la cosa natural no es capaz de engendrar, ni como constituyente ni como dispositiva, y así resulta vana toda acción de la naturaleza.

4. Además, la naturaleza produce cosas semejantes a partir de semejantes. Pero lo engendrado resulta semejante en cuanto a la especie y forma. Luego la forma misma de lo engendrado se lleva a cabo por la acción del generante y no por creación.

5. Además, las acciones de agentes diversos no culminan en un solo efecto. Pero, de la materia y la forma, resulta lo que es absolutamente uno. Luego no puede ser que el agente que dispone la materia sea distinto del que induce la forma. Pero el que dispone la materia es el agente natural. Luego también el que induce la forma, y, por eso, las formas no son por creación y la creación no se mezcla con las obras de la naturaleza.

RESPUESTA. Hay que decir que sobre esta cuestión hubo diversas opiniones. De todas las cuales parece que la raíz fue un único e idéntico principio, según el cual la naturaleza no puede hacer nada de la nada.

SED CONTRA. 1. Opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturae agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturae non admiscetur.

2. Praeterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formae sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturae frustrabitur, cuius finis est forma.

3. Praeterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formae accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturae actio.

4. Praeterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

5. Praeterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit unum simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam. Disponens autem materiam, est agens naturale. Ergo et inducens formam; et sic formae non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturae.

RESPONDEO. Dicendum, circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere.

A) Pues a partir de este [principio] *algunos* creyeron que ninguna cosa se haría, a no ser por extracción a partir de otra cosa en la que estaba oculta, como el Filósofo[115] lo cuenta de Anaxágoras, que parece haber sido engañado, por no haber distinguido entre potencia y acto, pues pensaba que lo que es engendrado es necesario que preexista en acto. Pero es preciso que preexista en potencia y no en acto, pues si no preexistiera en potencia, se haría de la nada; pero si preexistiera en acto, no se haría, porque lo que es, no se hace.

B) Pero como la cosa engendrada está en potencia en virtud de la materia, y en acto por su forma, algunos dijeron que la cosa se hacía en cuanto a la forma, preexistiendo la materia. Y como la operación de la naturaleza no puede darse a partir de la nada y, en consecuencia, es necesario que sea a partir de algo presupuesto, la naturaleza, según ellos, no operaba más que por parte de la materia, disponiéndola para la forma. Pero la forma —que debe ser hecha y no presupuesta— debe existir a partir de un agente que no presupone nada y puede hacer de la nada. Y éste es un agente supernatural al que *Platón* llamó dador de formas[116]. *Avicena* dijo que era la última inteligencia entre las sustancias separadas[117].

C) Pero algunos modernos, que los siguen, dicen que esto es Dios. Lo que parece incongruente. Porque, dado que cada cosa es apta para hacer sólo algo semejante a sí misma (pues cada cosa obra con aquello que está en acto, esto es, aquello que está en potencia es lo que ha de ser llevado a cabo), no sería necesaria una semejanza respecto a la forma sustancial en el agente natural, a no ser que la forma sustancial del engendrado existiese por la acción del agente. Por eso también, lo que ha de ser adquirido en el engendrado, se halla en acto en el generante

Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus, qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu praeextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod praeexistat potentia et non actu; si enim non praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu, non fieret: quia quod est, non fit.

Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas.

Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconveniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est), non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit

[115] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 (BK 187a26-188a17).
[116] Cf. PLATÓN, *Timeo:* 28a-b.
[117] Cf. AVICENA, *Metaphysica* 9 c.4-5.

natural y cada cosa obra en tanto que está en acto. Parece incongruente que, dando de lado a este generante, se busque uno exterior.

D) De donde se sigue que hay que saber que, al parecer, estas opiniones procedían de la ignorancia de la naturaleza de la forma, al igual que las primeras procedieron de la naturaleza de la materia. Porque se dice que la cosa natural engendrada existe por sí *[per se]* y propiamente, como quien tiene la existencia y subsiste en su existencia. Pero no se dice que la forma exista así, ya que no subsiste ni tiene la existencia por sí *[per se],* sino que se dice que existe o es ente porque, gracias a ella, existe algo; como los accidentes se llaman también entes porque, gracias a ellos, la sustancia es «cual» o «cuanta», no porque por ella sea absolutamente, como por la forma sustancial. De donde se sigue que los accidentes son denominados, con más propiedad, «del ente» que «entes», como se ve con claridad en *Metaph.* [118].

Pero cada cosa que ha sido hecha se dice que se hace del mismo modo en el que se dice que existe. Porque la existencia es el término de la producción *[factio]*. De donde se sigue que lo que se hace propiamente *[per se]* es el compuesto. La forma no se hace propiamente *[proprie],* sino que es por lo que se hace, esto es, por cuya adquisición se dice que algo se hace. Luego nada impide, al decir que en virtud de la naturaleza nada se hace de la nada, que incluso digamos que las formas sustanciales existen gracias a la operación de la naturaleza. Porque lo que se hace no es la forma, sino el compuesto; lo cual se hace a partir de la materia y no a partir de la nada. Y se hace ciertamente a partir de la materia, en cuanto que la materia está en potencia respecto al compuesto mismo, por estar en materia en cuanto a la forma. Y, por eso, no se dice —hablando con propiedad— que la forma se haga en la materia, sino más bien que se eduzca [la forma] de la potencia de la materia.

secundum quod actu est; inconveniens videtur, hoc generante praetermisso, aliud exterius inquirere.

Unde sciendum est, quod istae opiniones videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in Metaphys.

Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quod fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur.

[118] ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.1 (BK 1028a19).

Pero por lo mismo que el compuesto es lo que se hace y no la forma, el Filósofo [119] muestra que las formas proceden de agentes naturales: Pues como lo hecho tiene que ser semejante al que lo hace, esto es, aquello a partir de lo cual ha sido hecho, es preciso que quien lo hace sea compuesto y no una forma que existe por sí sola *[per se],* como decía Platón. De esta suerte, así como lo hecho está compuesto [y] aquello por lo que se hace es una forma, en la materia, llevada al acto, así también el generante está compuesto, no es solo forma, pero la forma es por lo que engendra; hablo de una forma existente en esta materia, esto es, en estas carnes y en estos huesos y en las demás características de esa índole.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. A lo primero hay que decir, por tanto, que, en el texto de Agustín, la creación, en las obras de la naturaleza, se atribuye a Dios en razón de las fuerzas naturales que [Dios] introdujo en el principio de la naturaleza en virtud de la obra de la creación; no que se cree algo en cada obra de la naturaleza.

2. A lo segundo hay que decir que en el texto de Agustín la creación se entiende en sentido propio, pero que no hay que aplicarla a los efectos de la naturaleza, sino a las fuerzas con que la naturaleza obra y que han sido introducidas en la naturaleza por la obra de la creación.

3. A lo tercero hay que decir que a la gracia, al no ser una forma subsistente, no le compete ni existir ni hacerse por sí [sola]; luego no se crea propiamente del modo como que son creadas las sustancias que subsisten por sí [solas]. Pero la infusión de la gracia se acerca a la noción de creación en cuanto que no tiene causa en el sujeto, ni eficiente, ni tal material, que esté en potencia de tal manera que pueda ser educida al acto por un agente natural como ocurre con otras formas naturales.

Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus: nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum, quod, ex verbis Augustini, in operibus naturae creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiae indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturae opere aliquod creetur.

2. Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturae, sed ad virtutes quibus natura operatur; quae per opus creationis naturae sunt inditae.

3. Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

[119] ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.8 (BK 1033b19-29).

4. De donde resulta clara la solución a lo cuarto. Pues, cuando se dice que algo se hace de la nada, se niega la causa material. Pero, de algún modo, a la carencia de causa material se acerca el que una forma no puede ser educida de la potencia[120] natural de la materia.

5. A lo quinto hay que decir que, a pesar de que en la naturaleza no se halle el principio eficiente respecto a las formas artificiales, sin embargo, tales formas no exceden el orden de la naturaleza como la gracia; incluso están por debajo, porque todo lo natural es más noble que lo artificial.

6. A lo sexto hay que decir que del no tener la forma, como parte de sí, a la materia, se seguiría que le competería ser creada y[121] podría ser creada, en sentido propio, si fuera subsistente por sí misma *[per se]*.

7. A lo séptimo hay que decir que, aunque el alma racional tiene materia en la que está, no se educe, sin embargo, de la potencia de la materia, porque su naturaleza está por encima de todo el orden material; lo que su operación intelectual lo declara. Y, además, esta forma es cosa subsistente por sí *[per se]* porque se mantiene tras de haberse corrompido el cuerpo.

8. A lo octavo hay que decir que la forma —que es el término de la generación— estaba en la materia, antes de que la generación fuera consumada, no en acto, sino en potencia. Pero no hay inconveniente en que, de dos contrarios, uno esté en acto y el otro en potencia.

9. Y así se manifiesta la respuesta a lo noveno. Pues Anaxágoras no decía que las formas preexistían actualmente en la materia, sino que se ocultaban [en ella].

10. A lo décimo hay que decir que la forma preexiste en la materia imperfectamente. No que alguna parte suya esté allí en acto y otra falte, sino que toda ella preexiste en potencia, y luego toda es llevada al acto.

4. Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentiae educi non potest.

5. Ad quintum dicendum, quod, licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen huiusmodi formae non excedunt naturae ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

6. Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, ei proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

7. Ad septimum dicendum, quod, licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.

8. Ad octavum dicendum, quod forma, quae est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

9. Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu praeexistere in materia, sed latere.

10. Ad decimum dicendum, quod forma praeexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu.

---

[120] El texto de este párrafo, en la edición Marietti, dice «potentiae». Debe decir «potentia».

[121] El texto de Marietti, por error, dice «ei».

11. Y así también se manifiesta la respuesta a lo undécimo. Pues es evidente que la existencia de la forma en la materia no se lleva a cabo por la adición de algo exterior que no estuviera en la potencia de la materia.

12. A lo duodécimo hay que decir que existir en potencia y existir en acto no significan modos accidentales diversos, de cuya diversidad procede la alteración, sino [que significan modos] sustanciales. Pues también la sustancia se divide en potencia y acto, como cualquier otro género.

13. A lo decimotercero hay que decir que la forma accidental actúa en virtud de la forma sustancial, a modo de instrumento suyo, como también se dice en II *De anima* [122] que el calor del fuego es instrumento de la fuerza nutritiva. Y, por eso, no hay inconveniente en que la acción de la forma accidental se ordene a la forma sustancial.

14. A lo decimocuarto hay que decir que, también en la semilla, el calor de la semilla actúa como instrumento de la fuerza del alma que está en la semilla. Aunque ésta sea imperfecta, es una huella que ha quedado del alma perfecta. Pues está en la semilla por proceder del alma del generante, y obra también en virtud del cuerpo celeste del que es como un instrumento. Y, por eso, no se dice que la semilla engendre, sino que [engendra] el alma junto con el sol.

15. A lo decimoquinto hay que decir que los animales engendrados a partir de la putrefacción son de menor perfección que los otros animales. Por eso, en su generación, la fuerza del cuerpo celeste, impresa en la materia inferior, realiza lo que en la generación de los animales perfectos lleva a cabo la misma energía celeste con la fuerza de la semilla.

16. A lo decimosexto hay que decir que, a pesar de que el mulo no sea semejante al caballo ni al asno específicamente, es semejante, sin embargo, en cuanto al género próximo. En razón de esta semejanza, de las diversas especies se engendra la suya, que es a modo de [especie] media.

11. Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formae in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiae non esset.

12. Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam et actum, sicut et quodlibet aliud genus.

13. Ad decimumtertium dicendum quod forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius; sicut etiam in II De anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae; et ideo non est inconveniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animae, quae est in semine: quae quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quaedam animae perfectae relicta: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis caelestis cuius est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute seminis.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod, licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diversis speciebus sua species, quasi media generatur.

---

[122] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 416a9-15).

17. A lo decimoséptimo hay que decir que, así como la fuerza divina, esto es, el primer agente, no excluye la acción de la fuerza natural, así tampoco la primera forma ejemplar, que es Dios, tampoco excluye la derivación de formas a partir de otras inferiores, que producen formas semejantes a ellas.

18. Y así se hace patente la respuesta a lo decimoctavo. Pues Boecio [123] entiende que las formas que están en la materia proceden de formas que están sin materia, como de ejemplares primeros, no de ejemplares próximos.

19. A lo decimonoveno hay que hacer notar que la existencia es mediante creación, en cuanto que toda causa segunda que da la existencia, lo hace en tanto que obra por la fuerza de la causa primera que crea, puesto que la existencia es el primer efecto que no presupone ningún otro.

20. A lo vigésimo hay que decir que la forma natural que está en la materia no puede ser reconducida a la forma que existe por sí [sola] de la misma especie, ya que la forma natural tiene materia en su definición *[ratio]*, sino que se reconduce a la forma que existe por sí, como se ha dicho.

Artículo 9

¿El alma racional es llevada a la existencia por creación o por transferencia desde el semen? [124]

Parece que se propaga con el semen por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues se dice en Gén 46,26: *Todas las almas que entraron con Jacob en Egipto, y salieron de sus lomos, sin contar las*

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quae est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt.

18. Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum. Nam Boetius, intelligit formas quae sunt in materia, provenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens.

20. Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quae est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem eiusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem.

Et videtur quod propagetur cum semine.

1. Dicitur enim Gen. XLVI: «Cunctae animae quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum eius, sexaginta

[123] Cf. nota 112.

[124] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.90 a.2; q.118 a.2; *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; d.19 q.1 a.4; *Cont. Gent.* 2 c.86-89; *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *De spir. creat.* a.2 ad 8; *Opusc.* 28 de fato c.5; *Opusc.* 37 de quat. oppos. c.4; *Quodl.* 11 q.5 ad 1.4; 12 q.7 a.2.

mujeres de sus hijos [eran] sesenta y seis. Pero nada sale de los lomos del padre sino por traducción seminal. Luego el alma racional se traduce con el semen.

2. Pero [podría] decirse que se toma la parte por el todo, esto es, el alma por el hombre.—Pero en contra el hombre es algo compuesto de alma y cuerpo. Si pues todo el hombre sale de sus lomos, no sólo el cuerpo, sino también el alma se traduce con el semen, como antes.

3. El accidente no puede ser traducido si el sujeto no lo es, porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Pero el alma racional es sujeto del pecado original. Luego, como el pecado original pasa desde el padre a la prole, parece también que el alma racional del hijo se traduce desde el padre.

4. Pero [podría] decirse que el pecado original, aunque esté en el alma como en [su] sujeto, está, sin embargo, en la carne como en la causa. Por eso se traduce por traducción de la carne.—Pero, en contra, se dice en Rom 5,12: *El pecado entró en el mundo por un solo hombre, y por el pecado la muerte: y así la muerte pasó a todos, en el que todos pecaron.* Pero la Glosa [125] expone: *En tal hombre pecador, o en tal pecado.* Pero no hubiesen pecado todos en aquel pecado si no hubiese pasado a todos aquel único pecado. Luego aquel único pecado que hubo en Adán se traduce a todos y, por eso, su alma, que era el sujeto del pecado, pasa a todos.

5. Todo agente produce algo semejante a sí mismo. Pero todo agente actúa en virtud de la forma. Luego aquello que actúa activamente es la forma. Pero el generante es un agente. Luego la forma del engendrado es por la acción del generante. Como el hombre engendra al hombre y el alma racional sea la forma del hombre, parece que el alma racional sea por generación y no por creación.

sex». Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

2. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine.—Sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

3. Praeterea, accidens traduci non potest nisi subiectum traducatur, eo quod accidens de subiecto in subiectum non transeat. Sed anima rationalis est subiectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

4. Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subiecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traducitur.—Sed contra, Rom. V dicitur: «Peccatum per unum hominem in mundum intravit, et per peccatum mors: et ita mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt». Glossa autem exponit: «In quo homine peccatore, vel in quo peccato». Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; et sic anima illius, quae peccati subiectum erat, traducitur in omnes.

5. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed omne agens agit per virtutem formae. Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, et anima rationali sit forma hominis; videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

---

[125] Cf. S. AGUSTÍN, *De peccat. merit. et remiss.* 1 c.10: ML 44,115; BAC IX 216.

6. Según el Filósofo [126], la causa eficiente coincide con su efecto en lo mismo según la especie. Pero el alma obtiene la especie mediante el alma racional. Luego parece que lo que el generante hace en el engendrado sea el alma racional.

7. Los hijos se parecen a los padres porque descienden de ellos. Pero los hijos se parecen a los padres no sólo en cuanto a las disposiciones corporales, sino también en cuanto a las disposiciones del alma. Luego, así como los cuerpos de los cuerpos, también las almas se traducen de las almas.

8. Moisés dice, Lev 17,19: *El alma de la carne está en la sangre.* Pero la sangre se traduce con la semilla, especialmente porque el esperma no es sino sangre reducida. Luego también el alma se traduce con el semen.

9. El embrión, antes de ser completado por el alma racional, tiene alguna operación del alma, porque crece, se alimenta y siente. Pero no cabe operación del alma sin que haya vida. Luego vive. Pero el principio de la vida del cuerpo es el alma. Luego tiene alma. Pero no puede decirse que le sobrevenga otra alma, porque entonces habría dos almas en un solo cuerpo. Luego la misma alma que antes se había prolongado hasta el semen es el alma racional.

10. Las almas que son diversas específicamente, constituyen almas específicamente diversas. Luego, si en el semen, antes del alma racional, había un alma que no lo era, había allí un animal específicamente diverso del hombre, y, en consecuencia, no podía hacerse, a partir de él, un hombre, porque las diversas especies de animales no pasan de una a otra.

11. Pero dirás que tales operaciones del alma no se dan en el embrión mediante el alma sino por algún poder del alma que se llame poder formativo.—Pero, en contra, el poder se enraíza en la sustancia; por eso se lo coloca en el medio entre la sustancia y la operación, como

6. Praeterea, secundum Philosophum in II Phys., causa efficiens in suo effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

7. Praeterea, filii similantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animae. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animae ab animabus traducuntur.

8. Praeterea, Moyses dicit, Levit. XVII: «Anima carnis in sanguine est». Sed sanguis cum semine traducitur: praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

9. Praeterea, embrio, antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae; quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animae non est sine vita. Ergo vivit. Vitae vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duae animae. Ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata, est anima rationalis.

10. Praeterea, diversae animae secundum speciem, constituunt diversas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quae non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine; et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversae species animalis non transeunt in invicem.

11. Sed dices, quod huiusmodi operationes animae non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animae, quae dicitur virtus formativa.—Sed contra,

[126] Cf. Aristóteles, *Phys.* 2 c.7 (BK 198a24-27).

se lee en Dionisio[127]. Luego si allí está el poder del alma, allí estará la sustancia del alma.

12. El Filósofo dice en XVI *De animalibus*[128] que el embrión vive antes que el animal y el animal antes que el hombre. Pero todo animal tiene alma. Luego allí hay algún alma antes que esté el alma racional por la que el hombre es hombre.

13. Según el Filósofo[129], el alma es *el acto del cuerpo viviente en cuanto tal.* Pero si el embrión vive y ejerce la operación de la vida gracias a este poder formativo, este mismo poder será un acto en tanto que es viviente. Luego será el alma.

14. Como se dice en I *De anima*[130], todos los vivientes tienen vida gracias al alma vegetal. Pero es evidente que el embrión vive antes de la infusión del alma racional, ya que se hallan en él operaciones vitales. Luego en él hay alma vegetativa antes de que haya alma racional.

15. En el II *De anima*[131] el Filósofo hace una crítica diciendo que el crecer no es un acto del fuego, como agente principal, sino más bien del alma vegetativa. Pero el embrión crece antes de la llegada del alma racional. Luego tiene alma vegetativa.

16. Si no hay allí, antes de la llegada del alma racional, *un alma vegetativa*, sino un poder formativo, cuando llegue el alma, aquel poder formativo no ejercerá su operación. La operación que ese poder realizaba en el embrión, se realiza después de modo suficiente por el alma. Luego estará allí de sobra, lo que no parece aceptable porque nada hay superfluo en la naturaleza.

17. Pero dirás que ese poder se destruye al llegar el alma racional.—Pero, en contra, las disposiciones no se destruyen, al venir la forma, sino

virtus supra substantiam radicatur; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a Dionysio. Si ergo est ibi virtus animae, erit ibi animae substantia.

12. Praeterea, Philosophus dicit in XVI De animalibus, quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

13. Praeterea, secundum Philosophum, anima est «actus viventis corporis in quantum huiusmodi». Sed si embrio vivit, et operationem vitae exercet per huiusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus eius in quantum est vivens. Ergo erit anima.

14. Praeterea, ut dicitur in I De anima, vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animae rationalis, cum in eo operationes vitae inveniantur. Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

15. Praeterea, in II De anima, improbat Philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animae vegetabilis. Sed embrio ante adventum animae rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

16. Praeterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animae rationalis, sed virtus formativa; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otiosa; quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

17. Sed dices, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali.—Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente forma, sed manent, et quodammodo tenent

---

[127] *De caelesti hierarchia* 11: MG 3,284D.
[128] ARISTÓTELES, *De gener. animal.* 2 c.3 (BK 736a35ss).
[129] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412a27).
[130] ARISTÓTELES, *De anima* 1 c.5 (BK 411b27ss).
[131] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 416a10-15).

que se mantienen y, en cierta manera, sujetan la forma en la materia. Pero ese poder es una cierta disposición para el alma. Luego, una vez que llega el alma, ese poder no se destruye.

18. Gracias a la acción de ese poder llega a introducirse el alma. Si, pues, al llegar el alma se destruye ese poder, parece que algo actúa para destruirse; lo que es imposible.

19. El hombre es hombre gracias al alma racional. Si, en consecuencia, el alma no llega a la existencia gracias la generación, tampoco será verdadero decir que el hombre se engendra, lo que es patentemente falso.

20. El cuerpo del hombre resulta existente por la acción del generante. Luego, si el alma no pasa a existir por el generante, habrá en el hombre una doble existencia: una del cuerpo, hecha por el generante, y otra, la del alma, que no está hecha por el generante. Así, de alma y cuerpo no resulta algo uno en sentido absoluto, pues difieren en la existencia.

21. Es imposible que la acción de un agente se termine en la materia y la de otro en la forma; de otro modo, de la materia y de la forma no resultaría algo uno en sentido absoluto, porque un hecho resulta en virtud de una acción. Ahora bien, la acción de la naturaleza generante termina en el cuerpo. Luego también en el alma, que es su forma.

22. Según el Filósofo en el libro XVI *De animalibus*[132], los principios cuyas acciones no están exentas del cuerpo, se producen en el cuerpo. Pero la acción del alma racional no se da sin el cuerpo, pues entender, sobre todo, sería sin cuerpo; lo que es falso evidentemente, pues no hay entender sin fantasma, como se dice en los libros I y III *De anima*[133]; pero el fantasma no se da sin cuerpo. Luego el alma racional se transmite con el cuerpo.

formam in materia. Sed illa virtus erat quaedam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

18. Praeterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animae. Si ergo anima adveniente illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

19. Praeterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

20. Praeterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animae, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

21. Praeterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturae generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quae est forma eius.

22. Praeterea, secundum Philosophum in libro XVI De animalibus, principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animae rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III De anima; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

---

[132] ARISTÓTELES, *De gener. animal.* 2 c.3 (BK 736b22).

[133] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 1 c.1 (BK 403a8-10) y 3 c.8 (BK 432a3-14).

23. Se respondería que el alma racional necesita del fantasma al entender, en lo que respecta a la adquisición de especies inteligibles, pero no una vez que ya las adquirió.—Pero en contra: el hombre tras haber adquirido la ciencia está impedido para actuar intelectualmente si está herido el órgano de la fantasía. Pero esto no sería así si el entendimiento no tuviese necesidad de los fantasmas tras la adquisición de la ciencia. Luego necesita de ellos no sólo para adquirir la ciencia, sino para usar de la ciencia adquirida.

24. Pero dirás que el impedimento de la operación intelectual, por lesión del órgano de la fantasía, no procede de que el entendimiento necesite de fantasmas al usar la ciencia adquirida, sino de que la imaginación y el entendimiento están en la única esencia del alma, por lo que, accidentalmente, al estar impedida la imaginación, queda también impedido el entendimiento.—Pero en contra está que la conjunción de las potencias en la única esencia del alma es causa de que, cuando una de las potencias se esfuerza en su acto, el de otra se debilita; como cuando alguien mira atentamente, oye con menos atención. Y ésta es también la causa por la que, al cesar una potencia en su acto, otra se fortalece en el suyo, por lo que los ciegos, en la mayoría de los casos, oyen con más agudeza. Luego no es por semejante conjunción por lo que ocurriría que, por el impedimento de la potencia imaginativa, se impidiese la acción del entendimiento, que se fortalecería más.

25. Quien da el último complemento a una operación es quien más coopera con el agente. Pero si todas las almas humanas son creadas por Dios, y por él también son infundidas en los cuerpos, él da el último complemento a una generación que procede de un adulterio. Luego él [Dios] coopera con los adúlteros; lo que parece absurdo.

23. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas iam acquisivit.—Sed contra, homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus laeso organo phantasiae. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiae, phantasmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed in utendo scientia acquisita.

24. Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex laesione organi phantasiae provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatibus in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animae: unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus.—Sed contra est quod coniunctio potentiarum in una essentia animae est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde caeci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter huiusmodi coniunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiae imaginativae impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

25. Praeterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animae humanae creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quae est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

26. Según el Filósofo[134], todo lo que es perfecto puede hacer algo semejante a sí mismo. Luego cuanto más perfecto sea algo, tanto más, puede hacer algo semejante a sí mismo. Pero las almas racionales son más perfectas que las formas materiales de los elementos, que producen formas semejantes a ellas. Luego con la fuerza del alma racional podrá ser producida el alma racional por la vía de la generación.

27. El alma racional está emplazada entre Dios y las cosas corporales. Por eso se dice en el *De causis*[135] que está creada en el límite de la eternidad y del tiempo. Pero en Dios hay generación e igualmente en las cosas corporales. Luego también el alma, que está en medio, se produce por generación.

28. El Filósofo en XVI *De animalibus*[136] dice que el hálito que surge con el esperma es un poder del principio del alma y es cosa divina y eso se dice del entendimiento, y así parece que el entendimiento se propaga con el semen.

29. En el mismo libro[137] dice el Filósofo que, en la generación, la hembra da el cuerpo y el alma procede del macho. Parece, por tanto, que el alma existe por propagación del semen y no por creación.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Is 57,16: *Yo hice todo hálito*. Con «hálito» se entiende «alma». Luego parece que el alma sea creada por Dios.

2. Además, en Sal 32,15 se dice: *El que modeló cada uno de sus corazones*. Luego un alma no se propaga a partir de otra, sino que todas son creadas separadamente por Dios.

26. Praeterea, secundum Philosophum, perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere. Sed animae rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quae sibi similes formas producunt. Ergo virtute animae rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

27. Praeterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro de causis dicitur, quod est creata in horizonte aeternitatis et temporis. Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.

28. Praeterea, Philosophus in XVI De animalibus dicit, quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii animae et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

29. Praeterea, in eodem lib., Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex mare; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Isai. LVII: «Omnem flatum ego feci». Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

2. Praeterea, in Psal. XXXII dicitur: «Qui finxit singillatim corda eorum». Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

---

[134] ARISTÓTELES, *Meteorol.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De anima* 2 c.4 (BK 415a25-30).
[135] Propositio 2.
[136] *De generat. animal.* 2 c.3 (BK 737a33).
[137] Ibid. c.4 (BK 738b20ss).

RESPUESTA. Hay que decir que, respecto a otra cuestión, desde antiguo se han dicho distintas cosas por diversos autores.

A) Pues algunos decían que el alma del hijo se propagaba del alma del progenitor, como el cuerpo del cuerpo.

B) Pero otros decían que todas las almas eran creadas una por una. Afirmaban, sin embargo, que, desde el principio, todas habían sido creadas, fuera de los cuerpos, simultáneamente y que luego se unían a los cuerpos engendrados, ya fuera por un movimiento propio de la voluntad, según algunos, ya fuera por Dios, que [así] lo ordenó y lo hizo, según otros.

C) Pero otros decían que las almas, al mismo tiempo que son creadas, son infundidas en los cuerpos.

D) Estas opiniones, aunque en algún tiempo fueron mantenidas y se dudase cuál de ellas fuera más verdadera —como es evidente en Agustín[138] y en los libros que escribió *De origine animae*—, sin embargo, más tarde, las dos primeras fueron condenadas y aprobada la tercera. Por eso en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[139] se dice: *Creemos que las almas de los hombres no fueron creadas desde el principio junto con las demás naturalezas intelectuales ni que fueran creadas al mismo tiempo, como se lo figuró Orígenes; ni que, como lo afirman los luciferianos, Cirilo y algunos latinos atrevidos, se diseminan junto con los cuerpos gracias al coito. Decimos, al contrario, que sólo el cuerpo se disemina mediante la cópula conyugal y que, formado ya el cuerpo, el alma es creada e infundida.*

Pero a quien examine con diligencia [la cuestión] le parece razonable que fuera condenada esa opinión que afirmaba que el alma racional se propagaba por el semen, que es lo que ahora se discute. Y esto puede verse ahora con tres razones: *la primera* es que el alma racional difiere de las restantes formas en que a las demás formas no les compete la existen-

RESPONDEO. Dicendum quod, circa hanc quaestionem, antiquitus diversa dicebantur a diversis.

Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore.

Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et post modum corporibus seminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente, secundum alios.

Alii vero dicebant, animas simul cum creantur, corporibus infundi.

Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino, et in libris quos scribit De origine animae; tamen primae duae postmodum iudicio ecclesiae sunt damnatae, et tertia approbata; unde dicitur in lib. De ecclesiasticis dogmatibus: «Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, ac formato iam corpore, animam creari et infundi».

Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quae ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quaestio. Et hoc tribus rationibus potest videri ad praesens: prima est, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant,

---

[138] *Super Genesim ad litteram* 10 c.21 y 22: ML 34,425; BAC XV 1096ss.

[139] GENADIO DE MARSELLA, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.14: ML 42,1216.

cia en la que ellas subsisten, sino aquella en la que subsisten las cosas formadas; pero el alma racional tiene la existencia de tal manera como subsistiendo en ella; y esto lo pone en claro el diverso modo de actuar. Puesto que no puede actuar sino lo que existe, cada cosa está en el mismo grado de obrar y actuar que de existir. De lo que se sigue que, dado que en la operación de otras formas es necesaria la comunicación con cuerpo, pero no en la operación del alma racional, que es entender y querer, resulta necesario atribuir la existencia al alma racional como una cosa subsistente, pero no a las otras formas. Y por esto también ocurre que, entre las formas, únicamente el alma racional se separa del cuerpo.

Luego es evidente, a partir de lo anterior, que el alma racional pasa a existir no como otras formas, a las que no conviene propiamente ser hechas, sino de las que se dice que son hechas [a partir] de algo hecho. Pero la cosa que se hace, se hace en sentido propio y por sí misma. Lo que se hace, se hace de la materia o de la nada. Pero lo que se hace de la materia, es necesario que se haga de una materia sujeta a contrariedad, porque las generaciones se hacen a partir de contrarios, conforme al Filósofo [140]. De donde [se sigue] que, como el alma no es nada de materia o, al menos, no tiene materia sujeta a contrariedad, no puede hacerse a partir de algo. Luego queda que pase a existir por creación, como si estuviera hecha de nada. Pero decir que se hace por generación del cuerpo, es decir que no es subsistente y que, por consiguiente, se corrompe con el cuerpo.

La segunda razón es que es imposible que la acción de una fuerza corporal pueda ser elevada hasta poder causar una fuerza plenamente espiritual e incorpórea. Pues nada puede actuar más allá de su especie. Incluso es preciso que el agente sea más excelente que el paciente, según Agustín [141]. La generación del hombre se hace mediante la virtud genera-

sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animae, quae est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animae esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur.

Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum: unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi.

Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeae virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse praestantius patiente, secundum Augustinum. Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quae organum habet corporale;

[140] ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 1 c.18 (BK 724a27 y b3)
[141] *Super Genesim ad litteram* 12 c.16: ML 34,466; BAC XV 1216.

tiva, que tiene un órgano corporal. También la fuerza que hay en el semen no actúa si no es a través del calor, como se dice en XVI *De animalibus*[142]. De lo que se sigue que, siendo el alma racional una forma totalmente espiritual, que no depende del cuerpo ni se comunica con él en la operación, no puede en modo alguno propagarse por generación corpórea ni ser elevada a la existencia por una fuerza que hubiera en el semen.

La tercera razón es que toda forma que pasa a la existencia mediante generación o mediante poder de la naturaleza, se educe de la potencia de la materia, como se prueba en el VII *Metaph.*[143]. Pero el alma racional no puede ser educida de la potencia de la materia. Pues las formas cuyas operaciones no se producen con cuerpo no pueden ser educidas de la materia corporal. De donde resulta que el alma racional no se propaga por la fuerza del generante, y ésta es la razón de Aristóteles, en el lugar antes citado[144].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, por tanto, hay que decir que el argumento de autoridad que se aduce, se toma, por sinécdoque, la parte por el todo, esto es, el alma por todo el hombre, y esto porque el alma es la parte más principal del hombre, y parece que cada todo es aquello que, en él, es lo más principal. Por lo que parece que la totalidad del hombre es el alma o el entendimiento conforme a lo que se dice en IX *Ethic.*[145].

2. A lo segundo hay que decir que todo el hombre sale de la carne del progenitor porque la fuerza del semen que sale de la carne del progenitor contribuye a la unión del cuerpo y del alma, ya que dispone la materia con la última disposición que hace necesaria a la forma. Gracias a esta unión, el hombre tiene el que sea hombre, pero no de tal manera que cada parte del hombre esté causada por virtud del semen.

virtus etiam quae est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in XVI De animalibus; unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine.

Tertia ratio est, quia omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae, ut probatur in VII Metaph. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et haec est ratio Aristotelis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in IX Ethic.

2. Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

---

[142] ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 2 c.3 (BK 736b35).
[143] ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.7 (BK 1032a19-22).
[144] Cf. nota 142
[145] ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.8 (BK 1168b31-35).

3. A lo tercero hay que decir que al pecado original se le llama pecado de toda la naturaleza, como al pecado actual se le llama pecado personal. De donde se sigue que esta relación del pecado actual a una persona singular es la misma que la relación del pecado original a toda la naturaleza humana transmitida por el primer padre, en el que tuvo lugar el comienzo del pecado y por cuya voluntad se estima al pecado original como voluntario en todos. Así pues, el pecado original está en el alma en cuanto pertenece a la naturaleza humana. Pero la naturaleza humana pasa del padre al hijo mediante el paso de la carne, a la que luego se infunde el alma y por eso, porque con la carne se transmite una naturaleza, incurre en la mancha. Pues si no se uniere a él [al hijo] para constituir la naturaleza, como el ángel se une a un cuerpo asumido, no recibiría la mancha.

4. A lo cuarto hay que decir que, como en la naturaleza de Adán estaba originariamente la naturaleza de todos nosotros, así también el pecado original, que está en nosotros, estaba originariamente en aquel pecado original. Pues, como se ha dicho, al pecado original lo recibe la naturaleza propiamente *[per se],* pero el alma, por consecuencia *[ex consequenti].*

5. A lo quinto hay que decir que el hombre que engendra, engendra algo semejante a sí en especie gracias a su forma, es decir, del alma racional: no que el alma misma sea principio inmediato agente en la generación humana, sino que la fuerza generadora y lo que actúa en el semen no dispondrían la materia para que llegara a ser cuerpo perfectible por el alma racional, si no obrasen como ciertos instrumentos del alma racional. Y, con todo, tal acción no puede alcanzar a producir el alma racional, por las razones ya dichas.

6. A lo sexto hay que decir que el progenitor engendra algo semejante en especie a sí mismo, en cuanto que lo engendrado por la acción del progenitor es producido a fin de que participe de la especie de éste.

3. Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

4. Ad quartum dicendum, quod, sicut in natura Adae erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

5. Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis.

6. Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod

Esto se consigue al alcanzar lo engendrado una forma semejante al progenitor. Luego si esa forma no es subsistente, sino que su existencia consiste sólo en que se una a aquello de quien es forma, será preciso que el progenitor sea causa de la forma misma, como acontece en todas las formas materiales. Pero si la forma es tal que tenga subsistencia y no dependa su existencia totalmente de la unión con la materia, como ocurre en el alma racional, entonces basta que el progenitor sea causa de la unión de tal forma con la materia, porque dispone la materia para la forma y no es preciso que sea causa de la forma misma.

7. A lo séptimo hay que decir que a la disposición misma del cuerpo sigue la disposición del alma racional, ya porque el alma racional recibe del cuerpo, ya porque, conforme a la diversidad de la materia, se diversifican también las formas, y éste es el motivo de que los hijos se parezcan a los padres incluso en lo que corresponde al alma, no porque un alma se traduzca de otra.

8. A lo octavo hay que decir que el alma es propiamente el acto del cuerpo viviente, pero el vivir se realiza a través de lo caliente y de lo húmedo, que se conservan en el animal mediante la sangre. Por eso se dice que el alma está en la sangre, a fin de significar la disposición propia del cuerpo en cuanto que la materia está perfeccionada por el alma.

9. A lo noveno hay que decir que en cuanto a la vida del embrión ha habido distintas opiniones diversas.

A) Pues algunos asimilaron, en la generación humana, el progreso del alma racional al progreso del cuerpo humano, diciendo que, como el cuerpo humano se halla virtualmente en el semen, pero sin tener en acto la perfección del cuerpo humano, que consiste en la distinción de los órganos, sino llegando poco a poco a esa perfección, gracias al poder del semen, así también en el principio de la generación está el alma, poseyendo de algún modo, virtualmente, toda la perfección que luego

quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae.

7. Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

8. Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam.

9. Ad nonum dicendum, quod circa embrionis vitam sunt aliqui diversimode opinati.

Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae rationalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem

aparece en el hombre completo, pero no teniéndola en acto, puesto que no aparecen las acciones del alma, sino que la adquiere paulatinamente a lo largo del tiempo. De esta suerte, las que aparecen en primer lugar en ella son las acciones del alma vegetativa, y luego las del alma sensitiva y finalmente las del alma racional. Y a esta opinión alude Gregorio de Nisa en el libro *De homine* que él compuso [146].

Pero no se puede mantener esta opinión porque, o bien dice que la misma alma específicamente existe desde el principio en el semen, sin tener todavía operaciones perfectas por defecto de los órganos, o bien dice que en el semen hay, desde el principio, alguna fuerza o forma, que no tiene todavía la especie del alma, como tampoco el semen tiene la especie del cuerpo humano, sino que, poco a poco, es conducido por la acción de la naturaleza a que sea ella el alma, primero la vegetativa, luego la sensitiva y después la racional.

Pero *la primera parte de esta división se refuta: primero,* por la autoridad del Filósofo. Pues se dice en II *De anima* [147] que la potencia de la vida que está en el cuerpo físico orgánico, cuyo acto es el alma, no expulsa al alma, como al semen y los frutos, por lo que da a entender que el semen está en potencia del alma porque carece de alma. *Segundo,* que, dado que el semen no haya sido asimilado todavía en la última asimilación por los miembros (pues así su disolución sería una corrupción), sino que es algo que ha sobrado de la última digestión, como se dice en XV *De animalibus* [148], no existió como algo perfeccionado por el alma en el cuerpo del progenitor, por lo que no puede ser que al principio de su desprendimiento estuviera en él el alma. *Tercero,* que, admitiendo que el alma se desprendiese junto con él, no puede, sin embargo, decirse esto

perfectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animae vegetabilis, et postmodum animae sensibilis, et tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in lib. quem fecit De homine.

Sed haec opinio non potest stare, quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quae nondum habet speciem animae; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturae ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et deinde rationalis.

Prima autem pars huius divisionis destruitur: primo quidem per auctoritatem philosophi. Dicitur enim in II De anima, quod potentia vitae quae est in corpore physico organico, cuius actus est anima, non est abiiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membris assimilatum (sic enim eius resolutio esset corruptio quaedam) sed sit superfluitas ultimae digestionis, ut dicitur in XV De animalibus, nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima,

---

[146] Se trata de la obra *De creatione hominis,* que fue traducida por Dionisio el Exiguo. Cf. c.30: ML 67,398.

[147] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412b25).

[148] ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 1 c.18 (BK 725a11-13).

del alma racional, que, al no ser el acto de alguna parte del cuerpo, no puede desprenderse una vez que el cuerpo se haya desprendido.

También es patente que *la segunda parte de la citada división* es falsa. Puesto que la forma sustancial no pasa al acto de modo continuo o sucesivo, sino instantáneamente (de otro modo debería haber movimiento en el género de la subsistencia, como lo hay en el de la cualidad), no puede que aquella fuerza que, desde el principio, está en el semen avance sucesivamente a los diversos grados de alma. Pues la forma de fuego en el aire no se introduce de tal modo que avance continuadamente desde lo imperfecto a lo perfecto, porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y de menos, sino que la materia únicamente varía en virtud de una alteración precedente, de suerte que esté más o menos dispuesta para la forma. Pero la forma no comienza a estar en la materia hasta el último instante de la alteración.

B) *Pero otros dicen* que, en el semen, está en primer lugar el alma vegetativa y más tarde, permaneciendo ella, se introduce el alma sensitiva, gracias a la fuerza del progenitor, y por último se introduce el alma racional por creación, y de esta manera afirman que en el hombre hay tres almas esencialmente diferentes.

Pero *en contra* está lo que se dice[149]: *Tampoco decimos que haya dos almas en un solo hombre, como escriben Jacobo y otros de los sirios, una animal por la que se anima el cuerpo, y está mezclada con la sangre, y otra espiritual que sirve a la razón.* Y, además, es imposible que haya varias formas sustanciales de una y la misma cosa, pues, como la forma sustancial confiere el ser no sólo en algún aspecto, sino absolutamente y constituye a este algo en el género de sustancia, si la primera forma hace esto, la que llega después, al hallar al sujeto ya constituido en el ser sustancial, sobrevendrá accidentalmente; y de aquí se seguiría que el alma sensitiva

non tamen potest hoc dici De anima rationali; quae cum non sit actus alicuius partis corporis, non potest deciso corpore decidi.

Secundam etiam partem divisionis praedictae patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in istanti (alias oporteret esse motum in genere substantiae, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quae est a principio in semine, successive proficiat ad diversos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et post modum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes.

Sed contra hoc est quod dicitur: «neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Iacobus et alii syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret». Et iterum impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic seque-

[149] Ps.-Agustín (Genadio), *De ecclesiasticis dogmatibus* c.15: ML 42,1216.

y la racional en el hombre se unen al cuerpo accidentalmente. Y tampoco puede decirse que el alma vegetativa, que en la planta es forma sustancial, no sea forma sustancial en el hombre, sino disposición para la forma, pues lo que es del género de sustancia no puede ser accidente de nada, como se dice en I *Phys.* [150].

C) Por lo que *otros* dicen que el alma vegetativa está en potencia hacia el alma sensitiva y que la sensitiva es su acto. De donde se sigue que el alma vegetativa, que está primero en el semen, es conducida por la acción de la naturaleza a la perfección del alma sensitiva y, después, el alma racional es acto y perfección del alma sensitiva. Por eso el alma sensitiva es elevada a su perfección, esto es, al alma racional, no por acción del progenitor, sino por acto del creador; de acuerdo con eso, dicen que la misma alma racional en el hombre es, en parte, algo interno, esto es, en cuanto a la naturaleza intelectual, y, en parte, algo externo, en cuanto a la naturaleza vegetativa y sensitiva.

Pero *esto no puede mantenerse en modo alguno,* porque, o bien se entiende esto de tal manera que la naturaleza intelectual sea otra que el alma vegetativa y sensitiva —y de este modo coincide con la segunda opinión—, o bien se entiende que de esas tres naturalezas se constituye la sustancia del alma, en la que la naturaleza intelectual será como lo formal y la naturaleza sensitiva y vegetativa será como lo material. De donde se sigue que, como la naturaleza sensitiva y la vegetativa son corruptibles, en tanto que educidas de la materia, la sustancia del alma humana no puede ser perpetua. *Se sigue* también el mismo inconveniente que se ha puesto de relieve contra la primera, a saber, que la forma sustancial pase al acto sucesivamente.

D) Pero *otros dicen* que el embrión no tiene alma mientras no esté acabado con el alma racional y las operaciones vitales que se manifiestan

retur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiae nullius accidens esse potest, ut dicitur in I Physicorum.

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus eius; unde anima vegetabilis quae primo est in semine, per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis; et ulterius anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis; unDe anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem.

Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substantia animae in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductae, substantia animae humanae non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconveniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitae quae in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest

[150] ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.3 (BK 186b4).

en él proceden del alma de la madre. Pero esto no puede ser, pues los vivientes difieren de los no vivientes en que los vivientes se mueven a sí mismos según las operaciones vitales, lo que no puede decirse de los no vivientes. De aquí que no pueda ser que alimentarse y crecer, que son operaciones propias del viviente, se den en el embrión gracias a un principio extrínseco, el alma de la madre. Y, además, la virtud nutritiva de la madre asimilaría el alimento para el cuerpo de la madre y no para el cuerpo del embrión, siendo así que la fuerza nutritiva sirve al individuo, como la generativa a la especie. Y, a su vez, el sentir no podría darse en el embrión partiendo del alma de la madre.

E) Y, por eso, *dicen otros* que en el embrión, ante la infusión del alma racional, no hay alma, sino una fuerza formativa que ejerce en el embrión tales operaciones vitales. Pero tampoco es esto posible porque, dado que en el embrión, antes de su último perfeccionamiento, aparecen diversas operaciones vitales, éstas no pueden proceder de una sola fuerza, por lo que es preciso que haya allí un alma dotada de diversos poderes.

F) Y, por eso, hay que decir algo distinto, a saber, que en el semen, al comienzo de su desprendimiento, no hay alma, sino poder del alma que se funda en el espíritu que se contiene en el semen, que por su naturaleza es espumoso y, en consecuencia, contenedor de un espíritu corporal. Pero este poder actúa disponiendo la materia y dando forma para la recepción del alma. Y hay que tener en cuenta que esto tiene lugar de una manera en la generación del hombre y del animal —de otra en la del aire o el agua—. Pues la generación del aire es simple, ya que en toda la generación del aire no aparecen más que dos formas sustanciales, una que se repele y otra que se introduce; todo esto se hace simultáneamente y en un instante. Por eso en la generación del animal aparecen diversas formas sustanciales, puesto que en primer lugar aparece el esperma, luego la sangre y así continúa después hasta que esté la forma de hombre o de animal.

esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent se ipsa secundum operationes vitae, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quae sunt propriae operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embrionis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes.

Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus animae; quae fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abiicitur et alia quae inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formae aeris semper manet ibi forma aquae; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversae formae substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis.

Así resulta que tal clase de generación no es una generación simple, sino que contiene dentro de sí muchas generaciones y corrupciones. Pues, como se ha puesto de relieve, no es posible que una y la misma forma sustancial pase al acto gradualmente.

Así pues, gracias a la fuerza formativa, que desde el principio está en el semen, tras ser abandonada la forma de esperma, se introduce otra forma; abandonada la cual, una vez más, otra se introduce. De esta manera se introduce en primer lugar el alma vegetativa: luego, habiéndola abandonado, se introduce el alma sensitiva y vegetativa simultáneamente, de modo que, cuando haya sido abandonada, se introduce, no por la fuerza antes referida, sino por el creador, el alma, que es, al mismo tiempo, racional, sensitiva y vegetativa. Y así hay que decir que, conforme a esta opinión, el embrión, antes de tener alma racional, vive y tiene alma y, una vez que esta alma es abandonada, se introduce el alma racional. Y, así, no se sigue que haya dos almas en el mismo cuerpo, ni que el alma racional se traspase con el semen.

10. A lo décimo hay que decir que el embrión, antes de tener alma racional, no es un ser acabado, sino en camino de ello, por lo que no está en un género o especie, sino por reducción, como lo incompleto se reduce al género o especie de lo completo.

11. A lo undécimo hay que decir que, a pesar de que no esté desde el principio el alma en el semen, allí está, sin embargo, un poder del alma, como se ha dicho, poder que se funda en el espíritu que se contiene en el esperma y que se llama poder del alma porque procede del alma del progenitor.

12. A lo duodécimo hay que decir que el embrión, como se ha dicho, vive y tiene alma antes del alma racional, por lo que aceptamos este argumento.

13-15. E igualmente a lo decimotercero, decimocuarto y decimoquinto.

Et sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam, quae a principio est in semine, abiecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abiecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde ea abiecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a creante, anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum semine.

10. Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

11. Ad undecimum dicendum, quod in semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animae, ut dictum est, quae quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animae quia est ab anima generantis.

12. Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

13-15. Et similiter ad decimumtertium, decimumquartum et decimumquintum.

16. A lo decimosexto hay que decir que el poder formativo que hay al principio en el semen permanece incluso cuando adviene el alma racional, como también permanecen los espíritus en los que se convierte casi toda la sustancia del esperma. Y el poder, que fue antes formativo del cuerpo, se convierte en regidor del cuerpo. Como también el calor, que fue disposición para la forma de fuego, permanece la forma de fuego como instrumento de la forma en la acción.

17-18. Y con ello aparece con claridad la solución a lo decimoséptimo y decimoctavo.

19. A lo decimonoveno hay que decir que, a pesar de que el alma racional no procede del progenitor, la unión del cuerpo con ella es gracias, en cierto modo, al progenitor. Y, por eso, se dice que el hombre es engendrado.

20. A lo vigésimo hay que decir que en el hombre no hay doble existencia porque no ha de entenderse que el cuerpo exista por el progenitor y el alma por el creador, como si al cuerpo le fuese proporcionada por el progenitor una existencia separada y separadamente al alma por el creador, sino porque el creador da la existencia al alma en el cuerpo y el progenitor dispone el cuerpo para que participe de esa existencia mediante el alma que le está unida.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que dos agentes totalmente dispares no pueden comportarse de modo que la acción de uno se ordene a la materia y la del otro a la forma; esto, sin embargo, ocurre en dos agentes de tal manera ordenados que uno es instrumento del otro. Pues la acción del agente principal se extiende, a veces, hasta algo adonde no puede extenderse la acción del instrumento. Pero la naturaleza es como un instrumento del poder divino, como antes [151] se ha mostrado. Por lo que no hay inconveniente en que, si el poder divino por sí solo produzca el alma racional, mientras por acción de la naturaleza se extiende a disponer el cuerpo.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formativa quae in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quae prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formae in agendo.

17-18. Et per hoc patet solutio ad decimumseptimum et decimumoctavum.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod, licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

20. Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatum a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinae virtutis, ut supra ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.

[151] Cf. en el art. 7 y en el art. 8 ad 14.

22. A lo vigésimo segundo hay que decir que el entendimiento que existe en un cuerpo no necesita para entender de algo corporal que, junto con el entendimiento, sea principio de la operación intelectual, como ocurre en la vista, pues el principio de la visión no es sólo la vista, sino el ojo, que consta de vista y pupila. Pero necesita del cuerpo como de un objeto, como la vista necesita de la pared en que se halla el color, pues los fantasmas se comparan al entendimiento como los colores a la vista, según se dice en III *De anima*[152]. Y de ahí viene que el entendimiento queda impedido para entender, si queda herido el órgano de la fantasía. Porque mientras está en el cuerpo necesita los fantasmas, no sólo por recibir todo de los fantasmas, al adquirir la ciencia, sino también comparando las especies inteligibles con los fantasmas, al hacer uso de la ciencia adquirida. Y, por eso, los ejemplos son necesarios en las ciencias.

23-24. Y así resulta clara la respuesta a lo vigésimo tercero y vigésimo cuarto.

25. A lo vigésimo quinto hay que decir que ése es el argumento de Apolinar[153], como lo dice Gregorio de Nisa[154] en el libro *De anima,* cap. 6. Pero se engañaba en no distinguir la operación de la naturaleza, que es la generación de la prole —a la que Dios completa—, de la operación voluntaria de adulterio en la que consiste el pecado.

26. A lo vigésimo sexto hay que decir que el alma, al ser más perfecta que las formas materiales, podría producir un [alma] semejante a sí misma, si el alma pudiera ser producida de otra manera que por creación; lo que no puede ser. Y esto procede de su perfección, como puede verse con claridad a partir de lo ya dicho.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III De anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatibus non solum quasi accipiens a phantasmatibus dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatibus dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

23-24. Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium et vicesimumquartum.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit. Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturae, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex eius perfectione, ut ex praedictis potest patere.

---

[152] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 430a16).

[153] Se refiere a Apolinar de Laodicea († c.385-392). Conocido por su error cristológico consistente en afirmar que el Verbo cumplía las funciones del alma racional en Cristo.

[154] Esta obra atribuida a S. Gregorio de Nisa es de Nemesio Efesino. La cita aquí referida corresponde a *De natura hominis* c.2 y 3: MG 40,535ss.

27. A lo vigésimo séptimo hay que decir que sólo en Dios puede una sola naturaleza existir en muchos supuestos y, por eso, es donde solamente puede haber generación sin la imperfección del cambio y de la división. De ahí que las criaturas más nobles, que son indivisibles y no se transmutan sustancialmente, como el alma racional y el ángel, no se engendran. Al contrario, las criaturas inferiores son divisibles y corruptibles.

28. A lo vigésimo octavo hay que decir que aquella fuerza que hay en el semen es llamada por el Filósofo entendimiento, como dice el Comentador[155], por una cierta semejanza, porque así como el entendimiento actúa sin órgano, así también aquella fuerza.

29. A lo vigésimo noveno hay que decir que esas palabras del Filósofo hay que entenderlas del alma sensitiva, no de la racional.

Artículo 10

¿El alma racional ha sido creada en el cuerpo o fuera del cuerpo?[156]

Parece que ha sido creada fuera del cuerpo por lo siguiente.

Argumentos. 1. El modo de pasar a la existencia de las cosas, que son lo mismo según la especie, es el mismo. Pero nuestras almas son de la misma especie que el alma de Adán. Ahora bien, el alma de Adán fue creada, junto con los ángeles, fuera del cuerpo, como lo dice Agustín[157]. Luego también las demás almas humanas se crean fuera del cuerpo.

2. El todo, al que le falta alguna parte que pertenece a su perfección, es imperfecto. Pero las almas racionales pertenecen a la perfección

27. Ad vicesimumseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles.

28. Ad vicesimumoctavum dicendum, quod virtus illa quae est in semine, a Philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator, propter quamdam similitudinem: quia sicut intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

29. Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum illud philosophi est intelligendum De anima sensibili, non de rationali.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum anima rationalis sit creata in corpore, vel extra corpus.

Et videtur quod sit creata extra corpus.

1. Eorum enim quae sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi in esse. Sed animae nostrae sunt eiusdem speciei cum anima Adae. Anima autem Adae fuit extra corpus cum angelis creata, ut Augustinus dicit. Ergo et aliae animae humanae extra corpus creantur.

2. Praeterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quae ad eius perfectionem pertinet. Sed animae rationales magis pertinent ad perfectionem universi

---

[155] Averroes, *Metaphys.* 7 comm.31.

[156] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.90 a.4; q.91 a.4 ad 3.5; q.118 a.3; *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2 c.83.84.

[157] *Super Genesim ad litteram* 7 c.25 y 27: ML 34,368s; BAC XV 938 y 940.

del universo más que las sustancias corporales, porque la sustancia intelectual es más noble que la sustancia corporal. Si pues las almas racionales no han sido creadas todas desde el principio, sino que son creadas diariamente, cuando se engendran los cuerpos, síguese que el universo es imperfecto porque le faltan sus más nobles partes. Lo que parece ser inconveniente. Luego las almas racionales han sido creadas, desde el principio, fuera de los cuerpos.

3. Que el universo se destruya cuando llegue a su última perfección, parece ser semejante a los espectáculos teatrales. Pero el mundo se acabará cuando cese la generación de los hombres, y la más completa perfección del universo tendrá lugar si las almas se crean cuando los cuerpos se engendran. Luego de acuerdo con esto, el gobierno divino que rige el mundo será parecido al juego; lo que parece ser absurdo.

4. Pero responderás que en nada estorba a la perfección del universo que falte algo numéricamente, si está completo en cuanto a todas sus especies.—Pero en contra: las especies de las cosas, por cuanto que lo que hay en ellas tiene una cierta perpetuidad, pertenecen a la perfección esencial del universo, toda vez que han sido objeto por sí mismas de lo intentado por el autor del universo. Pero los individuos, al no tener existencia perpetua, pertenecen a cierta perfección accidental del universo, ya que no han sido intentados por sí mismos, sino por la conservación de la especie. Pero las almas racionales, no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto a los individuos singulares, poseen la perpetuidad. Luego, si desde el principio faltaron todas las almas racionales, el universo fue imperfecto como si hubiesen faltado algunas especies del universo.

5. Macrobio, en el *Sobre el sueño de Escipión*[158], afirmó que hay dos puertas en el cielo: una la de los dioses y otra la de las almas, en Cáncer y en Capricornio, por la segunda de las cuales las almas descen

quam etiam substantiae corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animae rationales a principio non fuerunt omnes creatae, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum ex eo quod desunt sibi nobilissimae partes eius. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animae rationales sunt a principio extra corpora creatae.

3. Praeterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruatur, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animae simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quae mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

4. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni universi deesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes eius species sit completum.—Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentae ab universi auctore. Individua vero, quae non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animae autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animae rationales defuerunt; ita fuit universum imperfectum, ac si aliquae species universi defuissent.

5. Praeterea, Macrobius Super somnium Scipionis, duas portas in caelo posuit: unam deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et capricorno; per quarum alteram

[158] *Super somnium Scipionis* l.1 c.12.

dían al cuerpo. Pero esto no ocurriría, salvo que las almas fuesen creadas fuera del cuerpo. Luego las almas han sido creadas fuera de los cuerpos.

6. La causa eficiente precede en el tiempo a su efecto. Pero el alma es causa eficiente del cuerpo, como se dice en II *De anima*[159]. Luego existe antes del cuerpo y, por eso, no es creada en el cuerpo.

7. En el libro *De spiritu et anima*[160] se dice que el alma antes de que se una al cuerpo tiene irascibilidad y concupiscibilidad. Pero éstas no pueden darse en el alma antes de que ella exista. Luego el alma existe antes de unirse al cuerpo y, por eso, no se crea en el cuerpo.

8. La sustancia del alma racional no se mide por el tiempo, porque, como se dice en el libro *De causis*[161], está sobre el tiempo, ni tampoco se mide por la eternidad porque esto es propio de Dios sólo. También en el libro *De causis*[162] se dice que el alma está debajo de la eternidad. Luego se mide por el evo, como también los ángeles, y de esta manera es la misma medida la de la duración del ángel y del hombre. Luego, dado que los ángeles han sido creados desde el principio del mundo, parece que también las almas han sido creadas entonces y no en los cuerpos.

9. En el evo no hay antes y después, de otro modo no se diferenciaría del tiempo, como les parece a algunos. Pero si los ángeles hubiesen sido creados antes que las almas o un alma fuera creada antes que otra, habría en el evo un antes y un después, porque, como se ha mostrado, la medida del alma es el evo. Luego conviene que todas las almas sean creadas junto con los ángeles.

10. La unidad de lugar atestigua la unidad de naturaleza; de ahí que los lugares de cuerpos de diversa naturaleza sean diversos. Pero los ángeles y las almas convienen en la naturaleza, al ser sustancias espiritua-

animae ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animae extra corpus in caelo crearentur. Ergo animae extra corpora creatae sunt.

6. Praeterea, causa efficiens praecedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in II De anima. Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

7. Praeterea, in libro De spiritu et anima, dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed haec non possunt esse in anima antequam anima sit.

Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

8. Praeterea, substantia animae rationalis tempore non mensuratur: quia, ut dicitur in lib. De causis, est supra tempus; nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius Dei est. In lib. etiam De causis dicitur, quod anima est infra aeternitatem. Ergo mensuratur aevo, sicut et angeli: et ita eadem est mensura durationis angeli et animae. Cum ergo angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animae tunc sint creatae, et non in corporibus.

9. Praeterea, in aevo non est prius et posterius: alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in aevo prius et posterius, cum mensura animae sit aevum, ut ostensum est. Ergo oportet omnes animas simul creari cum angelis.

10. Praeterea, unitas loci attestatur unitati naturae: unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed angeli et animae conveniunt in natura, cum

---

[159] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 415b8ss).
[160] PS.-AGUSTÍN, *De spiritu et anima* c.13: ML 40,789; BAC XLI 114.
[161] Propositio 2.
[162] Ibid.

les e intelectuales. Luego las almas han sido creadas en el cielo empíreo, como los ángeles, y no en los cuerpos.

11. Cuanto más sutil sea alguna sustancia, tanto más alto es el lugar que se le debe; por eso, el lugar del fuego es más alto que el lugar del aire o del agua. Pero el alma es una sustancia mucho más simple que cualquier cuerpo. Luego parece que sea creada sobre todos los cuerpos y no en el cuerpo.

12. La última perfección de cada cosa consiste en que esté en su propio lugar, ya que nada hay fuera de su propio lugar sino por alguna violencia. Pero la última perfección del alma se encuentra en la vivienda celeste. Luego allí está el lugar adecuado a su naturaleza y, por eso, parece que fue creada allí.

13. En Gén 2,2 se dice: *Dios descansó el día séptimo de todo el trabajo que había realizado*. De lo que se da a entender que Dios cesó entonces de crear nuevas criaturas. Pero esto no sería así si ahora fueran creadas todos los días. Luego las almas no se crean en el cuerpo, sino que han sido creadas desde el principio fuera del cuerpo.

14. La obra de la creación precede a la de la propagación. Pero esto no ocurriría si las almas fuesen creadas al mismo tiempo que los cuerpos se multiplican. Luego las almas son creadas con anterioridad a los cuerpos.

15. Dios todo lo hace conforme a la justicia. Pero conforme a la justicia no hay diversidad ni desigualdad, salvo en aquellos casos en los que preexiste alguna desigualdad de mérito. Luego, como en el nacimiento de los hombres, respecto de las almas, se observa una gran desigualdad, ya sea porque algunas se unen a cuerpos aptos para las operaciones de alma, pero algunas a los que no lo son, ya sea porque algunos nacen de infieles, pero otros de fieles que se salvan por la recepción de los sacramentos, parece que precedió una desigualdad de méritos en las almas. Parece así que las almas existieran antes que los cuerpos.

sint substantiae spirituales et intellectuales. Ergo animae creatae sunt in caelo empyreo, sicut angeli, et non in corporibus.

11. Praeterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur; unde ignis locus altior est quam aeris vel aquae. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

12. Praeterea, cuiuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animae est in caelesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturae eius; et ita videtur quod ibi sit creata.

13. Praeterea, Genes. II dicitur: «Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat». Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animae crearentur. Ergo animae non creantur in corpore, sed creatae sunt a principio extra corpus.

14. Praeterea, opus creationis praecedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animae crearentur dum corpora propagantur. Ergo animae ante corpora sunt creatae.

15. Praeterea, Deus omnia secundum iustitiam operatur. Sed secundum iustitiam non dantur diversa et inaequalia nisi in illis in quibus aliqua inaequalitas meriti praeexistit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inaequalitas attendatur: tum ex hoc quod quaedam uniuntur corporibus ad operationes animae aptis, quaedam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur; videtur quod inaequalitas meriti in animabus praecesserit: et sic videtur quod animae fuerint ante corpora.

16. Parece que aquellas cosas que tienen un comienzo común dependen entre sí en cuanto a la existencia. Pero el alma, en su existencia, no depende del cuerpo, lo que resulta evidente porque permanece, habiéndose corrompido el cuerpo. Luego tampoco el alma comienza [a existir] con el cuerpo.

17. Aquellas cosas, de las que una impide a la otra, no se unen naturalmente. Pero el alma está impedida en su operación por el cuerpo. *Pues el cuerpo que se corrompe es una carga para el alma*, como se dice en Sab 9,15. Luego el alma no se une naturalmente al cuerpo y parece, por tanto, que no estuvo unida al cuerpo antes de unirse.

Pero EN SENTIDO CONTRARIO está: 1. Lo que se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[163], que *las almas no están creadas simultáneamente desde el comienzo entre las demás criaturas intelectuales.*

2. Además, Gregorio de Nisa dice[164] que *la afirmación de ambas opiniones no carece de censura: la de aquellos que inventan que las almas viven antes en cierto estado y orden propios y la de los que juzgan que fueron creadas después de los cuerpos.*

3. Además, Jerónimo dice en el *Symbolum fidei* que compuso[165]: *Condenamos el error de aquellos que dicen que las almas pecaron antes o que vivieron en los cielos antes de que fueran introducidas en los cuerpos.*

4. Además, el acto propio se hace en la materia propia. Pero el alma es el acto propio del cuerpo. Luego el alma es creada en el cuerpo.

RESPUESTA. Hay que decir que, como antes dijimos[166], existió la opinión de algunos para quienes todas las almas fueron creadas simultáneamente fuera del cuerpo. La falsedad de esta opinión puede mostrarse

16. Praeterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore, quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

17. Praeterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore: «Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam», ut dicitur Sapient. cap. IX. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur in libro De ecclesiast. dogmatibus, quod animae ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

2. Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

3. Praeterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit: «Eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in caelis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur».

4. Praeterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quorumdam opinio fuit, quod animae omnes simul creatae fuerunt extra corpus. Cuius quidem opinionis falsitas potest

---

[163] PS.-AGUSTÍN (GENADIO), *De ecclesiasticis dogmatibus*: ML 42,1216.
[164] *De creatione hominis* c.29: MG 64,396.
[165] Se trata de la obra del PS.-AGUSTÍN (PELAGIO), *Libellus fidei* n.20: ML 48,491.
[166] Cf. art. 9.

actualmente por cuatro razones. De las cuales, *la primera* es que las cosas han sido creadas por Dios en su perfección natural. Pues lo perfecto precede naturalmente a lo imperfecto, según el Filósofo[167]. Y Boecio[168] dice que la naturaleza da comienzo con los perfectos. Pero el alma no tiene la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, pues no es por sí misma la especie completa de alguna naturaleza, sino que es parte de la naturaleza humana; de otro modo sería necesario que del alma y del cuerpo no se hiciese una cosa sino por accidente. De donde se sigue que el alma humana no fue creada fuera del cuerpo.

Pero todos los que afirman que las almas fueron creadas antes de que se uniesen a los cuerpos, estimaron que eran naturalezas perfectas y que la perfección natural del alma no está en que el alma se una al cuerpo, sino que se una accidentalmente, como el hombre con el vestido; como decía Platón, que el hombre no se compone de alma y cuerpo, sino que es un alma que usa el cuerpo[169]. Y, por este motivo, todos los que afirman que las almas se crean fuera de los cuerpos, defendieron la transcorporación de las almas, de forma que un alma, desprendida de un cuerpo, se uniese a otro cuerpo, igual que un hombre, habiéndose quitado un vestido, se pone otro.

La segunda razón es de Avicena[170]. Puesto que el alma no está compuesta de materia y forma [pues se distingue de la materia y también del compuesto en el II *De anima*[171]], la distinción de las almas entre sí no podría ser sino por diferencia formal si se distinguieran sólo por sí mismas. Pero la diferencia formal induce diversidad específica. Ahora bien, la diversidad numérica en la misma especie procede de la diferencia material, que ciertamente no puede corresponder al alma atendiendo a la naturaleza de la que esté hecha, sino a la materia en la que es hecha.

ad praesens quatuor rationibus ostendi: quarum prima est, quod res creatae sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter praecedit imperfectum, secundum Philosophum. Et Boetius dicit, quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata.

Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, aestimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animae non est esse in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento: sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum.

Secunda ratio est Avicennae. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum se ipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit.

---

[167] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.2 (BK 269a20).
[168] Cf. *De consolatione philos.* l.3 pros. 10: ML 63,765A.
[169] PLATÓN, *Alcibiades*: 129c.
[170] Cf. AVICENA, *De anima* 5 c.3.
[171] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412a6-11) y c.3 (BK 414a13-19).

En consecuencia, sólo así podemos establecer que hay varias almas humanas de la misma especie, diversas en número, si se unen al cuerpo desde el principio, de suerte que su distinción proceda, de alguna manera, de la unión con el cuerpo, a modo de principio material, aunque tal distinción, como de principio eficiente, procede de Dios. Pero si las almas humanas hubiesen sido creadas fuera de los cuerpos, sería preciso que fueran específicamente diferentes al haber sido eliminado el principio material de distinción, del mismo modo que los filósofos consideran que todas las sustancias separadas difieren específicamente.

La tercera razón es que el alma racional humana no difiere sustancialmente de la sensitiva y vegetativa, como se expuso más arriba. Pero el origen del alma vegetativa y sensitiva no puede estar sino en el cuerpo, ya que son actos de algunas partes del cuerpo. Luego tampoco puede el alma racional ser creada más que en el cuerpo conforme a lo correspondiente a su naturaleza, pero sin menoscabo del poder divino.

La cuarta razón es que si el alma racional fue creada fuera del cuerpo y tuvo allí la perfección de su ser natural, resulta imposible señalar una causa adecuada de su unión con el cuerpo. Pues no puede decirse que por un movimiento propio se unió a los cuerpos, porque vemos que no está bajo la potestad del alma abandonar el cuerpo; que lo estaría si estuviese unida al cuerpo por voluntad propia. Y, además, si han sido creadas totalmente separadas, no puede decirse por qué la unión con el cuerpo seduciría la voluntad del alma separada.

Ni puede decirse tampoco que, tras algunos ciclos de años, le sobrevendría el apetito natural de unirse a un cuerpo y que tal unión estaría causada por una operación de la naturaleza. Pues lo que, dentro de un espacio determinado de tiempo, es llevado a cabo conforme a la naturaleza, se reduce al movimiento del cielo como a causa por la que se miden los espacios de los tiempos. Pero no es posible que las almas separadas estén sometidas a los movimientos de los cuerpos celestes.

Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animae humanae fuissent creatae oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiae separatae a philosophis ponuntur specie differentes.

Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animae origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturae suae convenientiam, tamen absque divinae praeiudicio potestatis.

Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis eius ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adiunxit, cum videamus quod deserere corpus non subiaceat animae potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et praeterea si sunt creatae omnino separatae, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatae animae illexisset.

Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhaerendi; et quod ex operatione naturae huiusmodi unio sit causa. Nam ea quae certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum caeli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile caelestium corporum motibus subiacere.

De modo semejante no puede decirse que hayan sido encadenadas por Dios a un cuerpo, si las hubiese creado con anterioridad sin cuerpos. Pues, si se dice que hizo esto para perfeccionarlas, no habría razón por la que se creasen sin cuerpo. Pero si fue hecho para castigarlas, que fueran metidas en los cuerpos como en unas cárceles, como dijo Orígenes[172], a causa de los pecados cometidos, se seguiría que la institución de naturalezas compuestas de naturalezas espirituales y corporales sería por accidente y no conforme a la primera intención de Dios; lo que contradice lo que se lee en Gén 1,31: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas;* donde se muestra manifiestamente que fue la bondad de Dios, y no la malicia de cualquier criatura, la causa de las buenas obras a realizar.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que Agustín en el libro *Super Genesim ad litteram*[173], y especialmente al hablar del origen del alma, habla más investigando que afirmando, como él mismo lo dice.

2. A lo segundo hay que decir que el universo en su principio era perfecto en cuanto a las especies, pero no en cuanto a todos los individuos, o bien [era perfecto] en cuanto a las causas de las cosas naturales, a partir de las cuales pueden después seguirse otras, pero no en cuanto a todos los efectos. Pero las almas racionales, aunque no son hechas por causas naturales, sin embargo, los cuerpos, en los que son infundidas por Dios, como connaturales a ellas, se hacen mediante una operación de la naturaleza.

Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatae, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum poenam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur Genes. I, 31: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona»: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cuiuscumque creaturae fuisse causam bonorum operum condendorum.

1. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in lib. Super Gen. ad litt., et praecipue inquirendo de origine animae, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

2. Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animae vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturae fiunt.

---

[172] Cf. ORÍGENES, *De principiis* 1 c.1 n.7: MG 11,173.

[173] Cf. S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* 10 c.10 n.17: ML 34,415; BAC XV 1069.

3. A lo tercero hay que decir que en el juego no se pretende algo[174] por el juego. Pero del movimiento, por el que Dios mueve a las criaturas corporales, se pretende algo con el movimiento mismo, a saber, el número completo de los elegidos, conseguido el cual, cesará el movimiento, aunque no la sustancia del mundo.

4. A lo cuarto hay que decir que la multitud de las almas pertenece a la perfección esencial última del universo, no a la primera, puesto que la totalidad de la transmutación de los cuerpos del mundo se ordena en cierto modo a la multiplicación de las almas, para la que se requiere la multiplicación de los cuerpos, como se ha mostrado en el cuerpo del artículo.

5. A lo quinto hay que decir que los Platónicos proponían que la naturaleza del alma estaba completa por sí misma y se unía accidentalmente a los cuerpos, por lo que también afirmaban el tránsito de las almas de un cuerpo a otro. Afirmación a la que eran inducidos principalmente por afirmar que las almas humanas son inmortales y la generación no cesa nunca. De donde, para evitar la infinidad de almas, afirmaban que se producía cierto círculo, de forma que las almas que salían antes se unían de nuevo. Y, de acuerdo con esta opinión, que es errónea, habla Macrobio, por lo que su autoridad, en este punto, no es de recibo.

6. A lo sexto hay que notar que el Filósofo[175] no dice que el alma sea causa eficiente del cuerpo, sino la causa de donde procede el principio del movimiento, en cuanto es principio del movimiento local en el cuerpo y también del aumento y de otros de esta índole, como él mismo expone allí mismo.

7. A lo séptimo hay que decir que en esa autoridad se entiende que la irascibilidad y la concupiscibilidad residen en el alma antes de que se una al cuerpo en cuanto a la naturaleza, no en el tiempo, porque el alma no tiene esto por el cuerpo, sino más bien el cuerpo por el alma.

3. Ad tertium dicendum, quod in ludo non quaeritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quaeritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi.

4. Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est.

5. Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum praecipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem numquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animae prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quae erronea est, Macrobius loquitur: unde eius auctoritas in hac parte non est recipienda.

6. Ad sextum dicendum, quod Philosophus non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, in quantum est principium motus localis in corpore, et augmenti et aliorum huiusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

7. Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animae prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

---

[174] El texto dice *propter*, ¿sería mejor *praeter?*

[175] ARISTÓTELES, *De anima* 2 en el lugar citado en nota 159.

8. A lo octavo hay que decir que el alma se mide por el tiempo en cuanto al ser por el que se une al cuerpo, aunque, cuando se la considera como cierta sustancia espiritual, es medida por el evo. Sin embargo, no procede que empezara a medirse por el evo en el mismo momento que los ángeles.

9. A lo noveno hay que decir que, aun cuando el evo no tenga ni un antes ni un después, en cuanto a aquellas cosas que él mide, nada impide que uno participe del evo antes que otro.

10. A lo décimo hay que decir que, a pesar de que el ángel y el alma convengan en naturaleza intelectual, difieren, sin embargo, en que el ángel es cierta naturaleza, completa en sí misma, y, por eso, pudo ser creada ella sola; pero el alma, dado que tiene la perfección de su naturaleza al unirse a un cuerpo, no debió ser creada en el cielo, sino en un cuerpo del que es la perfección.

11. A lo undécimo hay que decir que, aun cuando el alma sea, por sí misma, más simple que todos los cuerpos, no obstante es la forma y perfección de un cuerpo compuesto por elementos. El lugar del alma es cercano al punto medio con el que el alma debe ser creada al mismo tiempo en ese lugar.

12. A lo duodécimo hay que decir que la primera perfección del alma se considera la que corresponde a su ser natural; esta perfección consiste en su unión con el cuerpo y, por eso, desde el principio debió ser creada en el lugar del cuerpo. Pero su última perfección está en que se comunica con otras sustancias intelectuales. Y esa perfección le será dada en el cielo.

13. A lo decimotercero hay que decir que las almas que se crean después, aunque sean numéricamente nuevas, son antiguas en cuanto a su especie. Pues, en la obra de los seis días, se adelantaron en su semejante desde el punto de vista de la especie, esto es, en las almas de los primeros padres.

8. Ad octavum dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo. Non tamen oportet quod tunc inceperit aevo mensurari quando et angeli.

9. Ad nonum dicendum, quod, licet aevum non habeat prius et posterius quantum ad ea quae mensurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius aevo participet.

10. Ad decimum dicendum, quod, licet angelus et anima conveniant in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod angelus est quaedam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suae naturae habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in caelo, sed in corpore cuius est perfectio, creari.

11. Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cuius locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

12. Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale: quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio eius est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in caelo.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod animae quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam: praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, id est in animabus primorum parentum.

14. A lo decimocuarto hay que decir que la obra de la creación por la que se instituyen los principios de la naturaleza debe preceder a la de la propagación. Pero tal obra no es la creación de las almas.

15. A lo decimoquinto hay que decir que corresponde a la justicia devolver lo debido, de ahí que se actúa contra la justicia, si a los iguales se dan cosas desiguales, cuando se devuelven deudas, pero no cuando se dan algunas cosas gratuitamente, que es lo que ocurre en la creación de las almas. O bien, puede decirse que tal diversidad no procede del diverso mérito de las almas, sino de la diversa disposición de los cuerpos, por lo que también Platón decía[176] que las formas son infundidas por Dios según los méritos de la materia.

16. A lo decimosexto hay que decir que, si bien el alma depende del cuerpo en cuanto a su principio, de modo que dé comienzo con la perfección de su naturaleza, sin embargo, respecto a su fin, no depende del cuerpo porque adquiere, en el cuerpo, una existencia para sí, como para una realidad subsistente. De lo que se sigue que, una vez destruido el cuerpo, permanece en su existencia, aunque no en la plenitud de su naturaleza, que posee por la unión con el cuerpo.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que la naturaleza del cuerpo no es carga para el alma, sino la corrupción del cuerpo, como aparece en la misma autoridad.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturae principia instituuntur, oportet praecedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

15. Ad decimumquintum dicendum est, quod ad iustitiam pertinet reddere debitum; unde contra iustitiam fit, si inaequalia aequalibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum; unde et Plato dicebat, quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiae.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod, licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione, suae naturae incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione ad corpus.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

---

[176] Cf. *Las Leyes* 10: 903C y ss.

Artículo 11

¿El alma sensitiva y la vegetativa existen por creación o son transferidas desde el semen?[177]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Las cosas que responden al mismo concepto tienen el mismo modo de pasar a existir. Pero el alma sensitiva y la vegetativa son en el hombre y en los brutos y en las plantas de la misma especie y concepto. Ahora bien, en el hombre existen por creación porque son de la misma sustancia que el alma racional, que existe por creación, como se ha mostrado[178]. Luego también en los brutos y en las plantas [el alma] sensitiva y la vegetativa existen por creación.

2. Pero dirás que el alma sensitiva y la vegetativa están en las plantas y en los brutos como forma y perfección, pero en los hombres como disposición.—Pero, en contra, cuanto más noble es algo, tanto más noble el modo con que pasa a existir. Pero ser forma y perfección es más noble que ser disposición. Si pues el alma sensitiva y vegetativa, en los hombres, en los que están como disposiciones, pasan a existir por creación, que es el modo más noble de pasar a existir puesto que las más nobles criaturas empiezan a existir de este modo, parece que con mucha más [razón] [estas almas] en las plantas y en los brutos son producidas por creación.

3. Dice el Filósofo[179]: *Lo que verdaderamente existe, esto es, la sustancia, no es accidente de nada.* Si pues el alma sensitiva y vegetativa están en los brutos y en las plantas como formas sustanciales, no pueden estar en los hombres como disposiciones accidentales.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem, vel traducantur ex semine.

Et videtur quod sic, hac ratione.

1. Eorum enim quae sunt eiusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine sunt et in brutis et in plantis eiusdem speciei vel rationis. In homine autem sunt per creationem, cum sint eiusdem substantiae cum anima rationali, quae est per creationem, ut ostensum est. Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

2. Sed dices, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio.—Sed contra, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse cum nobilissimae creaturae hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productae per creationem.

3. Praeterea, dicit Philosophus: «Quod vere est, id est substantia, nulli est accidens». Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formae substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

---

[177] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.118 a.1; *In Sent.* d.18 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 2 c.86; *Quodl.* 9 q.5 a.1.

[178] Cf. artículo 9.

[179] Aristóteles, *Phys.* 1 c.3 (BK 186b33-34).

4. Gracias al poder del progenitor pasa algo a la existencia gracias al poder que hay en el semen. Pero en el semen ni el alma sensitiva ni la vegetativa se hallan en acto. Pero como nada actúa sino en la medida en que está en acto, parece que por la fuerza del semen no pueda producirse el alma sensitiva o la vegetativa y, por eso, tampoco por generación, sino por creación.

5. Pero dirás que la fuerza que hay en el semen, aunque no sea el alma sensitiva en acto, actúa, no obstante, por la fuerza del alma sensitiva, que estaba en el padre, del que se desprende el semen.—Pero, en contra, lo que actúa con la fuerza del otro, actúa como instrumento de éste. Pero el instrumento no actúa si no es movido. Ahora bien, lo que mueve y lo movido deben ser simultáneos, como se prueba en el VII *Phys.* [180]. Luego, dado que la fuerza que hay en el semen no está unida al alma sensitiva del progenitor, parece que no pueda actuar como instrumento suyo, ni por su fuerza.

6. El instrumento se refiere al agente principal como la fuerza movida e impuesta a la fuerza motora e imperante, que es la fuerza apetitiva y motora. Pero la fuerza movida impuesta no mueve si se la separa de la fuerza motora imperante, como se ve claramente en las partes seccionadas del animal. Luego ni la fuerza que hay en el semen desprendido puede obrar por la fuerza del progenitor.

7. Cuando el efecto decae de la perfección de la causa, no puede extenderse hasta la perfección propia de la causa, pues la diversidad de las acciones atestigua la diversidad de naturalezas. Pero la fuerza que hay en el semen, aunque sea efecto del alma sensitiva del progenitor, es sabido, sin embargo, que decae de su perfección. Luego no puede ejercer la acción que propiamente correspondería al alma sensitiva, a saber, producir un alma específicamente semejante a ella misma.

4. Praeterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quae est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

5. Sed dices, quod virtus quae est in semine, licet non sit anima sensibilis actu agit tamen in virtute animae sensibilis, quae erat in patre, a quo semen deciditur.—Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur VII Phys. Cum ergo virtus quae est in semine, non sit coniuncta animae sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum eius, nec in virtute illius.

6. Praeterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quae est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis decisis. Ergo nec virtus quae est in semine deciso potest operari in virtute generantis.

7. Praeterea, quando effectus deficit a perfectione causae, non potest se extendere in propriam causae actionem; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quae est in semine, etsi sit effectus animae sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quae proprie competeret animae sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

---

[180] Aristóteles, *Phys.* 7 c.2 (BK 245a1-245b1).

8. A la corrupción del sujeto sigue la corrupción de la forma y de su fuerza. Pero en el proceso generativo el esperma se corrompe y recibe otra forma, como dice Avicena. Luego se corrompe aquella fuerza que había en el semen, luego no es por ella por donde puede ser llevada el alma sensitiva a la existencia.

9. La naturaleza inferior no actúa si no es mediante el calor y otras cualidades activas y pasivas. Pero el calor no puede llevar al alma sensible a la existencia, porque nada actúa más allá de su especie ni lo hecho puede ser más noble que el agente. Luego el alma sensitiva o vegetativa no puede ser educida a la existencia por un agente natural, y, de este modo, es por creación.

10. El agente material no actúa influyendo [introduciendo una forma], sino transmutando la materia. Pero mediante la transmutación de la materia no se llega más que a la forma accidental. Luego mediante el agente natural no puede producirse el alma sensitiva ni la vegetativa, que son formas sustanciales.

11. El alma sensitiva y la vegetativa tiene cierta esencia *[quidditas],* esta esencia está hecha por otro. Pero esta esencia no existía antes de la generación, si no es porque la materia podía tenerla. Luego debe ser producida por algún agente que no actúa a partir de la materia y este agente es solamente Dios.

12. Los animales engendrados a partir del alma son más nobles que los animales engendrados partiendo de la putrefacción, porque son más perfectos y generadores de otros semejantes a ellos. Pero, en los animales engendrados por putrefacción, las almas son por creación, pues no hay agente alguno, específicamente semejante, por el que sean llevados a la existencia. Luego parece más evidente que las almas de los animales engendrados a partir del semen existan por creación.

8. Praeterea, ad corruptionem subiecti sequitur corruptio formae et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quae erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

9. Praeterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

10. Praeterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiae non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quae sunt formae substantiales.

11. Praeterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quae quidditas est ab alio facta. Haec autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producatur ab aliquo agente quod operetur non ex materia; et huiusmodi est solus Deus creans.

12. Praeterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animae sunt a creatione: non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animae animalium ex semine generatorum sint a creatione.

13. Pero dirás que el alma sensitiva, en los animales engendrados a partir de la putrefacción, se produce gracias a la fuerza formativa que hay en el semen.—Pero en contra está que, como dice Agustín[181], la sustancia viviente descuella por encima de cualquier sustancia no viviente. Pero el cuerpo celeste no es sustancia viviente porque es inanimado. Luego con su fuerza no puede producirse el alma sensitiva, que es el principio de la vida.

14. Pero dirás que el cuerpo celeste puede ser causa del alma sensitiva, en cuanto actúa en virtud de la subsistencia intelectual que lo mueve.—Pero, en contra, lo que se recibe en otro está en él en la medida del que lo recibe y no en su propia medida. Si, pues, la fuerza de la sustancia intelectual se recibe en un cuerpo celeste no viviente, no estará ahí como una fuerza vital que pueda ser principio de vida.

15. La sustancia intelectual no sólo vive, sino también entiende. Si, pues, mediante su fuerza, el cuerpo celeste movido por ella puede dar vida, con igual razón podrá dar entendimiento, y, de este modo, el alma racional existirá por el progenitor; lo que es falso.

16. Si el alma sensitiva existe por un agente natural, y no por creación, o será producida, por tanto, por el cuerpo o por el alma. Pero no por el cuerpo, porque entonces el cuerpo tendría efectos más allá de su especie, ni tampoco por el alma, porque sería preciso o que toda el alma del padre se transfundiese al hijo, y entonces el padre quedaría sin alma, o en una parte, y entonces no quedaría en el padre toda el alma: ambas conclusiones son falsas. Luego el alma sensitiva no viene del progenitor, sino de Dios.

17. El Comentador[182] dice que no hay poder cognoscitivo como resultado de la acción de elementos que se combinan entre sí. Pero el alma sensitiva es un poder cognoscitivo. Luego no procede de la acción

13. Sed dices, quod per virtutem caelestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine.—Sed contra, sicut dicit Augustinus, substantia vivens praeeminet cuilibet substantiae non viventi. Sed corpus caeleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo eius virtute produci non potest anima sensibilis, quae est principium vitae.

14. Sed dices, quod corpus caeleste potest esse causa animae sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiae quae ipsum movet.—Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiae recipitur in corpore caelesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quae possit esse principium vitae.

15. Praeterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per eius virtute corpus caeleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; et ita anima rationalis erit a generante; quod est falsum.

16. Praeterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo producetur a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque anima remaneret; vel quoad partem eius, et sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

17. Praeterea, Commentator dicit quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est

[181] Cf. *De vera religione* c.55: ML 34,170; BAC IV 200.
[182] AVERROES, *In De anima* 3 comm.6.

de los elementos, ni, por consiguiente, de la acción de la naturaleza, ya que ninguna acción de la naturaleza en estas realidades inferiores se produce sin la acción de los elementos.

18. Ninguna forma puede ser motora si no es subsistente. Por eso, las formas de los elementos, según el Filósofo [183], no son motoras, sino lo que engendra y aparta el impedimento. Pero el alma sensitiva es motora, puesto que todo animal es movido por su alma. Luego el alma sensitiva no es sólo una forma, sino una sustancia que existe por sí. También consta que no está compuesta de materia y forma. Pero tal sustancia empieza a existir por creación y no de otro modo. Luego el alma sensitiva empieza a existir por creación.

19. Pero dirás que el alma sensitiva no mueve por sí misma el cuerpo, sino que el mismo cuerpo dotado de alma se mueve a sí mismo.—En contra, el Filósofo [184] prueba que en todo semoviente es preciso que haya una parte que sea solamente motora y otra que sea movida. Pero un cuerpo no puede ser sólo motor, porque ningún cuerpo mueve si no es movido. Luego es preciso que el alma sea solamente motora, y así el alma sensitiva tiene una operación en la que el cuerpo no se comunica con ella y, de este modo, el alma sensitiva será una sustancia subsistente.

20. Pero dirás que el alma sensitiva mueve conforme al imperio de la parte apetitiva, cuyo acto comúnmente es del alma y del cuerpo.—Pero en contra: en el animal no sólo mueve la fuerza que ordena el movimiento, sino que también está allí la fuerza que ejecuta el movimiento. La operación de tal fuerza no puede ser del alma y del cuerpo conjuntamente, por los motivos anteriormente dichos. Por eso es preciso que el alma sensitiva tenga alguna operación por sí [sola]. Luego es una sustancia que subsiste por sí [sola] y, en consecuencia, pasa a existir gracias a la creación y no a la generación natural.

ab actione elementorum; et ita nec per actionem naturae, cum nulla actio naturae in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

18. Praeterea, nulla forma potest esse movens, quae non est subsistens; unde formae elementorum, secundum Philosophum, non sunt moventes; sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

19. Sed dices, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet se ipsum.—Contra, Philosophus probat quod in quolibet movente seipsum oportet unam partem esse quae sit movens tantum, et alteram quae sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum. Ergo oportet quod anima sit movens tantum; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus: et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

20. Sed dices, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivae virtutis, cuius actus communiter est animae et corporis.—Sed contra, in animali non solum movet vis quae imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum; cuius operatio non poterit esse animae et corpori communis, rationibus praedictis; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. Ergo est substantia per se subsistens; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

---

[183] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 255b24-29).
[184] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 (BK 257a27ss).

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Gén 1,20: *Produzcan las aguas un reptil de alma viviente.* Y parece, en consecuencia, que las almas sensitivas de los reptiles y de los otros animales proceden de la acción de los elementos corporales.

2. Además, la relación que tiene el cuerpo del padre respecto a su alma es como la que tiene el cuerpo del hijo respecto de la suya. Pero el cuerpo del hijo viene a ser transferido desde el cuerpo del padre. Luego el alma del hijo es transferida del alma del padre.

RESPUESTA. Hay que decir que, respecto a la producción de las formas sustanciales, las opiniones de los filósofos se diversifican. Pues *algunos* dijeron que el agente natural solamente dispone la materia, pero la forma, que es la perfección última, procede de principios sobrenaturales.

Esta opinión ciertamente se demuestra ser falsa por dos razones principalmente. En *primer lugar* porque, dado que la existencia de las formas naturales y corporales no consiste más que en la unión con la materia, parece que al mismo agente corresponde producir las formas y transmutar la materia. En *segundo lugar* porque, como tales formas no exceden la fuerza, el orden y la capacidad de los principios que actúan en la naturaleza, no parece que haya necesidad alguna de remitir su origen a principios más altos, por lo que el Filósofo dice[185] que la carne y los huesos están engendrados por la forma que está en estas carnes y estos huesos. Conforme a esta doctrina, el agente natural no sólo dispone la materia, sino que lleva la forma al acto, al revés que la primera opinión.

De esta generalidad de las formas es preciso excluir al alma racional. Pues ésta es una sustancia que subsiste por sí [sola]. Luego su existir no consiste solamente en estar unida a la materia; de otro modo no podría

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Genes. I: «Producant aquae reptile animae viventis»; et ita videtur quod animae sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

2. Praeterea, sicut se habet corpus patris ad eius animam, ita et corpus filii ad eius animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

RESPONDEO. Dicendum quod circa productionem formarum substantialium, philosophorum opiniones diversificantur. Nam quidam dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quae est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus.

Quae quidem opinio ex duobus praecipue ostenditur esse falsa: primo quidem ex hoc quod, cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; eiusdem agentis esse videtur eas producere cuius est materiam transmutare. Secundo, quia cum huiusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde Philosophus dicit quod caro et os generantur a forma quae est in his carnibus et in his ossibus: secundum cuius sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primae opinioni.

Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiae uniri; alias separari non posset: quod falsum esse etiam eius operatio

[185] ARISTÓTELES, *Metaph.* 6 c.8 (BK 1034a4-6).

separarse. Que no sea falso lo muestra también su operación, que es del alma por sí misma, sin comunicación del cuerpo. Ni puede obrar de modo diferente del que es. Pues lo que no es por sí [sola], no actúa por sí [sola]. Y, además, la naturaleza intelectual excede todo el orden y facultad de los principios materiales y corporales, porque el entendimiento, al entender, es capaz de trascender toda la naturaleza corporal; lo que no ocurriría si su naturaleza estuviera encerrada dentro de los límites de la naturaleza corporal.

Pero ninguna de estas dos cosas puede decirse del alma sensitiva o de la vegetativa. La existencia de estas almas no puede estar constituida más que por la unión al cuerpo. Esto lo muestran sus operaciones que no pueden darse sin órgano corporal. Luego no tienen existencia en sentido absoluto sin dependencia del cuerpo. Por esto no pueden ni separarse del cuerpo ni ser de nuevo elevadas a existir, a no ser en cuanto que el cuerpo sea llevado a la existencia. De donde se sigue que así como el cuerpo se produce por un acto de la naturaleza generadora, así también las almas antes citadas, pero afirman que ellas, por separado, son hechas por creación. Parece ser una vuelta a la opinión de los que afirmaban que tales almas permanecen tras los cuerpos, siendo así que ambas afirmaciones se condenan simultáneamente en el libro *De eccl. dogmatibus*[186].

Este género de almas tampoco excede el orden de los principios naturales. Y esto es patente a quienes consideran sus operaciones. Pues conforme al orden de las naturalezas son también los órdenes de las acciones. Pero encontramos *algunas* formas que no se extienden más allá de lo que puede hacerse mediante los principios materiales, como las formas elementales y las de los cuerpos mixtos, que no van más allá de la acción de lo caliente y lo frío, por lo que están totalmente inmersos en la materia.

ostendit, quae est animae secundum se ipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quam sit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit: quod non esset, si eius natura infra limites corporalis naturae contineretur.

Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem huiusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt; quae sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant huiusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in lib. De eccl. dogmatibus condemnetur.

Huiusmodi etiam animae ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quae se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formae elementares et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiae immersae.

[186] GENADIO, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.17: ML 42,1216.

El alma vegetativa, aunque no actúe si no es mediante las ya citadas cualidades, sin embargo, su operación alcanza algo a lo que no se extienden las operaciones antedichas, a saber, a producir carne y hueso y a fijar de antemano un término al aumento y a cosas de esta índole, por lo que se mantiene bajo el orden de los principios materiales, aunque no tanto cuanto las formas anteriores.

El alma *sensitiva* no actúa necesariamente mediante lo caliente y lo frío, como se ve claramente en los actos de visión e imaginación y cosas parecidas, si bien para este género de operaciones se requiera una determinada proporción de calor y frío para la disposición de los órganos sin los que no se realizan las acciones ya citadas. Luego no trasciende totalmente el orden de los principios materiales, aunque respecto a ellos no se rebaje tanto como las formas anteriormente dichas.

Pero el alma racional lleva a cabo también una acción hasta la que no se extiende la fuerza del calor y del frío y que tampoco la ejerce por la fuerza de lo caliente y de lo frío ni tampoco con un órgano corporal. Luego sólo ella trasciende el orden de los principios naturales, pero no el alma sensitiva en los brutos, ni la vegetativa en las plantas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que, a pesar de que el alma sensitiva en los hombres y en los brutos sea genéricamente la misma *[eiusdem rationis],* no lo es específicamente, como tampoco el hombre y el bruto son el mismo animal específicamente. De aquí también que las operaciones del alma sensitiva son mucho más nobles en el hombre que en los brutos, como se ve claramente en el tacto y en los [sentidos] aprehensivos interiores. Ni es necesario que tengan un solo modo de pasar a existir los que están en el [mismo] género, si difieren por la especie, como es patente en los animales engendrados a partir del semen y de la putrefacción, que convienen en el género y difieren en la especie.

Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento, et ad huiusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae.

Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et huiusmodi; quamvis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae.

Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod, licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit eiusdem rationis secundum genus, non tamen est eiusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quae sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quae in genere conveniunt, et specie differunt.

2. A lo segundo hay que decir que, en el hombre, no se dice que el alma sensible sea una disposición, como si fuera sustancialmente algo distinto del alma racional y fuera una disposición para ella, porque, en el hombre, lo sensible no se distingue de lo racional, sino como una potencia de [otra] potencia. Pero el alma sensitiva en el bruto se distingue del alma racional del hombre como una forma sustancial de otra. Y, sin embargo, de la misma manera que la potencia sensitiva en el hombre, y la vegetativa, fluyen de la esencia del alma, así también en los brutos y en las plantas. Pero difieren en lo siguiente: en las plantas no fluyen de la esencia del alma más que las potencias vegetativas, y, por eso, el alma recibe de ellas su denominación; pero en los brutos no sólo las vegetativas, sino también las sensitivas, de acuerdo con las cuales se denomina su alma; en el hombre, además de éstas, también las intelectuales por la que se denomina.

3. A lo tercero hay que decir que la sustancia, de la que fluye la potencia sensitiva, tanto en los brutos como en los hombres, es la forma sustancial; la potencia, en cambio, en ambos casos, es accidente.

4. A lo cuarto hay que decir que el alma sensitiva no está en acto en el semen conforme a su propia especie, sino como en el poder activo, como está en acto la casa en la mente del artífice como en el poder activo y como las formas corporales están en las fuerzas celestes.

5. A lo quinto hay que decir que se entiende que el instrumento es movido por el agente principal mientras retiene la fuerza impresa por el agente principal. Por eso la saeta está movida por el que la lanza mientras permanece la fuerza del impulso del que la lanza. Como también lo engendrado es movido por el progenitor en lo difícil y en lo fácil mientras retiene la forma que le ha sido comunicada por el progenitor. Por eso se entiende que el semen es movido por el alma, aunque corporalmente esté separado. Es preciso que el motor y lo movido estén juntos en el principio del movimiento, pero no en todo el [recorrido] movimiento, como se ve en los proyectiles.

2. Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animae, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animae nisi potentiae vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero praeter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

3. Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

4. Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa: et sicut formae corporales sunt in virtutibus caelestibus.

5. Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a proiciente, quamdiu manet vis impulsus proicientis.

Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum.

6. A lo sexto hay que decir que la fuerza apetitiva del alma no ejerce imperio más que sobre el cuerpo unido, por lo que una parte separada no obedece al deseo del alma apetitiva. Pero el semen no es movido imperativamente por el alma del progenitor, sino por la transfusión de cierta fuerza, que permanece en el semen incluso tras haberse desprendido.

7. A lo séptimo hay que decir que el alma sensitiva y la vegetativa son educidas de la potencia de la materia, como también las otras formas materiales para cuya producción se requiere una fuerza que transmute la materia. Pero la fuerza que hay en el semen, aunque sea incapaz de otras acciones del alma, ésta sí la tiene. Pues como se transmuta la materia gracias al alma, de suerte que se convierta totalmente en la función nutritiva, así también por dicha fuerza se transmuta la materia para que se engendre el corrupto. Por eso nada impide que dicha fuerza lleve a cabo la acción del alma sensitiva gracias a ella misma.

8. A lo octavo hay que decir que la citada fuerza radica en el espíritu que está dentro del semen, como en el sujeto. Pero casi todo el semen, como dice Avicena, se convierte en espíritu. De lo que se sigue que, a pesar de que la materia corpórea, de la que se forma lo concebido, se transmute muchas veces mediante la generación, no se destruye, sin embargo, el sujeto de la citada fuerza.

9. A lo noveno hay que decir que así como el calor actúa como instrumento de la fuerza sustancial del fuego, nada impide igualmente que actúe como instrumento del alma sensitiva para hacer pasar el alma sensitiva al acto, no que pueda hacer esto por propio poder.

10. A lo décimo hay que decir que la materia se transmuta no sólo con transmutación accidental, sino también sustancial. Pues ambas for-

Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in proiectis.

6. Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animae non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animae appetitivae ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cuiusdam virtutis transfusionem, quae in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

7. Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quae est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animae hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus praedicta operetur quantum ad hoc ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

8. Ad octavum dicendum, quod virtus praedicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur.

Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subiectum destruitur.

9. Ad nonum dicendum, quod, sicut calor agit ut instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animae sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

10. Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiae potentia

mas preexisten en la potencia de la materia; de aquí que el agente natural, que transmuta la materia, no sólo es causa de la forma accidental, sino también de la sustancial.

11. A lo undécimo hay que decir que el alma sensitiva, al no ser una cosa subsistente, no es esencia *[quidditas],* como tampoco las demás formas materiales, sino una parte de la esencia, y su existencia consiste en la concreción con la materia. Luego que un alma sensitiva se produzca no es más que la materia pase de la potencia al acto.

12. A lo duodécimo hay que decir que cuanto más imperfecto es algo, tantas menos cosas se requieren para su constitución. Luego, dado que los animales engendrados a partir de la putrefacción son más imperfectos que los animales que se engendran a partir del semen, en los animales engendrados en la putrefacción basta la sola fuerza del cuerpo celeste, que también actúa en el semen, aunque no basta sin la fuerza del alma para producir animales engendrados a partir del semen; pues la fuerza del cuerpo celeste permanece en los cuerpos inferiores porque son transmutados por él, como primer alterante. Por este motivo dice el Filósofo en el libro *De animalibus* que todos los cuerpos inferiores están llenos de las fuerzas del alma. Pero aunque el cielo no sea semejante en especie con los animales engendrados por la putrefacción, hay, sin embargo, semejanza en cuanto que el efecto preexiste virtualmente en la causa activa.

13. A lo decimotercero hay que decir que, si bien el cuerpo celeste no sea viviente, actúa, no obstante, en virtud de la sustancia viviente, ya sea un ángel, ya sea Dios. Pero, según los filósofos, se dice que el cuerpo celeste tiene alma y vida.

14. A lo decimocuarto hay que decir que la fuerza de la sustanci dotada de esa fuerza y que es motora queda en el cuerpo celeste y en s movimiento, no como una forma que tiene un ser completo en la natu raleza, sino a modo de intención, como la fuerza del arte está en el instrumento del artífice.

praeexistit; unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

11. Ad decimumprimum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus caelestis corporis quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim caelestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro De animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animae. Caelum autem licet non sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter praeexistit.

13. Ad decimumtertium dicendum est, quod corpus caeleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiae viventis a qua movetur, sive sit angelus, sive sit Deus. Secundum philosophos tamen ponitur corpus caeleste animatum et vivum.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod virtus substantiae virtualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

15. A lo decimoquinto hay que decir que el alma racional, como está dicho, excede todo el orden de los principios corporales, por lo que ningún cuerpo puede actuar, ni siquiera como instrumento para su producción.

16. A lo decimosexto hay que decir que el alma sensitiva se produce en el ser concebido no por la acción del cuerpo ni por decisión del alma, sino por la acción de la fuerza formadora que hay en el semen gracias al alma progenitora, como se dijo.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que se niega que la fuerza cognoscitiva exista por la acción de los elementos, como si las fuerzas de los elementos bastasen para producirla, como bastan para producir la dureza y la blandura. Pero no se niega que pueda instrumentalmente cooperar de algún modo.

18. A lo decimoctavo hay que decir que el alma sensitiva mueve mediante el apetito. Pero la acción del apetito sensible no es solamente del alma, sino del compuesto, por lo que esa fuerza tiene un órgano determinado. Por ello no procede asentar que el alma sensitiva tenga alguna operación sin comunicación con el cuerpo.

19. A lo decimonoveno hay que decir que el cuerpo puede mover, casi sin moverse en cuanto a aquella especie de movimiento con la que mueve, aunque no pueda mover si no es movido en alguna medida. Porque el cuerpo del cielo altera, no siendo alterado sino movido con movimiento local. Y, de modo semejante, el órgano de la fuerza apetitiva mueve localmente, no movido pero sí alterado localmente de alguna manera. Pues la operación de la apetitiva sensible no ocurre sin alteración corporal, como es patente en la ira y demás pasiones.

20. A lo vigésimo hay que decir que la fuerza motora que ejecuta el movimiento es más una disposición del móvil, por la que es apto para ser movido por tal motor, que el que se mueva a sí mismo.

15. Ad decimumquintum dicendum est quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad eius productionem.

16. Ad decimumsextum dicendum est, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formativae, quae est in semine ab anima generante, ut dictum est.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant sicut sufficiunt ad causandam duritiem et mollitiem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animae tantum, sed compositi; unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absque corporis communione.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim caeli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivae movet localiter non motum sed aliquo modo alteratum localiter. Operatio enim appetitivae sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in huiusmodi passionibus.

20. Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

Artículo 12

¿El alma sensitiva o vegetativa está en el semen desde el primer momento en que se desprende?[187]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque, como dice Gregorio Niseno[188]: *La afirmación de ambas opiniones no carece de censura: la de los que se inventan que las almas viven antes en cierto estado y orden propio y la de los que juzgan que las almas han sido creadas después de los cuerpos.* Pero si el alma no estuvo en el semen desde el principio de éste, es preciso que ella sea hecha después del cuerpo. Luego el alma estuvo en el semen desde el principio.

2. Si el alma sensitiva no estuvo en el semen desde el principio, como tampoco la racional, la sensitiva y la racional se hallan en la misma condición. Pero el alma racional existe por creación. Luego también el alma sensitiva es por creación, cuyo contrario se ha demostrado.

3. El Filósofo dice en XVI *De animalibus*[189] que la fuerza que hay en el semen es como el hijo que sale de la casa del padre. Pero el hijo es de la misma especie del padre. Luego también aquella fuerza que hay en el semen es de la misma especie que el alma sensitiva de la que procede.

4. El Filósofo dice en XVI *De animalibus*[190] que esa fuerza es como el arte, que, si estuviere en la materia, llevaría a cabo la perfección de la obra artística. Pero en el arte está la especie de la obra artística. Luego en aquella fuerza del semen está la especie del alma sensitiva que se produce mediante el semen.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum anima sensibilis vel vegetabilis sint in semine a principio quando deciditur.

Et videtur quod sic.

1. Quia, ut Gregorius Nyssenus dicit: «Utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur», et eorum qui eas post corpora creatas existimant. Sed si anima in semine non fuit in suo principio, oportet eam fieri post corpus. Ergo anima a principio fuit in semine.

2. Praeterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione: cuius contrarium est ostensum.

3. Praeterea, Philosophus dicit in XVI De animalibus, quod virtus quae est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est eiusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quae est in semine est eiusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

4. Praeterea, Philosophus dicit in XVI De animalibus, quod virtus illa est sicut ars, quae si in materia esset, ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte est species artificiati. Ergo in illa virtute seminis est species animae sensibilis quae per semen producitur.

---

[187] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.118 a.1 ad 3.4; *In Sent.* d.18 q.2 a.1.

[188] *De creatione hominis* c.29 en la traducción de Dionisio el Exiguo: ML 64,396.

[189] Aristóteles, *De generat. animal.* 2 c.4 (BK 740a6).

[190] Ibid.

5. El desprendimiento del semen es natural, pero el desprendimiento del animal anuloso es contra la naturaleza. Pero en la parte desprendida del animal anuloso está el alma, como dice el Filósofo. Luego mucho más en el semen desprendido.

6. El Filósofo dice en XVI *De animalibus*[191] que, en la generación animal, el macho da el alma. Pero del padre no sale nada más que el semen. Luego el alma está en el semen.

7. El accidente no se transfiere sino mediante transferencia del sujeto. Pero algunas enfermedades se transfieren de padres a hijos, como la lepra, la gota y otras parecidas. Luego también su sustancia se transfiere. Pero ésta no está sin el alma. Luego el alma está en el semen desde el principio.

8. Hipócrates dice[192] que mediante la sección de la vena que está junto al oído se impide la generación. Pero esto no ocurriría a no ser que el semen se desprendiera de la totalidad del cuerpo, como una acción que existe con prioridad. Luego, dado que lo que es actualmente parte de un animal tiene alma, parece que el semen tiene alma desde el principio.

9. El mismo [Hipócrates] dice que fue hallado un caballo sin cerebro con motivo de un coito excesivo. Pero esto no sería así, si el semen no se desprendiera de algo que es en acto una parte. Luego volvemos a lo mismo de antes.

10. Lo que es superfluo no pertenece a la subsistencia de la cosa. Si pues el semen es superfluo, no será de la sustancia del progenitor, y, así, el hijo que procede del semen no será de la sustancia del padre; lo que no procede. Luego el semen es de la sustancia del progenitor y, de esta manera, allí está en acto el alma.

5. Praeterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis anulosi est contra naturam. Sed in parte animalis anulosi decisi est anima, ut Philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

6. Praeterea, Philosophus dicit in XVI De animalibus quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

7. Praeterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subiecti. Sed aliquae aegritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et huiusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Haec autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

8. Praeterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venae quae est iuxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis, habeat animam, videtur, quod semen a principio habeat animam.

9. Praeterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

10. Praeterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconveniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

---

[191] Ibid.

[192] Cf. HIPÓCRATES, *De aëre, aquis, locis* 22.

11. Todo lo que carece de alma es inanimado. Si pues el semen carece de alma, será inanimado. Y entonces el cuerpo inanimado se transmutará y se hará animado; lo que parece incongruente. Luego el alma está en el semen desde el principio.

Pero EN CONTRA. 1. Está lo que el Filósofo[193] dice que el semen y el fruto están en potencia respecto del alma, en tal potencia que excluye al alma.

2. Además, si el semen tiene alma desde el principio, esto no parece posible más que dos modos: o que toda el alma del progenitor pase al semen, o bien una parte suya. Ambos modos parecen inadecuados, porque del primero se sigue que no quede alma en el padre, y del segundo, que no quede en su totalidad. Luego el alma no está en el semen desde el principio.

RESPUESTA. Hay que decir que la opinión de algunos fue que el alma, desde el principio del desprendimiento, estuviera en el semen, queriendo [decir] que como el cuerpo se dividiría del cuerpo, así también el alma se propagaría, al mismo tiempo, desde el alma, para que inmediatamente, cuando hubiera una partícula del cuerpo, estuviera allí también el alma.

Pero esta opinión no parece ser verdadera porque, conforme a lo que prueba el Filósofo en XV *De animalibus*[194], el semen no se desprende de lo que fue una parte en acto, sino que fue lo que sobró de la última digestión, lo que todavía no había sido asimilado en la última asimilación. Pero ninguna parte del cuerpo está en acto elaborada completamente por el alma, si no está asimilada por la última asimilación; por lo que el semen, antes del desprendimiento, no estaba completamente elaborado por el alma, de suerte que el alma fuera su forma. Pero

11. Praeterea, omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconveniens. Ergo anima est a principio in semine.

SED CONTRA. 1. Est quod Philosophus dicit quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quae est abiiciens animam.

2. Praeterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis; vel quod tota anima generantis in semen transeat; vel quod pars eius. Utrumque autem horum videtur esse inconveniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

RESPONDEO. Dicendum quod opinio quorumdam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima.

Haec autem opinio non videtur esse vera: quia, secundum quod Philosophus probat in XV De animalibus, semen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis; quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma

[193] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 413b16ss).
[194] Cf. ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 1 c.18 (BK 724b23ss).

había allí alguna fuerza, de acuerdo con la cual ya estaba, mediante la acción del alma, alterado y llevado a la disposición próxima para la última asimilación. En consecuencia, una vez desprendido, ya no está allí el alma, sino alguna fuerza del alma. Y, por eso, en XVI *De animalibus*[195] dice el Filósofo que en el semen está la fuerza del principio del alma.

Y, además, si el alma estuviera en el semen desde el principio, o estaría allí teniendo en acto la especie del alma, o no, sino como cierta fuerza, que después se convertirá en alma. *Lo primero* no puede ser: porque siendo el alma acto del cuerpo orgánico[196], con anterioridad a cualquier organización un cuerpo no puede recibir el alma. Y así también se deduce que el todo que actúa en las semillas no es sino cierta disposición de la materia y, por consiguiente, no sería generación, porque la generación no sigue, sino precede a la forma sustancial. A no ser que, tal vez, se diga que haya otra forma sustancial además del alma, de lo que se sigue que el alma no estaría sustancialmente unida al cuerpo, porque llega al cuerpo después que, gracias a otra forma, está constituido éste [el cuerpo].

Le seguiría además que la generación de un viviente no sería generación, sino cierto desprendimiento, como un trozo de madera se separa de la madera para ser madera en acto.

La *segunda* parte de la citada división no es posible porque, según ella, se seguiría que la forma sustancial no aparecería en la materia súbitamente, sino sucesivamente y, de esta manera, habría en la sustancia movimiento, como en la cantidad y en la cualidad, lo que va contra el Filósofo[197], y también que las formas sustanciales tendrían un más y un menos; lo que es imposible. De donde se concluye que el alma no está n la semilla, sino que hay una cierta fuerza del alma, derivada del alma, ue actúa para producir el alma.

ius; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam iam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationi; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae. Et propter hoc, in XVI De animalibus, Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae.

Et praeterea, si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur quod totum id quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis praeter animam; ex quo sequitur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, postquam est iam per aliam formam hoc aliquid constitutum.

Sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quaedam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum.

Secunda pars divisionis praedictae esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra Philosophum; et etiam formae substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile.

Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam, ab anima derivata.

---

[195] ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 2 c.3 (BK 737a16).
[196] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412a19-22).
[197] ARISTÓTELES, *Phys.* 5 c.2 (BK 225b10).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que el cuerpo del viviente, como el del león o el de la aceituna, no es alma, sino que es solamente semilla del cuerpo, previa al alma y previa a la fuerza que lleva hacia el alma. Pues es la misma proporción que hay en la semilla a esa fuerza que la del cuerpo al alma.

2. A lo segundo hay que decir que entre el alma racional y las demás almas hay una diferencia, a saber, que el alma racional no procede de la fuerza de la semilla como las demás almas, aunque no haya en la semilla alma alguna desde el principio.

3. A lo tercero hay que decir que esa fuerza no se asemeja al hijo que sale de la casa del padre en lo que se refiere a la plenitud de la especie, sino en lo que se refiere a la adquisición de lo que les falta a ambos para alcanzar alguna plenitud. Pues la primera perfección se manifiesta en la mayoría de los casos por la semejanza con la perfección segunda.

4. A lo cuarto hay que decir que la asimilación entre la citada fuerza y el arte procede en cuanto a que así como la obra artística preexiste en el arte como en una fuerza activa, así también la cosa viva que va a engendrarse [preexiste] con la fuerza formativa.

5. A lo quinto hay que decir que el desprendimiento del animal anuloso es violenta y contraria a la naturaleza porque la parte desprendida era una parte en acto y perfecta mediante el alma. Luego, por el desprendimiento de la materia el alma se queda en ambas partes; esta alma era una sola en acto en el todo, y varias en potencia. Lo que ciertamente ocurre porque los animales de esta clase son casi semejantes en el todo y en las partes; pues sus almas, al ser más imperfectas que las otras, exigen una pequeña diversidad de órganos. Y, por eso, una parte desprendida puede ser susceptible de alma, por cuanto tiene tantos órganos cuantos son suficientes para recibir tal alma, al igual que acontece en otros cuerpos semejantes, como madera y piedra, agua y aire. De aquí

1. Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivae, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quae agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem huiusmodi, et corporis ad animam.

2. Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliae animae; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

3. Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quae desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundae.

4. Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem praedictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum praeexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa.

5. Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis anulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet; quae quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animae, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, utpote habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus utpote ligno et lapide,

prueba el Filósofo en XV *De animalibus*[198] que el esperma no fue una parte en acto antes de su desprendimiento, porque su desprendimiento no sería natural, sino una forma de corrupción. Luego no procede que, por el desprendimiento del semen, siga el alma en el mismo semen.

6. A lo sexto hay que notar que suele decirse que el macho da el alma, en cuanto que en el semen del macho se contiene la fuerza que actúa hacia el alma.

7. A lo séptimo hay que decir que las enfermedades, a las que se refiere la objeción, no se traspasan con el semen como si estuvieran en acto dentro del semen, sino porque su principio está en el semen por alguna indisposición de éste.

8. A lo octavo hay que decir que, como el esperma es cierta sobreabundancia, tiene ciertas vías propias, como otras sobreabundancias, que, al ser cortadas, se impide la generación, no porque se destruya algo de aquello que era una parte en acto.

9. A lo noveno hay que decir que, como el flujo inmoderado de otras sobreabundancias destruye a causa de una cierta violencia, y no de modo natural, algo de lo que había sido transformado, así también el flujo inmoderado del semen. Pero lo que se hace en contra de la naturaleza no debe ser tenido como consecuencia de la naturaleza.

10. A lo décimo hay que decir que el semen es una sobreabundancia tal que, a pesar de no ser en acto una parte de la sustancia del padre es, sin embargo, en potencia, toda ella y por este motivo se dice que el hijo es de la sustancia del padre.

11. A lo undécimo hay que decir que, aunque el semen no sea en acto algo animado, lo es, sin embargo, gracias a una fuerza, por lo que no es inanimado sin más.

aqua et aere. Ex hoc autem Philosophus probat in XV De animalibus, quod sperma non fuit actu pars ante decisionem; quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

6. Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quae agit ad animam.

7. Ad septimum dicendum, quod aegritudines, de quibus est obiectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

8. Ad octavum dicendum, quod, cum sperma sit quaedam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliae superfluitates, quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

9. Ad nonum dicendum, quod, sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat iam conversum, per violentiam quamdam; et non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quae fiunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturae trahenda.

10. Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiae patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

11. Ad undecimum dicendum, quod, licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

---

[198] ARISTÓTELES, *De generat. animal.* I c.18 (BK 724b30ss).

Artículo 13

¿Puede ser eterno algún ser que procede de otro?[199]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues nada que existe siempre necesita de algo para existir. Pero todo lo que procede de otro necesita para existir aquello del que procede. Luego nada que procede de otro existe siempre.

2. Nada recibe lo que ya tiene. Luego lo que existe siempre tiene siempre el existir; luego lo que existe siempre no recibe el existir. Pero todo lo que procede de otro recibe el existir de aquello del que procede. Luego nada que procede de otro, existe siempre.

3. Lo que existe no se engendra ni se hace ni es conducido, de algún modo, a existir, porque lo que se está haciendo no existe. Luego es preciso que todo lo que se engendra, o se hace, o se produce, en algún momento no existe. Pero todo lo que procede de otro es de esta índole. Luego todo lo que procede de otro, en algún momento no existe. Pero lo que en algún momento no existe, no existe siempre. Luego nada que procede de otro es sempiterno.

4. Lo que no tiene existencia más que por otro, si se mira en sí mismo, no existe. Pero es preciso que algo de esa índole no exista en algún momento. Luego es preciso que todo lo que procede de otro no exista en algún momento y, en consecuencia, no sea sempiterno.

5. Todo efecto es posterior a su causa. Pero lo que procede de otro es efecto de aquello del que procede, y, por eso, no puede ser sempiterno.

Articulus decimustertius

Decimotertio quaeritur utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.

Et videtur quod non.

1. Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

2. Praeterea, nihil accipit quod iam habet. Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

3. Praeterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit, vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est huiusmodi. Ergo omne quod est ab alio aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

4. Praeterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Huiusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non esse sempiternum.

5. Praeterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus eius a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

---

[199] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.42 a.2; *In Sent.* 3 d.11 a.1; *Comp. Theol.* c.43; *In Decret.* 1; *In Io.* 1 lect.1.

Pero EN CONTRA está lo que dice Hilario[200]: lo que ha nacido del Padre desde la eternidad tiene el ser eterno que ha recibido. Pero el Hijo de Dios ha nacido del Padre eterno. Luego tiene como eterno lo que ha recibido; luego es eterno[201].

RESPUESTA. Hay que decir que, dado que afirmamos que el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre, es preciso que de tal modo proceda del Padre, que, no obstante, le sea coeterno; lo que se ve claramente de esta manera. Porque entre la voluntad y la naturaleza hay esta diferencia: que la naturaleza está determinada a una sola cosa en cuanto a lo que se produce en virtud de la naturaleza y en cuanto a producir o no producir; pero la voluntad no se encuentra determinada ni en uno ni en otro caso. Pero alguien puede hacer esto o aquello voluntariamente, como el artesano un asiento o un arca, y puede hacerlo otra vez o pararse cuando los está haciendo; pero el fuego no puede [hacer] más que calentar, si hay un objeto para su acción, y no puede introducir en la materia más que un efecto semejante a sí mismo.

Por eso, aunque de las criaturas que, por divina voluntad, proceden de él, puede decirse que pudo hacer tal o cual criatura, en un momento u otro, del Hijo, sin embargo, que procede naturalmente, no puede decirse esto. Pues no pudo ser Hijo según la naturaleza de otro modo del que la naturaleza del Padre se tiene a sí misma. Ni pudo el Hijo existir antes o después, sino cuando existió la naturaleza del Padre. Pues no puede decirse que, en algún momento, le faltase a la naturaleza divina la perfección de la naturaleza, al llegar la cual fuese engendrado el Hijo de Dios por la fuerza de la naturaleza, porque la naturaleza divina es simple e inmutable. Ni puede decirse que tal generación se demorara por

SED CONTRA, est quod Hilarius dicit, quod ab aeterno a patre natum, aeternum esse habet quod natum est. Sed filius Dei natus est ab aeterno patre. Ergo aeternum habet quod natum est; ergo est aeternum.

RESPONDEO. Dicendum quod, cum ponamus filium Dei naturaliter a patre procedere, oportet quod ita sit a patre, quod tamen sit ei coaeternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scamnum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subiectum suae actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi.

Unde etsi de creaturis, quae divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere et tunc vel tunc facere, de filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse filius secundum naturam, quam se habet patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius filius esse nisi quando fuit patris natura: non enim potest dici, quod divinae naturae aliquando perfectio naturae defuerit, qua adveniente virtute naturae, filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod huiusmodi generatio dilata fuerit propter mate-

[200] *De Trinitate* 12 c.21: ML 10,416.

[201] Mi traducción da a *natus* el significado de procedencia que en realidad es la trad. de *natus*. Parece haber un matiz en el texto, como lo entiende S. Tomás, que lo autoriza.

falta o indisposición de la materia, dado que esta generación es totalmente inmutable. De donde resulta que como la naturaleza del Padre ha existido desde la eternidad, también el Hijo está engendrado por el Padre eternamente y, en consecuencia, es coeterno con el Padre.

Pero los arrianos, al decir que el Hijo no procede naturalmente del Padre, decían que el Hijo no era igual ni coeterno con el Padre, al igual que las otras cosas que proceden de Dios conforme al arbitrio de su voluntad. Pero fue difícil hacerse cargo de que la generación del Hijo es coeterna con el Padre por la costumbre del conocimiento humano en fijarse en la producción de las cosas naturales, en las que una cosa se produce por otra mediante el movimiento. La cosa conducida a la existencia mediante el movimiento empieza a existir antes al principio que al término del movimiento. Pero como el principio del movimiento precede en duración necesariamente al término del mismo, lo que resulta necesario a causa de la sucesión del movimiento, ni puede haber principio o comienzo del movimiento sin una causa que mueva a la producción, resulta necesario que la causa motora a la producción de algo precede en duración a lo que es producido por ella.

De donde [se sigue] que lo que procede sin movimiento de algo es simultáneo en duración con aquello de lo que procede, como el esplendor en el fuego o en el sol, pues el esplendor sale del cuerpo luminoso súbita y no sucesivamente, porque la iluminación no es movimiento, sino término del mismo. Resulta, por tanto, que en la divinidad, donde no hay en absoluto lugar para el movimiento, el que procede es simultáneo en duración con aquello del que procede y, en consecuencia, dado que el Padre es eterno, el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de él le son coeternos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. A lo primero hay que decir que si la indigencia significa defecto o carencia de lo que se es indigente, lo que siempre existe no necesita de algo para existir. Pero si significa solamente

riae absentiam vel indispositionem, cum omnino haec generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura patris ab aeterno fuerit, et filius sit a patre aeternaliter generatus, ac per consequens patri coaeternus.

Ariani vero, quia ponebant filium non naturaliter a patre procedere, ponebant filium neque patri coaequalem neque coaeternum, sicut contingit in aliis quae a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem filii patri coaeternam, propter assuefactionem humanae cognitionis in consideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur.

Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole: nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ideo cum Pater sit aeternus, Filius et Spiritus Sanctus ab eo procedentes sunt ei coaeterni.

1. Ad primum ergo dicendum, quod, si indigentia importet defectum vel carentiam eius quo indigetur, quod semper est non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero

una relación de origen hacia aquello del que procede, entonces nada impide que aquello que existe siempre necesite algo para existir, en tanto que no tiene la existencia por sí mismo, sino por otro.

2. A lo segundo hay que decir que quien recibe algo, no lo tiene antes de recibirlo, pero lo tiene cuando ya lo recibe, por lo que si lo recibe eternamente, lo tiene eternamente.

3. A lo tercero hay que decir que ese razonamiento tiene valor en la generación que se produce con movimiento, porque lo que es movido para existir, no existe. Y en esa medida se dice que lo que es engendrado no existe, pero lo que ha sido engendrado existe[202]. Luego, donde no es distinto «ser engendrado» y «estar engendrado», allí no procede que lo que se engendra no existe en algún momento.

4. A lo cuarto hay que decir que lo que tiene la existencia por otro es —en sí considerado— un no-ente, si él mismo es algo distinto del existir mismo que recibe del otro; pero si es el existir mismo que recibe del otro, entonces no puede, considerado en sí mismo, ser no-ente, aunque pueda considerarse en aquello que es distinto que la existencia. Porque lo que es [existe] puede tener algo mezclado, pero no la existencia misma, como dice Boecio en *De hebdomadibus*[203]. Lo primero es ciertamente la condición de la criatura, la segunda es la condición del Hijo de Dios.

5. A lo quinto hay que decir que el Hijo de Dios no puede llamarse efecto; porque no se hace, sino que se engendra. Pues lo que se hace es aquello cuya existencia es diversa de quien lo hace, por lo que tampoco decimos, hablando con propiedad, que el Padre sea causa del Hijo, sino principio. Ni tampoco es necesario que toda causa preceda en duración al efecto, sino sólo en naturaleza, como es patente en el caso del sol y el esplendor.

importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet.

2. Ad secundum dicendum, quod, accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit; unde si ad aeterno accipit, ab aeterno habet.

3. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quae est per motum; quia quod movetur ad esse, non est. Et pro tanto dicitur quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est: unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet quod generatur, aliquando non esse.

4. Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem ipsum esse, ut Boetius dicit in libro De hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio filii Dei.

5. Ad quintum dicendum, quod filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cuius esse est diversum a faciente; unde nec patrem proprie loquendo causam filii dicimus, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum sicut patet in sole et splendore.

---

[202] Debería señalarse una coma entre «generatum» y «est».

[203] *De hebdomadibus:* ML 64,1311B.

Artículo 14

¿Lo que es esencialmente distinto de Dios pudo haber existido siempre?[204]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues no es menor el dominio de la causa que produce la totalidad de la sustancia sobre su efecto que el de la causa que sólo produce la forma. Ahora bien, la causa que sólo produce la forma puede producirla desde la eternidad, si existiera eternamente, ya que el esplendor que se engendra por el fuego y se difunde es coeterno con él, y sería coeterno si el fuego fuese eterno, como dice Agustín[205]. Luego mucho más eficazmente puede Dios producir un efecto que le sea coeterno.

2. Pero dirás que esto es imposible, porque se sigue el inconveniente de que la criatura se iguale al creador en duración.—Pero en contra tenemos que la duración que no se da simultáneamente en su totalidad no puede equipararse con la que sí se da de esa manera. Pero si el mundo hubiera existido siempre, su duración no sería siempre simultánea en su totalidad porque estaría medida por el tiempo, como también lo dice Boecio al final del *De consolatione*[206]. Luego ni entonces se equipararía la criatura con Dios en duración.

3. Como la persona divina procede de Dios sin movimiento, así también la criatura. Pero la persona divina puede ser coeterna con Dios del que procede. Luego, de modo semejante, también la criatura.

4. Lo que siempre se tiene a sí mismo del mismo modo, puede hacer siempre lo mismo. Pero Dios se tiene a sí mismo eternamente del mismo modo. Luego puede hacer lo mismo eternamente. Luego, si en algún momento produjo una criatura, también lo puede hacer eternamente.

Articulus decimusquartus

Decimoquarto quaeritur utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse.

Et videtur quod sic.

1. Non enim est minor potestas causae producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causae producentis formam tantum. Sed causa producens formam tantum, potest producere eam ab aeterno, si ab aeterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur coaeternus est illi; et esset coaeternus, si ignis esset aeternus, ut Augustinus dicit. Ergo multo fortius Deus, potest producere effectum sibi coaeternum.

2. Sed dices, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod creatura parificetur creatori in duratione.—Sed contra, duratio quae non est tota simul, sed successiva, non potest aequiparari durationi quae est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, eius duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine De consol. Ergo adhuc Deo non aequipararetur creatura in duratione.

3. Praeterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo coaeterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

4. Praeterea, quod semper eodem modo se habet, semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab aeterno. Ergo ab aeterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam et ab aeterno producere potuit.

---

[204] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.46 a.1 y ad 6; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.5: *Cont. Gent.* 2 c.31.

[205] *De Trinitate* 6 c.1: ML 42,923; BAC V 432.

[206] *De consolatione philosophiae* l.5 prosa 6: ML 63,859.

5. Pero dirás que esa razón procede del agente por naturaleza, no del agente por voluntad.—En contra, la voluntad de Dios no disminuye su poder. Pero si no actuase por voluntad, se seguiría que produciría la criatura desde la eternidad. Luego, puesto que obra por voluntad, no impide que pudiera producirla eternamente.

6. Si Dios produjo una criatura en un tiempo o instante, y su potencia no fue aumentada, pudo también producirla antes de ese tiempo o instante y, por la misma razón, antes todavía y así indefinidamente. Luego pudo producirla desde la eternidad.

7. Dios puede hacer más de lo que el entendimiento pueda entender, por lo que se dice en Lc 1,37: *Para Dios no hay ninguna palabra imposible.* Pero los Platónicos juzgaron que algo había sido hecho por Dios que, sin embargo, existió siempre; por lo que Agustín dice[207]: *Respecto del mundo, y de aquellos que fueron hechos dioses en el mundo por Dios, escribe Platón; dice con toda claridad que empezaron a existir y a tener un principio, pero que no han de tener fin, sino que asegura que por la potentísima voluntad del Creador han de mantenerse en la existencia eternamente. Pero cómo entendiera esto, los Platónicos descubrieron que no era el comienzo del tiempo, sino el de su fundación. Pues, de la misma manera, dicen que, si un pie estuviere sobre el polvo desde la eternidad, siempre estaría la huella debajo; pero nadie dudaría de que había sido hecha por el que pisa; así también existió siempre el mundo, existiendo quien lo hizo, y, sin embargo, fue hecho.* Luego Dios pudo hacer algo que existió siempre.

8. Lo que no es contrario al concepto de criatura, Dios lo puede hacer; de otra manera, no sería omnipotente. Pero no es contra el concepto de criatura, por haber sido hecha, el haber existido siempre; de otro modo, sería lo mismo decir que la criatura existió siempre y que no

5. Sed dices, quod ratio ista procedit de agente per nauram, non autem de agente per voluntatem.—Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab aeterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quia ab aeterno producere potuerit.

6. Praeterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et eius potentia non est augmentata; potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum. Ergo potuit ab aeterno producere.

7. Praeterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. I: «Non erit impossibile apud Deum omne verbum». Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit: «De mundo, et de his quos in mundo deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse coepisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in aeternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ab aeternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est». Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

8. Praeterea, quidquid non est contra rationem creaturae, Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturae in quantum est facta; alias idem esset dicere creaturam semper fuisse et factam non

[207] *De civitate Dei* X cap.31: ML 41,311; BAC XVI-XVII 696.

había sido hecha; lo que es evidentemente falso. Pues Agustín[208] distingue dos opiniones, una de las cuales es que el mundo existió siempre, de suerte que no fue hecho por Dios; la otra es que el mundo existe siempre pero ha sido hecho por Dios. Luego Dios puede hacer que algo hecho por él exista siempre.

9. Como la naturaleza puede producir su efecto inmediatamente, así también el agente voluntario no impedido. Pero Dios es un agente voluntario que no puede ser impedido. Luego las criaturas que son llevadas a la existencia por la voluntad de Dios pudieron ser producidas desde la eternidad, como también el Hijo que procede naturalmente del Padre.

PERO EN CONTRA. 1. Está lo que dice Agustín[209]: *Puesto que esa naturaleza de la Trinidad es plenamente inmutable, es por eso eterna, hasta el punto que nada pueda serle coeterno.*

2. Además, el Damasceno dice[210]: *Lo que es llevado del no-ente a existir, no es apto para alcanzar a ser coeterno con el que existe sin principio y siempre.* Pero la criatura es elevada del no ser al existir. Luego no pudo haber sido siempre.

3. Además, todo lo eterno es invariable. Pero la criatura no puede ser invariable porque, si se lo dejase a ella sola, caería en la nada. Luego no puede ser eterna.

4. Además, nada que depende de otro es necesario y, por consiguiente, tampoco es eterno, ya que todo lo eterno es necesario. Pero todo lo que está hecho depende de otro. Luego nada que haya sido hecho es eterno.

esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus distinguit duas opiniones; quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

9. Praeterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturae quae per eius voluntatem producuntur in esse, ab aeterno produci potuerunt, sicut et filius qui naturaliter a patre procedit.

SED CONTRA. 1. Est quod Augustinus dicit: «Quia omnino incommutabilis est illa natura trinitatis, ob hoc ita est aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit».

2. Praeterea, Damascenus dicit, in I libro: «Quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse coaeternum ei quod sine principio et semper est». Sed creatura de non esse ad esse producitur. Ergo non potest fuisse semper.

3. Praeterea, omne aeternum est invariabile. Sed creatura non potest esse invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse aeterna.

4. Praeterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec aeternum; cum omne aeternum sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum potest esse aeternum.

---

[208] *De civitate Dei* XI cap.4 y X cap.31: ML 41,319; BAC XVI-XVII 719. Cf. también nota anterior.

[209] *Super Genesim ad litteram* 8 cap.23: ML 34,389; BAC XV 996.

[210] Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 8 c.4 (MG 94,813).

5. Si Dios pudo desde la eternidad producir una criatura, la produjo desde la eternidad, porque, conforme al Filósofo[211], en las realidades eternas existir y poder no se retrasan el uno del otro. Pero afirmar que la criatura ha sido producida desde la eternidad es contrario a la fe. Luego también lo es decir que pudo ser producida.

6. La voluntad del sabio no retrasa, si puede, realizar lo que se propone, salvo por alguna razón. Pero no se puede expresar la razón por qué Dios haya hecho el mundo en un momento y no antes, o desde la eternidad, si pudo estar hecho eternamente. Luego parece que no pudo ser hecho desde la eternidad.

7. Si la criatura fue hecha, lo fue a partir de la nada, o a partir de algo. Pero no a partir de algo, porque o ese algo es la esencia divina, lo que es imposible, o algo distinto —lo que si no ha sido hecho, será algo ajeno a Dios, no creado por él, lo que ha sido rechazado antes—, y si ha sido hecho a partir de otro, o se va a proceder así hasta el infinito, lo que resulta imposible, o se va a llegar a algo que ha sido hecho de la nada. Pero es imposible que lo hecho de la nada haya existido siempre.

8. Del concepto de lo eterno es no tener principio, pero del de criatura es tenerlo. Luego ninguna criatura puede ser eterna.

9. La criatura se mide por el tiempo o por el evo. Pero el evo y el tiempo se diferencian de la eternidad. Luego la criatura no puede ser eterna.

10. Si algo es creado es preciso que haya un momento en que fuera creado. Pero antes no existió. Luego hay que decir que la criatura no existió siempre.

5. Praeterea, si Deus ab aeterno producere potuit creaturam, ab aeterno produxit; quia, secundum Philosophum, in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab aeterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

6. Praeterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab aeterno, si ab aeterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab aeterno fieri non potuit.

7. Praeterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile; vel ex aliquo alio: quod si non esset factum, erit aliquid praeter Deum, non ab ipso creatum; quod supra est improbatum: quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod est impossibile; aut devenietur ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod fit ex nihilo, semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

8. Praeterea, de ratione aeterni est non habere principium, de ratione vero creaturae est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse aeterna.

9. Praeterea, creatura mensuratur tempore vel aevo. Sed aevum et tempus differunt ab aeternitate. Ergo creatura non potest esse aeterna.

10. Praeterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

---

[211] ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.3 (BK 203b30).

RESPUESTA. Hay que decir que, según el Filósofo[212], posible significa ciertamente, en algunos casos, lo que está de acuerdo con alguna potencia, pero, a veces, con ninguna potencia; si es de acuerdo con una potencia, puede ser activa o pasiva. Con una potencia *activa*, como cuando decimos que es posible para un edificador, que edifique; pero con una potencia *pasiva*, cuando decimos que es posible para la madera, que se queme.

Pero también se dice que algunas veces es posible, no conforme a alguna potencia, sino metafóricamente, como cuando en geometría se dice que una línea es potencia racional —tema que ahora dejamos de lado— o absolutamente, cuando los términos de la enunciación no tienen entre sí contradicción alguna.

Pero, al contrario, es imposible cuando los términos son contradictorios entre sí; como se dice que es imposible afirmar y negar al mismo tiempo, no porque sea imposible para un agente o un paciente, sino porque es imposible en sí mismo, en cuanto contradictorio consigo mismo.

Si, en consecuencia, se considera este enunciable: algo sustancialmente diverso, que existe por Dios, existió siempre. No puede decirse que sea imposible en sí mismo, como contradictorio consigo mismo. Pues *el existir por otro* no contradice a que exista siempre, como antes se ha mostrado, salvo cuando algo procede de otro por un movimiento, que no interviene en el proceso de las cosas desde Dios. Por lo que se añade, *sustancialmente diverso*, tampoco hay contradicción alguna, hablando en términos estrictos *[absolute loquendo]*, con que haya existido siempre.

Pero si entendemos lo llamado posible conforme a la potencia *activa*, entonces no falta en Dios, desde la eternidad, la potencia de producir otra esencia distinta de sí. Pero si esto se refiere a la potencia *pasiva*, entonces, de conformidad con la fe católica, no se puede decir que algo procedente

RESPONDEO. Dicendum, quod, secundum Philosophum, possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque, vero secundum nullam potentiam; secundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse aedificatori quod aedificet; secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur.

Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent.

E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans.

Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, diversum in substantia, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse.

Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit

---

[212] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.12 (BK 1019a15ss).

de él, [pero] esencialmente diverso, pudiera existir siempre. Pues la fe católica da por supuesto que todo lo que existe fuera de Dios, no existió en algún momento. Pero, así como es imposible que lo que se afirma que existió en algún momento no hubiera existido nunca, así también es imposible que haya existido siempre lo que se afirma que, en algún momento, no existió. De aquí que algunos digan que esto es posible por parte de Dios creador, pero no por parte de la esencia que procede de Dios, dado que lo contrario es un supuesto que la fe establece.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por lo tanto, que ese argumento procede de la potencia del que hace, no de lo que está hecho, respecto de lo cual se ha dado por supuesto que, en algún momento, no existió.

2. A lo segundo hay que decir que, aunque la criatura hubiera existido siempre, no se equipararía con Dios, plenamente, sino que lo imitaría, por lo que esa respuesta es poco eficaz.

3. A lo tercero hay que responder que en la persona divina no hay nada que dé por supuesto que no existió en algún momento como ocurre con toda esencia que no sea Dios.

4. A lo cuarto hay que decir que la objeción procede de la potencia del hacedor, potencia que no disminuye ni siquiera por la voluntad, a no ser que, por arbitrio de la voluntad divina, ocurrió que la criatura no existiera siempre.

5. De donde resulta evidente la respuesta al quinto.

6. A lo sexto hay que decir que si se afirma que la criatura existió antes de cualquier momento indicado, queda a salvo la posición de la fe por la que se afirma que nada, fuera de Dios, existió siempre; luego no es lo mismo. Hay que saber también que la forma de argumento no es válida. Pues Dios puede mejorar cualquier criatura, pero no puede hacer una criatura de infinita bondad, pues la bondad infinita contradice la

enim fides catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse: ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiae a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiae facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

2. Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo aequipararetur, sed secundum quod eum imitaretur; quod non est inconveniens; unde illa obviatio parum est efficax.

3. Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

4. Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiae facientis; quae nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinae fuit quod non semper fuerit creatura.

5. Unde patet responsio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum, quod, si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitae bonitatis creaturam; infinita enim bonitas rationi

razón de criatura, pero no una bondad determinada por grande que sea. También hay que saber, que si se dice: *Dios pudo hacer el mundo antes de haberlo hecho,* si tal prioridad se refiere a la *potencia* del hacedor, es verdadera sin duda alguna, porque el poder de hacer lo tuvo desde la eternidad y la eternidad precede al tiempo de la creación. Pero si se refiere a *la existencia de lo hecho*, de suerte que se entienda que, antes del instante de la creación del mundo, hubo un tiempo real en que pudiera haber sido hecho el mundo, es evidente que es falso absolutamente, porque antes del *mundo* no hubo movimiento y, en consecuencia, tampoco tiempo. Pero podemos imaginar algún tiempo antes del mundo, al igual que la altura o algunas dimensiones fuera del cielo. Así podemos decir que pudo elevar el cielo a mayor altura y que lo pudo hacer antes, porque pudo hacer el tiempo más largo y una altura más elevada.

7. A lo séptimo hay que decir que los Platónicos lo entendieron así, al no suponer la fe, sino estando ajenos a ella.

8. A lo octavo hay que decir que ese argumento prueba solamente que ser hecho y ser siempre no se contradicen considerados en sí solos, por eso [ese argumento] procede partiendo de lo posible tomado absolutamente.

9. A lo noveno hay que decir que ese argumento parte de lo posible desde la referencia a la potencia activa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. Pero dado que los argumentos opuestos parecen concluir que no sea posible desde ningún punto de vista, es por lo que hay que responder también a éstos.

1. A lo primero, por tanto, hay que decir que, según Boecio al final del *De consolatione philosophiae*[213], aun cuando el mundo hubiera existido siempre, no sería coeterno con Dios, pues su duración no sería

creaturae repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod si dicatur: «Deum potuisse facere mundum antequam fecerit»; si haec prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum: quia ab aeterno affuit ei potentia faciendi; aeternitas vero tempus creationis praecedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra caelum; per quem modum possumus dicere, et quod altius caelum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

7. Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

8. Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

9. Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiae activae.

Sed quia rationes oppositae concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

1. Ad primum ergo dicendum, quod secundum boetium in fine De consolatione philosophiae, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus eius enim

[213] L.5 prosa 6: ML 63,859.

simultánea toda ella, cosa requerida para el concepto de eternidad. Pues la eternidad es la *perfecta posesión simultánea y total de una vida interminable,* como allí se dice[214]. Ahora bien, la sucesión del tiempo es causada por el movimiento, como está claro en el Filósofo[215]. Luego lo que está sometido a la mutabilidad, aunque exista siempre, no puede ser eterno y, por eso, Agustín dice[216] que ninguna criatura puede ser coeterna con la invariable esencia de la Trinidad.

2. A lo segundo hay que decir que, en ese lugar, el Damasceno habla, supuesta la verdad de la fe; lo que está claro por lo que dice de que es llevada del no ser al existir, etc.

3. A lo tercero hay que decir que la variabilidad excluye, por su mismo concepto, la eternidad, pero no la duración infinita.

4. A lo cuarto hay que decir que lo que depende de otro no puede existir nunca, si no es mediante el influjo de aquel por quien existe. Si éste existió siempre, aquél existirá siempre.

5. A lo quinto hay que decir que, si Dios pudo hacer algo, no se sigue que lo haya hecho, porque es un agente por voluntad, no por necesidad de la naturaleza. En cuanto a lo que se dice que en las realidades eternas no difiere existir y poder, hay que entenderlo según la potencia pasiva, no según la activa. Pues la potencia pasiva, que no ha llegado a unirse al acto, es un principio de corrupción y, por eso, contradice a la eternidad. Pero el efecto de la potencia activa, si dicho efecto no existe en acto, no perjudica a la perfección de la causa agente, sobre todo en las causas voluntarias. Pues el efecto no es perfección de la potencia activa como la forma de la potencia pasiva.

6. A lo sexto hay que decir que nuestro entendimiento no puede investigar la razón respecto a la producción de las primeras criaturas,

duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur. Est enim aeternitas «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philosopho patet. Unde quod mutabilitati subiacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit, quod invariabili essentiae trinitatis nulla creatura coaeterna esse potest.

2. Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est, etc.

3. Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit aeternitatem, non autem infinitam durationem.

4. Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum eius a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

5. Ad quintum dicendum, quod non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturae. Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non coniuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activae potentiae actu non existens, perfectioni causae agentis praeiudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activae sicut forma potentiae passivae.

6. Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem

---

[214] Ibid.

[215] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.10 (BK 218b11ss).

[216] *Super Genesim ad litteram* 8 cap.23: ML 34,389; BAC XV 997.

porque no puede comprender aquel orden que, por sí solo, es la razón por la que las citadas criaturas tengan esta medida; por lo que, así como no puede el hombre dar razón de que el cielo tenga este tamaño y no sea mayor, tampoco puede dar razón de por qué el mundo no fue hecho antes, siendo así que ambas cosas están sometidas al poder divino.

7. A lo séptimo hay que decir que las primeras criaturas no han sido producidas a partir de algo, sino de la nada. Sin embargo, que antes no fueran y luego pasasen a existir, no procede del concepto mismo de producción, sino de la verdad, que la fe da por supuesto. Pues *uno* de los sentidos de dicha locución puede ser, según Anselmo[217], que se dice que la criatura está hecha de la nada, porque no está hecha a partir de algo, de forma que la negación incluye la preposición, pero no está incluida por ella, de suerte que, de este modo, la negación niegue la referencia a algo que la preposición implica, pero la preposición no implica referencia a la nada.

Pero si la referencia a la nada permanece afirmada, al incluir la preposición una negación, ni entonces es preciso que la criatura hubiera sido nada en algún momento. Pues se puede decir, como lo dice también Avicena[218], que el no existir precede a la existencia de la cosa, no por duración, sino por naturaleza; esto es, porque si se abandonase la cosa a sí misma, no sería nada: la existencia la tiene sólo por otro. Pues a lo que corresponde estar en algo por sí mismo, tiene prioridad natural para estar en él, porque no le corresponde estar en él más que por otro[219].

8. A lo octavo hay que decir que del concepto de eterno es no tener principio de duración; del concepto de creación es tener principio de origen, pero no de duración, salvo que se conciba la creación como la concibe la fe.

illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ab homine quare caelum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinae potestati subiectum.

7. Ad septimum dicendum, quod primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil.

Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

8. Ad octavum dicendum, quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

---

[217] *Monologium* c.8: ML 158,155; BAC I 215.

[218] Cf. AVICENA, *Metaphysica* 8 c.3 y 6 c.2.

[219] Texto posiblemente defectuoso. Dice literalmente lo contrario de lo que se pretende.

9. A lo noveno hay que decir que evo y tiempo difieren de la eternidad, no sólo en razón del principio de duración, sino también en el de sucesión. Pues el tiempo es sucesivo en sí; al evo se le añade la sucesión, en cuanto que las sustancias eternas son variables en algún aspecto, aunque no varíen en otro aspecto, ya que están medidas por el evo. La eternidad, en cambio, ni contiene sucesión, ni se le agrega la sucesión.

10. A lo décimo hay que decir que la operación por la que Dios produce las cosas en la existencia no se ha de entender como la operación por la que el obrero construye un arca y luego la abandona. Pero Dios sigue dando la existencia, como Agustín dice[220], por lo que no ha lugar a señalar un instante de la producción de las cosas antes del cual no fueron producidas, a no ser que se dé por supuesta la fe.

Artículo 15

¿Las cosas procedieron de Dios por necesidad de la naturaleza o por albedrío de la voluntad?[221]

Parece que procedieron por necesidad de la naturaleza por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues dice Dionisio[222]: *Así como nuestro sol, sin deliberar ni elegir previamente, sino por su propio ser, ilumina todas las cosas que quieran participar de su luz, también la divina bondad, gracias a su esencia, envía proporcionalmente rayos de bondad a todos los exis-*

9. Ad nonum dicendum, quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variabiles, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout aevo mensurantur. Aeternitas vero nec successionem continet nec successioni adiungitur.

10. Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit; unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productae non sint, nisi propter fidei suppositionem.

Articulus decimusquintus

Decimoquinto quaeritur utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis.

Et videtur quod per necessitatem naturae.

1. Dicit enim Dionysius: «Sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine eius participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit».

---

[220] Cf. *Super Genesim ad litteram* 4 cap.12 y 8 cap.12: ML 34,304 y 382; BAC XV 744 y 976.

[221] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.19 a.4; *In Sent.* 1 d.43 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.23; *De pot.* q.1 a.5.

[222] *De divinis nominibus* cap.4 § IV: MG 3,698.

tentes. Pero el sol, que ilumina sin elección ni deliberación, hace esto por necesidad de la naturaleza. Luego también Dios produce las criaturas, comunicando su bondad, por necesidad de la naturaleza.

2. Toda perfección de la naturaleza inferior deriva de la perfección de la naturaleza divina. Pero a la perfección de la naturaleza inferior pertenece que, al producir un efecto, haya por su fuerza algo parecido a ella. Luego Dios comunica, naturalmente y no voluntariamente, con mucha mayor intensidad, a las criaturas una semejanza de su bondad.

3. Todo agente realiza algo semejante a sí mismo. De acuerdo con esto, el efecto es realizado por la causa agente, porque tiene su semejanza. Pero la criatura tiene la semejanza de Dios en cuanto aquello que pertenece a la naturaleza de Dios, a saber, en cuanto a la existencia, la bondad, la unidad y a otras de esta índole, no sólo en cuanto aquello que está en la voluntad o en el entendimiento, como las cosas artificiales son semejantes al artífice en cuanto a la forma del arte, no en cuanto a la naturaleza del artífice, por lo que proceden del artífice voluntariamente y no naturalmente. Luego las criaturas proceden de Dios por la fuerza de la naturaleza divina y no por la voluntad.

4. Pero dirás que la voluntad divina comunica a las criaturas la semejanza de los atributos naturales.—Pero en contra: la semejanza de la naturaleza no puede comunicarse si no es por la fuerza de la naturaleza. Pero la fuerza de la naturaleza en ninguna cosa está sometida a la voluntad; por eso ni en Dios la generación del Hijo desde el Padre, al ser natural, se hace por imperio de la voluntad, ni tampoco en los hombres las fuerzas vegetativas del alma, que se llaman naturales, están sometidas a la voluntad. Luego no es posible que la semejanza de los atributos naturales se comunique a las criaturas por la voluntad divina.

Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturae. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturae.

2. Praeterea, omnis perfectio inferioris naturae a perfectione divinae naturae derivatur. Sed ad perfectionem naturae inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suae bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod eius similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quae ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia huiusmodi, non solum quantum ad ea quae sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturae procedunt a Deo per virtutem naturae divinae et non per voluntatem.

4. Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas.—Sed contra, similitudo naturae communicari non potest nisi per virtutem naturae. Sed virtus naturae in nulla re subiacet voluntati; unde et in Deo generatio filii a patre, quae est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animae vegetabiles, quae naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Agustín dice en *De doctrina christiana*[223] que existimos porque Dios es bueno. Y, de esta manera, la bondad divina parece ser causa de la producción de las criaturas. Pero la bondad es natural para Dios. Luego también el flujo de las cosas desde Dios es natural.

6. En Dios la naturaleza y la voluntad son lo mismo. Luego, si Dios produce las cosas voluntariamente, síguese que las produce naturalmente.

7. La necesidad de la naturaleza procede de que la naturaleza inmutablemente hace lo mismo, salvo que sobrevenga un impedimento. Pero la inmutabilidad de Dios es mayor que la de la naturaleza inferior. Luego Dios produce su efecto más necesariamente que la naturaleza inferior.

8. La operación de Dios es su esencia. Pero su esencia le es natural. Luego todo lo que opera, lo opera naturalmente.

9. Según el Filósofo[224], la voluntad es el fin, la elección es de aquellas cosas que se ordenan al fin. Pero en Dios no hay fin alguno, puesto que es infinito. Luego no obra por voluntad, sino más por necesidad de la naturaleza.

10. Dios obra en cuanto es bueno, como dice Agustín[225]. Pero él mismo es el bien necesario. Luego obra por necesidad.

11. Todo lo que existe es contingente o necesario. Pero algo es necesario de tres maneras: a saber, por coacción, por suposición, y absolutamente. Pero no se puede decir que en Dios haya algo posible o contingente, pues esto denuncia mutabilidad, como resulta claro gracias al Filósofo[226], porque a lo que acontece existir, le acontece no existir. Igualmente no hay allí nada necesario por coacción, porque allí no hay nada violento ni contra la naturaleza, como se dice en V *Metaph.*[227].

5. Praeterea, Augustinus dicit in libro De doctrina christiana, quod, quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

6. Praeterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

7. Praeterea, necessitas naturae provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed maior est immutabilitas Dei quam naturae inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

8. Praeterea, operatio Dei est eius essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

9. Praeterea, secundum Philosophum voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturae.

10. Practerea, Deus operatur in quantum est bonus, ut Augustinus dicit. Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

11. Praeterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet, quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V Metaph. Similiter nec necessarium ex suppositione:

---

[223] L.1 c.32: ML 34,32; BAC XV 98.
[224] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.2 (BK 1111b26).
[225] *De doctrina christiana* l.1 cap. 32: ML 34,32; BAC XV 98.
[226] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 11 c.6 (BK 1071b19).
[227] Aristóteles, *Metaph.* 4 c.5 (BK 1015b14).

Tampoco hay necesario por suposición, porque este necesario es causado por causas que están puestas de antemano, pero nada es causa sobre Dios. Resulta, por tanto, que todo lo que hay en Dios es necesario absolutamente. Parece, por tanto, que [Dios] conduce por necesidad las cosas a la existencia.

12. [San Pablo] en 2 Tim 2,13 dice: *Dios permanece fiel y no puede negarse a sí mismo.* Pero al ser él mismo su bondad, se negaría a sí mismo si negara su bondad. Pero negaría su bondad si comunicándola no la difundiese, ya que esto es lo propio de la bondad. Luego Dios no puede dejar de producir la criatura comunicando su bondad; luego produce por necesidad, porque lo que no es posible que no sea y lo que es necesariamente son equivalentes, como se ve en II *Perihermeneias*[228].

13. Según Agustín, que el Padre engendre al Hijo es [lo mismo] que el Padre se dice a sí mismo mediante un Verbo. Pero Anselmo dice[229] que mediante el mismo Verbo el Padre se dice a sí mismo y a la criatura. Como la generación del Hijo por el Padre se produzca naturalmente y no por imperio de la voluntad, parece que así es también la producción de las criaturas. Pues en Dios no hay diferencia entre decir y hacer, como está escrito en Sal 32,9: *Dijo fueron hechas.*

14. Todo el que quiere, quiere necesariamente su fin último, como el hombre quiere necesariamente ser feliz. Pero el último fin de la voluntad divina es la comunicación de su bondad, pues produce las criaturas para comunicar su bondad. Luego Dios quiere esto necesariamente; luego también produce necesariamente.

15. Así como Dios es bueno por sí mismo, igualmente es necesario por sí. Pero en Dios, por ser bueno por sí mismo, no hay nada más que bien. Luego, de modo semejante, en él no hay nada sino necesario y así produce las cosas por necesidad.

quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis praesuppositis, Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

12. Praeterea, II Ad Timoth. II, 13, dicitur: «Deus fidelis permanet et seipsum negare non potest». Sed cum ipse sit sua bonitas, se ipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet; cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit: quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in II Perihermeneias.

13. Praeterea, secundum Augustinum, patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit, quod eodem verbo pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio filii a patre sit naturaliter et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. XXXII: «Dixit, et facta sunt».

14. Praeterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinae voluntatis est suae bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

15. Praeterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

---

[228] ARISTÓTELES, *Periherm.* 2 c.13 (BK 22a28-31).
[229] *Monologium* cap.32: ML 158,185; BAC I 273.

16. La voluntad de Dios está determinada a algo uno, esto es, al bien. Pero la naturaleza obra necesariamente porque está determinada a algo uno. Luego también la voluntad divina produce las criaturas necesariamente.

17. El Padre, en virtud de su naturaleza, es principio del Hijo y del Espíritu Santo, como dice Hilario[230]. Pero la misma naturaleza que está en el Padre y en el Hijo, está también en el Espíritu Santo. Luego, por la misma razón, el Espíritu Santo mismo es principio naturalmente. Pero no es principio más que de la criatura. Luego la criatura procede naturalmente de Dios.

18. El efecto procede de la causa agente. Luego el agente no se relaciona con el efecto más que porque se relaciona con la acción o la operación. Pero la relación de la operación o de la acción divina con él mismo [con Dios] es natural, dado que la acción de Dios es su propia esencia. Luego, de modo semejante, se relaciona con el efecto naturalmente produciéndolo.

19. A partir de lo que es bueno por sí no se hace sino lo bueno y se hace de buen modo. Luego de lo necesario no se hace sino lo necesario y necesariamente. Pero Dios es de esta índole. Luego todas las cosas proceden de él por necesidad.

20. Dado que lo que es por sí es anterior a lo que es mediante otro, es preciso que el primer agente actúe por su esencia. Pero su esencia y su naturaleza es lo mismo. Luego actúa por su naturaleza y, de este modo, todas las criaturas proceden de él naturalmente.

Pero EN CONTRA. 1. Está lo que dice Hilario[231]: *La voluntad de Dios aportó sustancia a todas las criaturas,* y en el mismo lugar dice: *Las criaturas son tales como Dios quiso que sean.* Luego Dios produce las criaturas mediante la voluntad, no mediante la necesidad de la naturaleza.

16. Praeterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

17. Praeterea, pater virtute naturae suae est principium filii et spiritus sancti, ut Hilarius dicit. Sed eadem natura quae est in patre et filio, est etiam in spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse Spiritus Sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturae. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Praeterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinae ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

19. Praeterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est huiusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

20. Praeterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturae ab eo procedunt.

SED CONTRA. 1. Est quod Hilarius dicit: «Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit»; et ibidem: «Tales sunt creaturae quales Deus eas esse voluit». Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturae necessitatem.

---

[230] Cf. S. HILARIO, *De Synodis* n.XVII: ML 10,518.
[231] *De Synodis* n.XXIV: ML 10,520C.

2. Además, Agustín en XII *Confess.*[232] hablando a Dios, dice: Dos cosas hiciste, Señor: una cerca de ti, a saber, el ángel, y otra cerca de la nada, esto es, la materia. Pero ninguna de las dos es de tu naturaleza, porque ninguna es lo que tienes. Pero el Hijo en tanto procede naturalmente del Padre en cuanto tiene la misma naturaleza que el Padre, como dice Agustín[233]. Luego la criatura no procede de Dios naturalmente.

RESPUESTA. Hay que decir que, sin duda alguna, hay que mantener que Dios, por libre arbitrio de su voluntad, produjo las criaturas en el ser, sin necesidad alguna natural. Lo que en este momento puede quedar manifiesto por *cuatro razones: la primera* de las cuales es que es necesario decir que el universo tenga algún fin, de otro modo todas las cosas en el universo ocurrirían por casualidad, a no ser que se dijera quizá que las primeras criaturas no son para un fin, sino por necesidad natural; pero las posteriores sí son para un fin. También Demócrito decía que los cuerpos celestes habían sido hechos por casualidad, pero los inferiores por causas determinadas. Esto se rechaza en el libro II *Phys.*[234] porque las cosas que son más nobles no pueden estar menos ordenadas que las más vulgares. Por tanto, es necesario decir que en la producción de las criaturas por Dios se ha intentado un fin.

Pero se descubre que la voluntad y la naturaleza actúan por un fin, pero de diversa manera. Pues la naturaleza, al no conocer ni el fin ni la razón de fin, ni la relación con el fin de lo que está ordenado al fin, no puede proponerse el fin ni mover ni ordenarse ni dirigirse al fin; lo que sí compete al agente mediante voluntad, a quien corresponde entender el fin y todo lo anteriormente dicho. Por eso, el agente mediante voluntad de tal manera actúa en vista del fin que se propone un fin y, en cierto

2. Praeterea, Augustinus in XII Confess., ad Deum loquens, ait duo fecisti, domine: unum prope te, scilicet angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. Neutrum tamen est de natura tua: quia neutrum est quod tu es. Sed filius pro tanto naturaliter a patre procedit, quia eamdem habet naturam quam pater, ut Augustinus dicit. Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

RESPONDEO. Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus: quarum prima est quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II Phys., per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus.

Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod

[232] Cf. S. AGUSTÍN, *Confessiones* 12 c.7: ML 32,828; BAC II 854.
[233] *De Trinitate* 15 c.14; ML 42,1076; BAC V 883.
[234] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.4 (BK 196b1).

modo, se mueve a sí mismo hacia el fin, ordenando hacia él sus acciones. Pero la naturaleza tiende al fin en cuanto movida y dirigida por otro, que es inteligente y quiere, como se ve claramente en la flecha, que va hacia el blanco que ha sido determinado por la dirección del arquero, y así se dice por los filósofos que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia. Ahora bien, aquello que es gracias a otro es posterior a lo que es por sí mismo. Por eso es necesario que el ordenador primero hacia el fin, lo haga mediante voluntad, y así Dios hizo pasar a la existencia a las criaturas mediante voluntad, no mediante la naturaleza. Y no cabe instar con el Hijo, que procede del Padre naturalmente, cuya generación precede a la creación; porque el Hijo no precede en cuanto ordenado hacia el fin, sino como el fin de todas las cosas.

La *segunda razón* es que la naturaleza está determinada a algo uno. Pero como todo agente produce algo semejante a sí mismo, es preciso que la naturaleza tienda a producir la semejanza que está determinadamente en uno solo. Pero como la igualdad está causada por la unidad, la desigualdad por la pluralidad, que se comporta de modo variado (razón por la cual algo no es igual a otro, si no es de un solo modo, pero desigual en muchos grados), la naturaleza hace siempre algo igual a sí misma, a no ser por defecto del poder activo, ya sea receptivo, ya pasivo. Pero el defecto de potencia pasiva no es un impedimento para Dios, pues éste no necesita materia ni, por lo demás, su poder es deficiente, sino infinito. Por lo que sólo procede naturalmente de él lo que es igual a él, esto es, el Hijo. Pero la criatura, que es desigual, procede no naturalmente, sino mediante la voluntad, pues son muchos los grados de desigualdad. Ni puede decirse que el poder divino esté determinado a una sola cosa cuando es infinito. De donde se sigue que, puesto que el poder divino se extiende a constituir en las criaturas diversos grados de desigualdad, el que constituya una criatura en este determinado grado ocurrió por arbitrio de la voluntad, no por necesidad natural.

praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de filio, quod naturaliter procedit a patre, cuius generatio creationem praecedit: quia filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis.

Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praeiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi aequale, scilicet filius. Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

La *tercera razón* es que, dado que todo agente produzca algo semejante, en alguna medida, a sí mismo, es preciso que el efecto preexista de alguna manera en su causa. Pero todo lo que está en algo, está en él al modo de aquello en el que está. Luego —puesto que Dios mismo es inteligencia— las criaturas preexisten en él intelectualmente, por lo que se dice en Jn 1,3: *Lo que fue hecho, en él era vida.* Pero lo que está en la inteligencia no sigue adelante sino mediante la voluntad, pues la voluntad es la ejecutora de la inteligencia y lo inteligible mueve la voluntad; por eso es preciso que las cosas creadas por Dios hayan procedido mediante la voluntad.

La *cuarta razón* es porque, según el Filósofo[235], hay dos clases de acción, *una*, que se queda en el agente y es la perfección y acto del agente, como entender, querer y otras de esta índole; *otra*, que sale del agente hacia un paciente externo y es perfección y acto del paciente, como calentar, mover y otras parecidas. Ahora bien, la acción de Dios no puede entenderse como esta segunda acción porque, como su acción es su esencia, no sale fuera de él, por lo que es necesario que sea entendida al modo de la primera acción, que no se halla más que en el inteligente y en el que quiere, o incluso en el que siente esto [último] no acontece en Dios, porque aunque la acción del sentido no pase a algo exterior, se produce, sin embargo, por la acción de algo exterior. Así pues, Dios todo lo que hace fuera de sí, lo hace porque entiende y quiere. Y esto nada dice contra la generación del Hijo, que es natural, porque no se entiende que tal generación termine en algo que está fuera de la esencia divina. Es necesario, por tanto, decir que toda criatura procedió de Dios mediante la voluntad y no por necesidad de la naturaleza.

Tertia ratio est, quia, cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter praeexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt propter quod dicitur Ioan. I: «Quod factum est, in ipso vita erat». Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem.

Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum, duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi: quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi filii praeiudicat quae est naturalis, quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

[235] ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.8 (BK 1050a23-b2).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que la semejanza de Dionisio ha de ser entendida en cuanto a la universalidad de la difusión, pues el sol emite los rayos sobre todos los cuerpos, sin distinguir uno de otro, y, de modo semejante, la divina bondad. Pero no en cuanto a la privación de voluntad.

2. A lo segundo hay que decir que se debe a la perfección de la naturaleza divina que, en virtud de esa naturaleza, se comunique a las criaturas la semejanza de dicha naturaleza, pero esta comunicación no se hace por necesidad de la naturaleza, sino mediante la voluntad.

3. Y gracias a esto está clara la respuesta a lo tercero.

4. A lo cuarto hay que decir que la naturaleza no está sometida a la voluntad en cuanto a lo interno de las cosas, pero en lo que respecta a lo que está fuera de la cosa, nada impide que la naturaleza esté sometida a la voluntad. Por eso, hasta en el movimiento local en los animales la naturaleza de los músculos y de los nervios está sometida al apetito imperante. Por lo que no hay inconveniente si, por el poder de la naturaleza divina, las criaturas sean llevadas a la existencia conforme al arbitrio de la voluntad divina.

5. A lo quinto hay que decir que el bien es el objeto propio de la voluntad, por lo que la bondad de Dios, en cuanto es querida y amada por él, es, mediante la voluntad, causa de la criatura.

6. A lo sexto hay que decir que, a pesar de que la voluntad y la naturaleza, tal como se dan en Dios, sean lo mismo realmente, difieren, sin embargo, conceptualmente, en cuanto que por ellas se menciona de diversa manera la relación a la criatura. La naturaleza importa determinadamente relación a algo uno, pero la voluntad, no.

7. A lo séptimo hay que decir que no es sólo por la inmutabilidad de la naturaleza por lo que ésta produce algo necesariamente, sino por su determinación a algo uno, determinación que no corresponde a la divina voluntad, aunque en ella haya una inmutabilidad máxima.

1. Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit, non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

2. Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinae naturae est quod virtute naturae divinae, ipsius naturae similitudo creaturis communicetur, non tamen haec communicatio fit per necessitatem naturae sed per voluntatem.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum, quod natura non subiacet voluntati in his quae sunt intima rei, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturae divinae, creaturae producantur in esse secundum arbitrium divinae voluntatis.

5. Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium obiectum voluntatis; unde bonitas Dei, in quantum est ad ipso volita et amata, mediante voluntate est creaturae causa.

6. Ad sextum dicendum, quod, licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint, secundum rem, idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

7. Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturae solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex eius determinatione ad unum quae non competit divinae voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

8. A lo octavo hay que decir que aunque la operación divina compete a Dios naturalmente, pues es su naturaleza o esencia, el efecto, sin embargo, sigue la operación de la criatura, operación que es considerada por el modo de entender, como principio de la voluntad, como el efecto del calentamiento sigue el modo del calor.

9. A lo noveno hay que decir que, a pesar de que Dios es infinito, es, con todo, el fin hacia el que se ordenan todas las cosas. Pues no es infinito de modo privativo, como es algo finito la pasión [propiedad] de la cantidad que está hecha para tener fin, pues de este modo el fin no es infinito, ni finito. Pero se dice infinito negativamente, porque no se acaba de ningún modo.

10. A lo décimo hay que decir que aunque Dios obra en cuanto es bueno, y la bondad está en él necesariamente, no se sigue que obre necesariamente. Pues la bondad obra mediante la voluntad, en cuanto es objeto o fin de ésta. Pero la voluntad no se comporta necesariamente con aquellas cosas que se ordenan al fin, aunque respecto del último fin esté bajo necesidad.

11. A lo undécimo hay que decir que, en lo que respecta a lo que hay en Dios mismo, no cabe que se tenga en cuenta posibilidad alguna, sino la necesidad natural y absoluta. Pero en relación con la criatura puede considerarse allí la posibilidad, no según la potencia pasiva, sino según la potencia activa, que no se limita a una sola cosa.

12. A lo duodécimo hay que decir que si Dios negase su bondad de tal manera que produjese algo contra su bondad o en lo que no se expresase su bondad, se seguiría que, de manera imposible, se negase a sí mismo. Pero no se seguiría esto si no comunicase su bondad a nada. Nada perjudicaría a su bondad si no fuese comunicada a nada.

8. Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit eius natura vel essentia, effectus tamen creaturae operationem consequitur, quae per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

9. Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quae nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

10. Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur in quantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, in quantum est eius obiectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quae sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

11. Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturae potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quae non limitatur ad unum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suae enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

13. A lo decimotercero hay que decir que, a pesar de que el mismo Verbo de Dios nazca naturalmente del Padre, sin embargo, las criaturas no deben proceder naturalmente de Dios. De este modo el Padre, mediante su Verbo, dice las criaturas tal como están en el mismo Padre, en el que no se hallan para ser producidas por necesidad, sino por voluntad.

14. A lo decimocuarto hay que decir que el último fin no es la comunicación de la bondad, sino la bondad misma divina, de cuyo amor deriva que Dios quiera comunicarla. En efecto, Dios no obra por su bondad como buscando lo que no tiene, sino porque quiere comunicar lo que tiene, es decir, porque obra por amor del fin y no por apetencia del fin.

15. A lo decimoquinto hay que decir que, como en Dios nada hay sino bien, igualmente nada hay en él sino lo necesario. Pero no es preciso que todo lo que procede de él, proceda por necesidad.

16. Como se ha dicho en la respuesta, la voluntad de Dios se dirige naturalmente a su bondad, por lo que no puede querer sino lo que le es conveniente, esto es, el bien. Pero no está determinada a este o aquel bien. Y, por eso, las cosas que son buenas no tienen que proceder de él de modo necesario.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que, concediendo que la naturaleza del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo sea la misma, no tiene, sin embargo, en los tres el mismo modo de existir, me refiero al modo de existir según la relación. Pues en el Padre se halla como no recibida de otro, en el Hijo como recibida del Padre. Por eso no es razonable que lo que conviene al Padre en virtud de su naturaleza, convenga al Hijo o al Espíritu Santo.

18. A lo decimoctavo hay que decir que el efecto se sigue de la acción conforme al modo del principio de acción. Por eso, como por el modo de entender, principio de la acción divina en cuanto se dirige a

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a patre oriatur, non tamen oportet quod creaturae naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendae, sed per voluntatem.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, in corp. art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum; non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum; et ideo non oportet quod bona quae sunt, ab eo procedant per necessitatem.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod licet eadem natura sit patris et filii et spiritus sancti, non tamen eumdem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In patre enim est ut non accepta ab alio, in filio vero ut a patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit patri virtute naturae suae, conveniat filio vel spiritui sancto.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinae princi-

la criatura, se considere la voluntad divina, que no tiene referencia necesaria a la criatura, no es razonable que la criatura proceda de Dios por necesidad de la naturaleza, aunque la acción misma sea la esencia o naturaleza de Dios.

19. A lo decimonoveno que la criatura se asemeja a Dios en cuanto a las condiciones generales, no en cuanto al modo de participar. Pues la existencia —y similarmente la bondad— está de otro modo en Dios y en la criatura. Por eso, aunque todas las cosas buenas procedan del primer bien y todos los entes del primer ente, sin embargo, todas las cosas [que proceden] del sumo bien no son sumamente buenas, ni [las que proceden] del ente necesario son todas por necesidad.

20. A lo vigésimo hay que decir que la voluntad de Dios es su esencia. Por eso lo que actúa por voluntad no excluye que actúe por su esencia. Pues la voluntad de Dios no es una inclinación añadida a la esencia divina, sino la esencia misma.

Artículo 16

¿Puede proceder una multitud de un solo principio primero?[236]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Así como Dios es bueno por sí y, en consecuencia, el bien sumo, así también es uno por sí mismo y en grado sumo. Pero de él, en cuanto es bueno, no puede proceder sino el bien. Luego tampoco puede proceder de él más que lo uno.

2. Como el bien se convierte con el ente, así también el uno. Pero en los entes hay que tener en cuenta la semejanza de las criaturas con

pium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quae ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturae, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo, esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

20. Ad vigesimum dicendum, quod voluntas Dei est eius essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinae essentiae, sed ipsa essentia.

Articulus decimussextus

Decimosexto quaeritur utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

Et videtur quod non.

1. Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

2. Praeterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quae sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturae ad Deum, ut supra, art. praeced., dictum

---

[236] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.47 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.39-46; 3 c.97; *De pot.* q.3 a.1 ad 9; *Compend. Theol.* c.71.72.102; *In Metaphys.* 2 lect.2; *De causis* 24.

Dios, como se ha dicho en el artículo precedente. Luego, así como en la bondad, también en la unidad es preciso que la criatura sea semejante a Dios, de suerte que una sola venga del uno [solo].

3. Así como el bien y el mal se oponen privativamente, cuando son considerados comúnmente, a pesar de ser contrarios, en cuanto son diferencias de hábitos, así también uno y muchos están privativamente opuestos, como es patente en el X *Metaph.*[237]. Pero no decimos de manera alguna que el mal procede de Dios, sino que incide por defecto de las causas segundas. Luego tampoco debe sostenerse que Dios sea causa de la pluralidad.

4. Hay que tomar las causas y los causados de modo proporcional; efectivamente, los singulares son causa de los singulares y los universales de los universales; como es evidente conforme al Filósofo[238]. Pero Dios es causa universal en grado máximo. Luego su efecto propio es efecto universal en grado máximo, esto es, el existir. Pero, por tener existencia las cosas no por eso hay multitud, porque la causa de la multitud es la diversidad o la diferencia. Pero en el existir convienen todas las cosas. Luego la multitud no procede de Dios, sino de las causas segundas a partir de las cuales son causadas las particulares condiciones de las cosas; conforme a ellas también difieren.

5. Hay que señalar una causa propia de cada efecto. Pero es imposible que uno solo sea propio de muchos. Luego es imposible que uno solo sea causa de muchos.

6. Pero dirás que esto vale en las causas naturales, no en las causas voluntarias.—Pero, en contra, el artífice es causa del artificio mediante la voluntad. Pero el artificio procede del artífice según la forma propia de aquel artificio, forma que está en el artífice. Luego, incluso en los actos voluntarios, cualquier efecto exige una causa propia.

est. Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

3. Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiae; ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in X Metaph. Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

4. Praeterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per Philosophum. Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo; sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum conditiones, secundum quas etiam differunt.

5. Praeterea, uniuscuiusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

6. Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis.—Sed contra, artifex est causa artifici per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificiati, quae est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

---

[237] ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.3 (BK 1054a20-26).
[238] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.3 (BK 195b25).

7. Debe haber conformidad entre la causa y el efecto. Pero Dios es totalmente uno y simple. Luego en la criatura, que es su efecto, no debe hallarse ni multitud ni composición.

8. De agentes diversos no puede seguirse inmediatamente el mismo efecto. Pero como la causa se asimila al efecto, así también el efecto a la causa. Luego tampoco puede haber inmediatamente efectos distintos de la misma causa; y volvemos a lo mismo que antes.

9. En Dios hay la misma potencia de engendrar, espirar y crear. Pero la potencia de engendrar no se dirige más que a uno e igualmente la potencia de espirar[239], porque en la Trinidad no puede haber más que un solo Hijo y un solo Espíritu Santo. Luego también la potencia de crear está ordenada a uno solo.

10. Pero dirás que la totalidad de las criaturas es, en cierto modo, una sola cosa conforme al orden.—Pero, en contra, el efecto debe asemejarse a la causa. Pero la unidad de Dios no es unidad de orden, porque en Dios no hay ni anterior ni posterior, ni más alto ni más bajo. Luego no basta la unidad de orden para que de un solo Dios puedan educirse muchas cosas.

11. De una cosa simple no hay más que una acción. Pero de una sola acción no hay sino un solo efecto. Luego de uno solo y simple no puede proceder más que un solo efecto.

12. La criatura procede de Dios, no sólo como efecto producido por la causa eficiente, sino también como modelado por un modelo. Pero de un único modelador sólo hay un modelo [que sea] propio. Luego de Dios no puede proceder más que una sola criatura.

7. Praeterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quae est eius effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

8. Praeterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causae. Ergo nec eiusdem causae possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in trinitate non potest esse nisi unus filius et unus Spiritus Sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

10. Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem.—Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

11. Praeterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

12. Praeterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

---

[239] Traduzco así el «spirare» referido a la pasión del Espíritu Santo.

13. Dios es causa de las cosas mediante la inteligencia. Pero el agente mediante la inteligencia actúa mediante la forma de su inteligencia. Luego, al no haber en la inteligencia divina más que una sola forma, parece que de él no puede proceder más que una sola criatura.

14. Pero dirás que, a pesar de que la forma de la inteligencia sea una sola conforme a la realidad que es esencia, se advierte, sin embargo, en ella cierta pluralidad conforme a las diversas relaciones con criaturas diversas y, de este modo, hay en ella una pluralidad de razón.—Pero en contra: o estas relaciones son varias en la inteligencia divina o lo son solamente en nuestra razón. En el primer caso, se sigue que en la inteligencia divina habrá pluralidad y no la suma simplicidad. En el segundo, se sigue que Dios no produzca criaturas diversas si no es mediante nuestra razón; de lo que debe seguirse que produzca criaturas diversas gracias a las diversas relaciones que no existen sino en nuestra razón. De esta manera se alcanza lo propuesto, a saber, que la pluralidad no procede inmediatamente de Dios.

15. Dios, mediante una aprehensión de su inteligencia, produce las cosas en la existencia. Pero en él no hay más que una sola aprehensión, porque su inteligencia es su esencia, que es una sola. Luego no produce más que una sola criatura.

16. Aquello que no tiene existencia más que en la razón, no ha sido creado por Dios, porque de esta clase parecen ser algunas cosas vanas, como la quimera y otras parecidas. Pero la pluralidad no existe más que en la razón, pues su significado resulta por la abstracción de las cosas plurales, abstracción que no se encuentra en la naturaleza de las cosas. Luego Dios no es causa de la pluralidad.

17. Según Platón[240], es propio del óptimo producir cosas óptimas. Pero lo óptimo no puede ser sino uno solo. Así pues, como Dios es óptimo, lo que puede ser producido por él es una cosa sola.

13. Praeterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

14. Sed dices, quod, licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quae est eius essentia, tamen attenditur ibi quaedam pluralitas secundum diversos respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis.—Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

15. Praeterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio: quia suus intellectus est eius essentia, quae est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

16. Praeterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo: quia huiusmodi videntur esse quaedam vana, ut chimaera, et huiusmodi. Sed multitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

17. Praeterea, secundum Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

---

[240] Cf. *Timeo*: 30a.

18. Cada agente que actúe por un fin, causa su efecto lo más cercano al fin, en cuanto puede. Pero Dios, produciendo a la criatura, la ordena hacia un fin. Luego la coloca sumamente próxima al fin, en cuanto puede. Pero esto no puede hacerse más que de un solo modo. Luego Dios no produce más que una sola criatura.

19. Es injusto que alguien distribuya cosas desiguales a varios, a no ser que preceda una desigualdad entre ellos, ya sea de méritos, ya sea de cualesquiera diversas condiciones. Pero ninguna diversidad precede a la operación divina, de otro modo él no sería la primera causa de todas las cosas. Luego en la primera creación de las cosas no dio a las criaturas dones desiguales. Pero la diversidad y pluralidad de las criaturas se mide por lo que han recibido en mayor o menor grado de los bienes divinos, como queda claro en el cap. IV *De cael. hierar.*[241]. Luego en la primera creación de las cosas Dios no produjo la pluralidad.

20. Dios comunica su bondad a las criaturas en cuanto éstas son capaces. Pero la naturaleza de las criaturas superiores fue capaz de tal perfección y dignidad como para ser causas de las criaturas inferiores. Pues lo que es más perfecto puede actuar sobre lo que es más imperfecto que él y comunicarle su perfección. Luego parece que Dios produjo las criaturas inferiores mediante las superiores y, de esta manera, él no produjo inmediatamente más que una sola criatura, superior a las demás, sea cual fuera ella.

21. Cuanto más inmateriales son algunas formas, tanto más activas son, por cuanto están más separadas de la potencia, pues cada uno actúa en la medida en que está en acto, no en la medida en que está en potencia. Pero las formas de las cosas que están en la mente del ángel son más inmateriales que las formas que están en las cosas materiales. Puesto que las formas naturales son causa de las formas que son seme-

18. Praeterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

19. Praeterea, iniustum est quod aliquis inaequalia aliquibus tribuat, nisi aliqua inaequalitate circa eos praecedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non praecedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inaequalia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in IV cap. Cael. Hierar. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

20. Praeterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit huiusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causae inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius, et communicare ei suam perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quaecumque sit illa.

21. Praeterea, quanto aliquae formae sunt magis immateriales, tanto sunt magis activae, utpote magis a potentia separatae; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formae rerum quae sunt in mente angeli, sunt magis immateriales quam formae quae sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formae naturales sint causae formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formae

[241] Ps.-Dionisio, *De caelesti hierarchia* c.4 § 1: MG 3,178D.

jantes a ellas, parece que, con mucho más poder, las formas que están en la mente del ángel hayan producido las formas de las cosas naturales semejantes a ellas. Pero la diversidad de las cosas y, en consecuencia, la pluralidad procede de la forma. Luego parece que la pluralidad no ha procedido de Dios sino mediante las criaturas superiores.

22. Todo lo que Dios hace es uno. Luego a partir de él no hay sino uno. Y así él no será causa de la pluralidad.

23. Dios no entiende más que una sola cosa, porque nada entiende fuera de él, como se prueba en el XII *Metaph.*[242]. Pero él es causa de las cosas mediante su inteligencia. Luego él no causa más que una cosa sola.

24. Anselmo dice[243] que, en Dios, la criatura es esencia creadora. Pero la esencia creadora es una sola. Luego, en Dios, la criatura es también una sola. Pero la criatura es creada por Dios conforme a como precedió en él. Luego, a partir de Dios, no hay sino una sola criatura. Y, así, la multitud no procede de Dios.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Sab 11,21: *Dispusiste, Señor, todas las cosas con número y peso y medida.* Pero no hay número sin multitud. Luego la multitud procede de Dios.

2. Además, el poder de Dios precede al poder de cualquier otra cosa. Pero un solo punto puede ser principio de muchas líneas. Así, en consecuencia, aunque Dios sea uno solo, puede ser principio de muchas criaturas.

3. Además, aquello que es propio de lo uno en cuanto uno, compete de modo máximo a los que es uno en grado máximo. Pero es propio de la unidad que sea principio de pluralidad. Luego esto compete en grado máximo a Dios, que es sumamente uno: que de él proceda la pluralidad.

quae sunt in mente angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma. Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

22. Praeterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

23. Praeterea, Deus non intelligit nisi unum: quia nihil intelligit extra se, ut probatur in XII Metaph. Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

24. Praeterea, Anselmus dicit, quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso praecessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Sapient. XI: «Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti, Domine». Sed numerus non est sine multitudine. Ergo a Deo procedit multitudo.

2. Praeterea, virtus Dei praecedit virtutem cuiuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

3. Praeterea, illud quod est proprium uni in quantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

---

[242] ARISTÓTELES, *Metaph.* 11 c.9 (BK 1074b33-35).

[243] *Monologium* c.8: ML 158,157A; *Obras completas* BAC I 216.

4. Además, Boecio, en el principio de *Aritmética*[244], dice que Dios produjo las cosas en la existencia conforme al modelo del número. Pero lo modelado se conforma al modelo. Luego produjo las cosas en la pluralidad y el número.

5. Además, en Sal 103,24 se dice: *Hiciste todas las cosas con sabiduría.* Pero, dado que ordenar es propio del sabio, es necesario que las cosas que se hacen con sabiduría tengan orden y, en consecuencia, multitud. Luego la multitud de las cosas procedió de Dios.

RESPUESTA. Hay que decir que, el que muchas cosas no puedan proceder inmediata y propiamente de un solo principio, parece resultar de la ordenación de la causa al efecto, por la que parece ser debido y necesario que si se da tal causa, se sigue tal efecto. Ahora bien, las causas son cuatro, de las que dos, la materia y la eficiente, preceden a lo causado, en cuanto al ser interno. El fin, en cambio, aunque no preceda en cuanto al ser, sí [precede] en cuanto la intención. Pero la forma no [lo hace] de ninguna de las dos maneras, en cuanto es forma. Porque dado que, gracias a ella, el causado tiene ser, su ser [existencia] se da junto con el ser [existencia] del causado, pero en cuanto que también ella es fin, precede en la intención del agente. Y aunque la forma sea fin de la operación en la que la operación del agente queda definida, no por eso todo fin es forma. Pues hay algún fin de la intención fuera del fin de la operación, como resulta patente en una casa. Porque su forma es el fin que termina [define] la operación del constructor, pero no se termina ahí su intención, sino en un fin ulterior que es la habitación [es decir, que la casa se habite]; como si se dijera que el fin de la operación es la forma de la casa; la de la intención, sin embargo, que esté habitada.

Por lo tanto, que tal causado deba existir no procede de la forma en cuanto es forma, porque en ese sentido va junto a lo causado, sino de la

4. Praeterea, Boetius dicit in principio Arithmeticae, quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

5. Praeterea, in Psal. CIII dicitur: «Omnia in sapientia fecisti». Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

RESPONDEO. Dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie, videtur esse ex determinatione causae ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causae autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, praecedit in intentione agentis. Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio.

Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causae efficientis, vel ex

[244] *De institutione arithmetica* 1 c.2: ML 63,1083B.

materia o del fin, ya sea fin de la intención, ya sea fin de la operación. Pero en Dios no puede decirse que su efecto deba existir a causa de la materia. Pues al ser él [Dios] autor de todo el ser, nada —que tenga el ser en alguna manera— se presupone a su acción para que así, por disposición de la materia, sea necesario decir que su efecto sea de esta o aquella condición. De manera semejante, tampoco [puede decirse que sea] a causa de la potencia eficiente. Pues, como su potencia activa sea infinita, no puede estar determinada a una cosa salvo que sea igual a sí misma, lo que no compete a ningún efecto. En consecuencia, si es necesario producir un efecto inferior a sí mismo, su potencia, por lo que es en sí, no queda determinada a este o aquel grado de existencia, de suerte que, en razón de la energía activa misma, deba ser producido este o aquel efecto.

De modo análogo, tampoco en razón del fin de la intención. Pues este fin es la bondad divina, que no aumenta nada por la producción de los efectos. Ni, por lo demás, puede ser representada totalmente por los efectos ni comunicarse totalmente a ellos, de suerte que puede decirse que deba existir tal o cual efecto de Dios para que participe totalmente de la divina bondad, sino que es posible que el efecto participe de ella de muchas maneras, por lo que, en razón del fin, no hay necesidad de ninguno de ellos. Así, la necesidad se toma del fin cuando la intención del fin no puede completarse plenamente o [sólo] de modo inconveniente, si no hay esto o aquello.

Resulta, por tanto, que lo exigido en las obras divinas no puede venir más que de la forma, que es el fin de la operación. Pues al no ser ella infinita, tiene unos principios determinados, sin los que no puede existir, como si dijéramos que, si se supone que Dios quiere hacer un hombre, es necesario y debido que le dote de un alma racional y de un cuerpo orgánico, sin los cuales no puede existir el hombre. Y algo semejante podemos decir en el universo. Pues que Dios ha querido

materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus eius habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur eius actioni, ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem eius esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum eius activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest.

Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci.

Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repraesentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente.

Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere

construir tal universo, no es necesario, ni debido, ni en razón del fin, ni de la potencia eficiente, ni de la materia, como se ha mostrado.

Pero, supuesto que [Dios] ha querido producir tal universo, fue necesario que produjera tales y tales criaturas, de las que surgiera tal forma del universo. Y como la perfección misma del universo exija la multitud y diversidad de las cosas, porque en una sola de ellas no puede hallarse, dada la lejanía respecto a la plenitud de la bondad primera, fue necesario, supuesta la forma intentada, que Dios produjera muchas y diversas criaturas, algunas simples, algunas compuestas, algunas corruptibles, algunas incorruptibles.

Pero algunos filósofos, al no tener en cuenta esto, se desviaron de la verdad, de distintos modos.

A) Pues algunos, al no entender que Dios es el autor del universo, afirmaron una materia, que no existe por otro y por cuya necesidad se produce la diversidad de las cosas, ya sea conforme a la escasez o el espesor de la materia que diversifican las cosas, al modo de los más antiguos filósofos naturales, que se percataron solamente de la causa material, ya sea conforme a la acción de alguna causa eficiente, que producía efectos, de acuerdo con la diversidad de la materia, como Anaxágoras afirmó una inteligencia divina, que producía cosas diversas separándolas de la mezcla con la materia, y como Empédocles, quien mediante la amistad y el odio, conforme a la diversidad de la materia, proponía efectos diversos, separados o unidos de distintos modos.

Su falsedad aparece desde dos puntos de vista. En primer lugar, porque no decían que toda existencia procede de un primer y sumo ente, como se ha mostrado en otra cuestión. En segundo lugar, porque según ellos, la distinción de las partes del universo y su orden serían casuales, porque así es necesario por la necesidad de la materia.

voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine neque ex potentia efficientis, neque materiae, ut ostensum est.

Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt.

Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex eius necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiae res diversificantes, ut antiquissimi naturalium philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicuius causae efficientis, quae secundum diversitatem materiae diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiae segregando, et sicut Empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiae diversos effectus vario modo distinctos vel coniunctos ponebat.

Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiae necessitatem.

B) Otros afirmaban la pluralidad de las cosas, y los modos diversos de las mismas, por necesidad de la causa eficiente; así Avicena[245] y sus seguidores. Pues sostuvo que el primer ente, en cuanto se entiende a sí mismo, produce un solo causado, que es la inteligencia primera, que necesariamente decae de la simplicidad del primer ente, porque la potencialidad empezó a mezclarse con el acto, ya que el receptor de la existencia a partir de otro no es su existencia, sino que se halla de algún modo en potencia respecto de ella. De esta manera, en cuanto conoce intelectualmente al primer ente, procede de ella otra inteligencia que es inferior a ella, pero en cuanto conoce intelectualmente su potencia, procede de ella el cuerpo del cielo, al que mueve; pero en cuanto conoce su acto, procede de ella el alma del primer cielo. Y, de esta manera, se multiplican consiguientemente cosas diversas, a través de distintos medios.

Pero tampoco puede mantenerse esta postura. En primer lugar, porque afirma que la potencia divina se determina a un solo efecto, que es la inteligencia primera. En segundo lugar, porque afirma que hay, además de Dios, otras sustancias creadoras de otras sustancias, lo que se ha mostrado en el artículo 4, que es imposible. También es consecuencia de esta posición, como de la priemra, que la belleza del orden del universo es casual, por lo que no adscribe la diversidad de las cosas a la intención de un fin, sino a la determinación de las potencias activas a sus efectos.

C) Pero otros erraron respecto a lo debido a la causa final. Así Platón y sus seguidores. Pues afirmó que a la bondad de Dios, entendida y amada por él, le es debido tal universo para que, de este modo, el óptimo produjese lo óptimo. Lo que ciertamente puede ser verdadero, si nos fijamos únicamente en aquellas cosas, existen pero no si nos fijamos en las cosas que pueden existir. Pues este universo es el mejor de los que existen, y que sea así el mejor, lo tiene gracias a la suma bondad de Dios.

Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna, et eius sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantum vero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversae.

Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus.

Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et eius sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum,

---

[245] *Metaphysica* IX c.4.

Pero la suma bondad de Dios no está de tal manera ligada a este universo que no pudiera hacer otro mejor o menos bueno.

D) Algunos, sin tener en cuenta tampoco lo debido por la causa formal, sino sólo lo debido en razón de la bondad divina, erraron, como los maniqueos, quienes, al considerar que Dios es óptimo, creyeron que existían por Dios solamente aquellas criaturas que son las óptimas entre las demás, a saber, las espirituales e incorruptibles, y atribuyeron las corporales y corruptibles a otro principio. De fuente parecida surgió el error de Orígenes[246], aunque contrario al anterior. Pues pensó que Dios es óptimo y justo y estimó, en consecuencia, que por Dios, en un primer momento, quedaron establecidas las criaturas óptimas, solas e iguales, a saber, las criaturas racionales. Al obrar éstas libremente de diversa manera, hacia el bien o hacia el mal, decía que se había llegado a la constitución de diversos grados de las cosas en el universo. Decía que las criaturas racionales que se habían vuelto hacia Dios fueron promovidas a la dignidad angélica y, además, según diversos órdenes, conforme a que hayan merecido más o menos. Pero, en sentido contrario, dice que las criaturas racionales restantes, que pecaron con libre albedrío, son arrojadas a los lugares inferiores y atadas a los cuerpos; algunas —que pecaron menos— al sol, a la luna y a las estrellas, algunas a los cuerpos de los hombres y que algunas fueron convertidas en demonios. Parece que ambos errores pasan por alto en su consideración el orden del universo, fijándose solamente en cada una de sus partes. Pues, a partir del orden mismo del universo, hubiera podido aparecer su propio concepto, [a saber] que de un solo principio, sin que precediera ninguna diferencia de méritos, convino que se instituyeran diversos grados de criaturas para completar el universo (el universo representa mediante los múltiples y variados modos de criaturas lo que en la divina bondad

ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.

Quidam etiam debitum causae formalis non attendentes, sed solum debitum divinae bonitatis, erraverunt, sicut Manichaei; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error, licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et iustum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens: illas rationales creaturas quae ad Deum conversae sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quae per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunae et stellis, quae minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in Daemones esse conversas.

Uterque enim error ordinem universi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina

[246] *De principiis* l.1 c.7 y 8: MG 11,170ss.

preexiste de modo simple e indistinto), como también la perfección de una casa y del cuerpo humano requiere la diversidad de partes.

Pero ninguno de los dos estaría completo si todas las partes fueran de la misma condición, como si todas las partes del cuerpo humano fuesen ojo, faltarían las funciones de las otras partes. Y, de modo semejante, si todas las partes de una casa fuesen techo, no se alcanzaría ni la integridad de la cosa ni su fin, esto es, que pudiera proteger de las lluvias y los calores.

Así pues, hay que decir que la multitud y diversidad de las criaturas procedió de uno solo, no por necesidad de la materia, ni por limitación de la potencia, ni por la bondad, ni por obligación de la bondad, sino por la ordenación de la sabiduría, de suerte que la perfección del universo consista en la diversidad de las criaturas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, en consecuencia, que así como Dios es uno, también produjo lo uno, no sólo porque cada cosa es una en sí, sino también porque el conjunto de todas las cosas son en cierta manera un uno perfecto, unidad que exige la diversidad de partes, como se ha mostrado.

2. A lo segundo hay que decir que la criatura es semejante a Dios en la unidad en la medida en que cada cosa es, en sí, una, y en la medida en que todas son un uno con unidad de orden, como se ha dicho.

3. A lo tercero hay que decir que la malicia consiste totalmente en no ser *[esse]*. Pero la multitud es causada a partir del ente. Pues la diferencia misma por la que los entes se dividen entre sí es cierto ente. Por lo que Dios no es el autor de la tendencia al no-ser, sino que es el antes de todo ser; no es principio de malicia, pero es principio de pluralidad. Pero hay que saber que el uno es de dos clases: una la del que equivale al ente, que nada añade al ente si no es la indivisión. Este uno niega la multitud, en cuanto la multitud procede de la división; no

bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus, aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset.

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

2. Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo

se trata de la multitud extrínseca a la que el uno constituye como parte, sino de la multitud intrínseca que se opone a la unidad. Pues, al decir que algo es uno, no se niega que haya algo fuera de él que constituye con él multitud, sino que se niega la división de él mismo en muchos. Pero hay otro uno, que es el principio del número, que añade, sobre la razón de ente, la medida y la multitud, es privación de esta unidad porque el número resulta por la división del continuo. Y, sin embargo, la multitud no priva totalmente de la unidad porque, tras estar dividido el todo, permanece aún sin dividir la parte; pero suprime la unidad del todo. Pero la malicia, en cuanto a lo que es en sí, suprime la bondad y de ningún modo la constituye ni es constituida por ella.

4. A lo cuarto hay que decir que el ente se refiere a lo que se contiene bajo el ente de modo diferente a como «animal», o cualquier otro género, se refiere a sus especies. Pues la especie añade sobre el género, como «hombre» sobre «animal», alguna diferencia que está fuera de la esencia del género. Pues «animal» designa solamente la naturaleza sensitiva, en la que no se contiene «racional». Pero aquello que se contiene bajo el ente no añade nada al ente que está fuera de su esencia. De aquí que aquello que es causa del animal, en cuanto es animal, no tiene que ser causa de lo racional en cuanto tal. Pero sí es necesario que lo que es causa del ente, en cuanto es ente, sea causa de todas las diferencias del ente y, consiguientemente, de toda la multitud de entes.

5. A lo quinto hay que decir que la causalidad propia respecto a un efecto se tiene en cuenta según la asimilación del efecto a la causa. Pero la asimilación de la criatura a Dios se tiene en cuenta según la criatura cumple lo que respecto a ella hay en la inteligencia y en la voluntad de Dios, como las cosas artificiales se asemejan al artífice en cuanto que en ellas se expresa la forma del arte y se muestra la voluntad del artífice en cuanto a su contenido. Pues así como la cosa natural actúa por su

ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constitu sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quo aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

4. Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius; unde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum huiusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

5. Ad quintum dicendum, quod appropriatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificiata similantur artifici in quantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit

forma, el artífice lo hace por su inteligencia y su voluntad. Así, en consecuencia, Dios es la causa propia de cada criatura porque entiende y quiere que exista cada criatura. Pero lo que se dice que lo mismo no puede ser propio de muchos, hay que entenderlo cuando la apropiación se hace por adecuación; lo que no acontece en la cuestión propuesta.

6. A lo sexto hay que decir que la solución es evidente a partir de lo dicho.

7. A lo séptimo hay que decir que, a pesar de que hay cierta semejanza de la criatura con Dios, no hay, sin embargo, adecuación, de donde resulta que no es preciso que, si Dios carece de toda pluralidad y composición, sea preciso, por este motivo, que sea de la misma índole la unidad de la criatura.

8. A lo octavo hay que decir que, aunque el efecto no pueda exceder su causa, la causa puede, no obstante, exceder al efecto; y, por eso, aunque de una sola causa puedan proceder varios efectos, no puede, sin embargo, un solo efecto proceder inmediatamente de varias causas.

9. A lo noveno hay que notar que, a pesar de que realmente sea la misma la potencia de engendrar y crear, sin embargo, no se connota la misma relación en ambos. La potencia de engendrar connota una relación a la que procede naturalmente y, por eso, es preciso que sea uno solo; pero la potencia creadora implica una relación a la que procede mediante la voluntad, por lo que no es preciso que sea una sola cosa.

10. A lo décimo hay que notar que, como está dicho, no es preciso que haya esta clase de unidad en la criatura y en Dios, aunque la criatura imite a Dios en la unidad.

11. A lo undécimo hay que notar que, a pesar de que la acción de Dios sea una y simple, porque es su esencia, su efecto, sin embargo, no tiene que ser uno solo, sino muchos, porque el efecto procede de la acción divina conforme al orden de la sabiduría y el arbitrio de la voluntad.

per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscuiusque creaturae, in quantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adaequationem; quod in proposito non contingit.

6. Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

7. Ad septimum dicendum, quod licet sit quaedam similitudo creaturae ad Deum, non tamen adaequatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturae unitatem.

8. Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

9. Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam; et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

10. Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, huiusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur.

11. Ad decimumprimum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est eius essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiae et arbitrium voluntatis.

12. A lo duodécimo hay que decir que cuando lo modelado representa perfectamente al ejemplar, de un ejemplar resulta solamente un modelado único, salvo por accidente, en cuanto los modelados se distinguen materialmente. Pero las criaturas no imitan perfectamente a su ejemplar, por lo que pueden imitarle de modo diverso y así hay diversos modelados. Pero el modo [medido] perfecto de imitar es uno solo y, por eso, el Hijo que imita perfectamente al Padre no puede ser sino uno solo.

13. A lo decimotercero hay que decir que, aunque la forma del entendimiento divino es una sola realmente, sin embargo, es múltiple en razón de las diversas relaciones a las criaturas, en tanto que se entiende que las criaturas imiten de manera diversa la forma del entendimiento divino.

14. A lo decimocuarto hay que decir que esas diversas relaciones a las criaturas no están sólo en nuestro entendimiento, sino también en el divino. Pero no hay algunas cosas diversas en el entendimiento divino en las que Dios entienda, porque entiende en una sola, que es su esencia; pero allí hay muchas cosas, en cuanto entendidas por ese mismo [entendimiento]. Pues así como nosotros entendemos que la criatura puede imitar a Dios de muchas maneras, Dios entiende también esto y, por consiguiente, entiende diversas relaciones de la criatura con Dios.

15. A lo decimoquinto hay que decir que así como Dios conoce todo en algo uno, así también lo conoce por una sola aprehensión. Pues es preciso que el acto del entendimiento sea solo o muchos, de acuerdo con la unidad o multiplicidad del principio por el que se entiende.

16. A lo decimosexto hay que decir que, a pesar de que la pluralidad, fuera de las muchas cosas, no esté más que en la razón, la pluralidad, no obstante, en las muchas cosas está también en la naturaleza de las cosas, como también el animal común no está más que en la razón, pero la naturaleza del animal está en los singulares y, por este motivo, es preciso reducir a Dios, como a su causa, la pluralidad y la naturaleza del animal.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc filius, qui perfecte imitatur patrem, non potest esse nisi unus.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturae diversimode formam divini intellectus imitari.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa, ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit; et per consequens intelligit diversos respectus creaturae ad Deum.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos, secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet multitudo praeter multa, non sit nisi in ratione, multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que el universo, producido por Dios, es óptimo en relación con aquellas cosas que existen, no empero con aquellas cosas que Dios puede hacer.

18. A lo decimoctavo hay que decir que esa relación tiene valor cuando aquello que tiende al fin puede conseguir el fin total y perfectamente, al modo de adecuación; lo que no ocurre en el caso presente.

19. A lo decimonoveno hay que decir que ese argumento es de Orígenes[247] y no tiene gran valor. Pues no es contrario a la justicia que se den a los iguales cosas desiguales, salvo cuando se devuelve a alguien algo debido. Pero esto no puede decirse en la primera creación de las cosas. Pues lo que se da por propia liberalidad puede darse en mayor o menor cantidad, al arbitrio del donante y conforme a lo que ordena su sabiduría.

20. A lo vigésimo hay que decir que, a pesar de que las restantes criaturas sean inferiores al ángel, no obstante, su producción exige el infinito poder de [su] productor, en cuanto son llevadas a la existencia por creación, porque no han sido hechas a partir de una materia preexistente. Y, por eso, todas las criaturas que no han sido hechas a partir de una materia preexistente, es preciso decir que han sido creadas inmediatamente por Dios.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que, como la creación tiene por término la existencia como efecto propio, resulta imposible decir que las cosas que han sido creadas por Dios reciban las formas de los ángeles, dado que toda existencia viene de la forma.

22. A lo vigésimo segundo hay que decir que, a pesar de que todo lo que Dios hace es en sí uno, esta unidad, como se ha dicho, no suprime toda multiplicidad, sino que permanece aquella de la que lo uno es parte.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adaequationis; quod in proposito non contingit.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam quod inaequalia aequalibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod eius sapientia requirit.

20. Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturae aliae sint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex praeiacenti materia factae. Et ideo omnes creaturae, quae non sunt factae ex praeiacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen haec unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cuius unum est pars.

---

[247] Ibid.

23. A lo vigésimo tercero hay que decir que las palabras del Filósofo, cuando dice que Dios nada entiende fuera de él, no hay que entenderlas como si Dios no entendiera lo que está fuera de él, sino que incluso aquellas cosas que están fuera de él no las intuye fuera de él, sino dentro de sí, porque conoce todas las cosas mediante su esencia.

24. A lo vigésimo cuarto hay que decir que se dice que la criatura existe en Dios de dos maneras: una, como en la causa que gobierna y conserva la existencia de la criatura, y entonces se presupone que la existencia de la criatura es distinta del Creador para que se diga que la criatura existe por Dios. Pues no se entiende que la criatura sea conservada en la existencia sino en cuanto ya tiene existencia en la propia naturaleza, de acuerdo con que la existencia de la criatura se distingue de Dios. Por lo que la criatura, existiendo en Dios de este modo, no es esencia creadora. Se dice de otra manera que la criatura existe en Dios como en la fuerza de la causa agente, o como en el cognoscente y, en este caso, la criatura es la esencia divina misma, como se dice en Jn 1,3: *Lo que ha sido hecho era vida en él.* Pero, aunque de esta manera la criatura que existe en Dios sea esencia divina, sin embargo, de este modo no hay allí una sola criatura, sino muchas. Pues la esencia de Dios es un medio suficiente para conocer diversas criaturas y fuerza suficiente para producirlas.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod verbum philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quae sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quae extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. Unde creatur hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse i Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in De est ipsa essentia divina, sicut dicitur Ioannis I: «Quod factum est in ipso vita erat» Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multae. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

Artículo 17

¿Existió siempre el mundo?[248]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque lo que es propio sigue siempre a aquello de quien es propio. Pero, como dice Dionisio[249], es propio de la bondad divina llamar a todas las cosas que existen a comunicarse con ella; lo que ocurre produciendo a las criaturas. Luego, como la divina bondad existió siempre, parece que siempre produjo cosas en la existencia, y parece, por tanto, que el mundo existió siempre.

2. Dios no denegó a ninguna criatura aquello de lo que es capaz, conforme a su naturaleza. Pero hay algunas criaturas cuya naturaleza es capaz de haber existido siempre, como el cielo. Luego parece que haya sido dado al cielo el que existiera siempre. Pero si existe el cielo se debe afirmar que existen otras criaturas, como lo prueba el Filósofo en el II *De coelo et mundo*[250]. Luego parece que el mundo haya existido siempre. Prueba de la proposición media: Todo lo que es incorruptible, tiene poder para existir siempre, porque si tuviere poder para existir en un tiempo determinado solamente, no podría existir siempre y entonces no sería incorruptible. Pero el cielo es incorruptible. Luego tiene una naturaleza para existir siempre.

3. Pero hay que decir que el cielo no es incorruptible en sentido estricto *[simpliciter],* pues caería en la nada si no se mantuviera en la existencia por el poder de Dios.—Pero, en contra, no se ha de juzgar que algo es posible o contingente, porque su destrucción se siga de la destrucción del consiguiente, pues aunque es necesario que el hombre es

Articulus decimusseptimus

Decimoseptimo quaeritur utrum mundus semper fuerit.

Et videtur quod sic.

1. Quia proprium semper consequitur id cuius est proprium. Sed, sicut dicit Dionysius, proprium est divinae bonitatis ad communicationem sui ea quae sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

2. Praeterea, Deus non denegavit alicui creaturae id cuius est capax secundum suam naturam. Sed aliquae creaturae sunt quarum natura est capax ut semper fuerit; sicut caelum. Ergo videtur quod hoc fuerit caelo collatum ut semper esset. Sed caelo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus, in II De caelo et mundo. Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper: quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper: et ita non esset incorruptibile. Caelum autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

3. Sed dicendum, quod caelum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse.—Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod eius destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen

---

[248] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.46 a.1; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2 c.31ss; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *Compend. Theol.* c.98; *In Physic.* 1 lect.2; *In De caelo* 1 lect.6 y 29; *In Metaphys.* 12 lect.5.

[249] Ps.-Dionisio, *De caelesti hierarchia* c.4 § 1: MG 3,178C.

[250] Aristóteles, *De caelo* 2 c.3 (BK 286a10ss).

animal, sin embargo, su destrucción sigue a la destrucción de este consiguiente, [a saber] que el hombre es subsistencia. Luego parece que no pueda decirse que el cielo sea corruptible porque su no existencia siga a la afirmación de que Dios sustraiga su mantenimiento a las criaturas.

4. Como Avicena lo prueba en su *Metaphysica*[251], cualquier efecto, en comparación con su causa, es necesario. Porque si, puesta la causa, no se sigue necesariamente el efecto; si se pone la causa, será todavía posible que el efecto exista o no. Pero lo que está en potencia no es llevado al acto más que por lo que está en acto; de ahí que será necesario que, además de la causa antes dicha, haya alguna otra causa que haga que el efecto pase al acto desde la potencia por la que era posible que el efecto existiera o no, una vez puesta la causa. De lo que puede deducirse que, puesta la causa suficiente, es necesario que el efecto sea puesto. Pero Dios es causa suficiente del mundo. Como Dios haya existido siempre, también el mundo existió siempre.

5. Todo lo que es anterior al tiempo, es eterno, pues el evo no es anterior al tiempo, sino que comenzó junto con el tiempo. Pero el mundo existió antes del tiempo, pues fue creado en el primer instante del tiempo, que consta ser anterior al tiempo. Porque se dice en Gén 1,1: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra,* y la Glosa[252] añade: *esto es, en el principio del tiempo.* Luego el mundo existió desde la eternidad.

6. Lo mismo, que sigue siendo el mismo, hace siempre lo mismo a no ser que sea impedido. Pero Dios siempre sigue siendo el mismo, como se lee en Sal 101,28: *Pero tú eres el mismo.* Como en su acción no puede ser impedido, dada la infinidad de su potencia, parece que hace siempre lo mismo. De este modo, cuando en algún momento produjo el mundo, parece que también lo produjo desde la eternidad.

destructio eius sequitur ad destructionem huius consequentis hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici caelum esse corruptibile, quia eius non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

4. Praeterea, sicut Avicenna probat in sua Metaphysicorum, quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod praeter causam praedictam sit aliqua alia causa quae faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

5. Praeterea, omne quod est ante tempus, est aeternum; aevum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus, fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim Genes. I: «In principio creavit Deus caelum et terram», id est «in principio temporis». Ergo mundus fuit ab aeterno.

6. Praeterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Ps. CI legitur: «Tu autem idem ipse es». Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suae potentiae, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab aeterno produxerit.

---

[251] *Metaphysica* IX c.6.
[252] *Glossa interlineal.*

7. Así como el hombre quiere necesariamente su felicidad, así también quiere Dios necesariamente su bondad y lo que a ella pertenece. Pero a la bondad divina pertenece la producción de las criaturas en la existencia. Luego Dios quiere esto necesariamente y parece de esta manera que Dios quisiera desde la eternidad producir las criaturas al igual que quiso eternamente que su bondad existiera.

8. Pero hay que decir que a la bondad de Dios pertenece que las criaturas sean producidas en la existencia, pero no que sean producidas desde la eternidad.—Pero en contra: es [fruto] de una liberalidad mayor dar algo más pronto que más tarde. Pero la liberalidad de la bondad divina es infinita. Luego parece que dio la existencia a las criaturas desde la eternidad.

9. Agustín dice[253]: *Digo que tú quieres lo que haces, si puedes.* Pero Dios quiso desde la eternidad producir el mundo, de otro modo hubiera cambiado si le hubiese llegado una voluntad ulterior de crear el mundo. Dado que no es aceptable en él impotencia alguna, parece que produjo el mundo desde la eternidad.

10. Si el mundo no existió siempre, antes de que él existiera, era posible, existiera o no existiera. Si no era posible, sería imposible que existiera y necesario que no existiera y, en ese caso, nunca hubiera sido llevado a la existencia. Pero si era posible que el mundo existiera, había, en consecuencia, alguna potencia respecto a él y había, entonces, algún sujeto o materia, ya que la potencia no puede estar más que en un sujeto. Pero si hubo materia, hubo también forma, porque la materia no puede en modo alguno estar desprovista de forma. Luego hubo algún cuerpo compuesto de materia y forma y, en consecuencia, existió todo el universo.

11. Todo lo que llega a ser en acto, después que fue posible que se hiciera, es extraído de la potencia hacia el acto. Si, pues, el mundo, antes de que existiera, fue posible de ser hecho, es preciso decir que el mundo

7. Praeterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab aeterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab aeterno bonitatem suam esse.

8. Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturae producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab aeterno.—Sed contra, maioris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinae bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab aeterno esse creaturis dederit.

9. Praeterea, Augustinus dicit: «Illud dico te velle quod facis si potes». Sed Deus ab aeterno voluit mundum producere; alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab aeterno mundum produxerit.

10. Praeterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subiectum sive materia, cum potentia non nisi in subiecto esse possit. Sed si fuit materia fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

11. Praeterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere

[253] *Confessiones* 8 c.9: ML 32,758; BAC II 636.

fue sacado de la potencia al acto y, en consecuencia, que la materia lo precediera y fuera eterna. De lo que se sigue lo mismo que antes.

12. Todo agente que empieza a actuar se mueve de la potencia al acto. Pero esto no puede darse en Dios, pues es plenamente inmóvil. Luego parece que no empezó a actuar, sino que produjo el mundo desde la eternidad.

13. Si el agente voluntario empieza a realizar lo que antes quería [y] no hacía, es necesario afirmar que hay algo ahora que lo induce a actuar, que antes no lo hacía. Es una especie de despertador. Pero no puede decirse que hubiera algo, fuera de Dios, antes del mundo que le indujera a actuar. Luego, dado que Dios ha querido eternamente hacer el mundo (de otro modo, algo se habría añadido a su voluntad), parece que lo hizo desde la eternidad.

14. Nada mueve a la voluntad divina a la acción si no es su bondad. Pero la bondad divina es invariable respecto a la producción de las criaturas y, por eso, produjo eternamente las criaturas.

15. Aquello que existe siempre, ni empieza o termina, ni al comienzo ni al término de sí, ya que cada realidad existe después de su principio y antes de su fin. Pero el tiempo está siempre en el principio de sí y en el fin de sí; pues del tiempo no existe nada más que el instante, que es el fin de lo pasado y el principio de lo futuro. Luego el tiempo nunca comienza ni acaba, sino que existe siempre y, en consecuencia, el movimiento existe siempre y el móvil y el mundo entero. Pues el tiempo no existe sin movimiento, ni el movimiento sin el móvil ni el móvil sin el mundo.

16. Pero hay que decir que el primer instante del tiempo no es fin del pasado ni el último [es] principio del futuro.—Pero, en contra, el ahora del tiempo es considerado siempre como algo que fluye y en este se diferencia del *ahora* de la eternidad. Pero lo que fluye, fluye de une

mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam praecessisse, et fuisse aeternam: ex quo sequitur idem quod prius.

12. Praeterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab aeterno mundum produxerit.

13. Praeterea, agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit praeter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab aeterno voluerit mundum facere (alias voluntati eius aliquid accrevisset), videtur quod ab aeterno fecerit.

14. Praeterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas eius. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet. Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab aeterno creaturas produxit.

15. Praeterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia unaquaeque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

16. Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis praeteriti, nec ultimum principium futuri.—Sed contra, nunc temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a nunc aeternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet

a otro. Luego es preciso que todo *ahora* fluya del anterior al posterior. Luego es imposible que haya un primero o un último ahora.

17. Además, el movimiento sigue al móvil y el tiempo sigue al movimiento. Pero el primer móvil, al ser circular, no tiene principio ni fin, porque en el círculo no cabe señalar ni principio ni fin en acto. Luego ni el movimiento ni el tiempo tienen principio. Y estamos igual que antes.

18. Pero hay que decir que, a pesar de que el cuerpo mismo circular no tenga principio de la magnitud, tiene principio de duración.—Pero en contra: la duración del movimiento sigue la medida de la magnitud, porque, según el Filósofo, cuanta sea la magnitud, tanto es el movimiento y tanto el tiempo. Si, pues, en la magnitud del cuerpo circular no hay algún principio, tampoco lo habrá en la magnitud del movimiento y del tiempo y, en consecuencia, en su duración, y especialmente en la del tiempo, que es su magnitud.

19. Dios es causa de las cosas mediante su ciencia. Pero la ciencia se dice por relación a lo que puede saberse. Dado que los relativos son simultáneos en cuanto a su naturaleza, y la ciencia de Dios es eterna, parece que las cosas hayan sido producidas por él desde la eternidad.

20. O Dios precede al mundo sólo por naturaleza o por duración. Si sólo por naturaleza, como la causa al efecto coetáneo, parece que como Dios existe desde la eternidad, las criaturas lo hagan también. Pero si precede al mundo en duración[254], entonces es preciso admitir alguna duración anterior a la duración del mundo, que se comporta con la duración del mundo como lo anterior respecto a lo posterior. Pero la duración que tiene un antes y un después es el tiempo. Luego hubo tiempo antes del mundo, y, en consecuencia, movimiento y móvil, y estamos en lo mismo de antes.

omne nunc a priori nunc in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum vel ultimum nunc.

17. Praeterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium; et sic idem quod prius.

18. Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis.—Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia, secundum Philosophum, quanta est magnitudo, tantum est et motus, et tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et praecipue temporis, sit eorum magnitudo.

19. Praeterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit aeterna, videtur quod res sint ab ipso ab aeterno productae.

20. Praeterea, aut Deus praecedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coaevum, videtur quod cum Deus fuerit ab aeterno, et creaturae fuerint ab aeterno. Si autem praecedit mundum duratione, si ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quae se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quae habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

---

[254] El texto equivocadamente dice «si ergo est accipere».

21. Agustín dice[255]: *No quiero decir que Dios no fue el Señor desde toda la eternidad.* Pero en cuanto fue el Señor, tuvo sometida la criatura. Luego no hay que decir que la criatura no existió desde la eternidad.

22. Dios pudo producir el mundo antes de que lo produjera; de otro modo, hubiese sido impotente. También supo antes de producirlo; de otro modo, sería ignorante. También parece que quiso; de otro modo, sería envidioso. Luego parece que no empezó a producir las criaturas.

23. Todo lo que es finito es comunicable a la criatura. Pero la eternidad es algo finito. De otro modo, nada podría existir más allá de la eternidad, pues se dice en Éx 15,18: *El Señor reina eternamente y aún más.* Luego parece que la criatura es capaz de la eternidad y así fue conveniente para la divina bondad que produjera la criatura desde la eternidad.

24. Todo lo que comienza tiene medida de su duración. Pero el tiempo no puede tener medida alguna de su duración. Pues no se mide por la eternidad, porque en tal caso hubiera existido siempre; ni por el evo, porque en ese caso duraría perpetuamente; ni por el tiempo, porque nada es medida de sí mismo. Luego el tiempo no comienza a existir y, en consecuencia, tampoco el móvil ni el mundo.

25. Si el tiempo comenzó a existir, o comenzó a existir en el tiempo, o en un instante. Pero no empezó a existir en un instante, porque en el instante no hay todavía tiempo, ni tampoco en el tiempo, porque entonces, antes del límite del tiempo, no habría nada de tiempo, pues no hay nada de una cosa antes de que ésta empiece a existir. Luego el tiempo no comenzó a existir. Y así resulta lo mismo que lo anterior.

26. Dios, desde la eternidad, fue causa de las cosas; de otro modo habría que decir que primero fue causa en potencia y luego en acto y entonces habría algo anterior que lo redujera de la potencia al acto; lo

21. Praeterea, Augustinus dicit: «Deum ab aeterno dominum non fuisse dicere nolo». Sed quandocumque fuit dominus, habuit creaturam sibi subiectam. Ergo non est dicendum, quod creatura non fuerit ab aeterno.

22. Praeterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

23. Praeterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturae. Sed aeternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra aeternitatem: dicitur enim Exod. XV: «Dominus regnabit in aeternum et ultra». Ergo videtur quod creatura fuerit aeternitatis capax; et sic conveniens fuit divinae bonitati quod creaturam ab aeterno produxerit.

24. Praeterea, omne quod incipit, habet mensuram suae durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suae durationis: non enim mensuratur aeternitate, quia sic semper fuisset: nec aevo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

25. Praeterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est; nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat. Ergo tempus non incepit esse: et sic idem quod prius.

26. Praeterea, Deus ab aeterno fuit causa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum

[255] *De Trinitate* 5 c.16: ML 42,922; BAC V 426.

que es imposible. Pues nada es causa si no tiene algo causado. Luego el mundo fue creado por Dios desde la eternidad.

27. Lo verdadero y el ente se convierten entre sí. Pero muchas cosas son verdaderas desde la eternidad, como que el hombre no es un asno y que el mundo ha de existir y muchas parecidas. Luego parece que existen muchos entes desde la eternidad y no sólo Dios.

28. Pero hay que decir que todos ellos son verdaderos por la verdad primera, que es Dios.—Pero, en contra, una es la verdad de esta proposición: el mundo ha de existir, y otra la de [la proposición]: el hombre no es un asno, porque, si por un imposible se dice que una es falsa, la otra seguirá todavía siendo verdadera. Pero la verdad primera no es una y otra [esto es, doble]. Luego no son verdaderas en virtud de la verdad primera.

29. Según el Filósofo en los *Predicamentos*[256], la proposición es verdadera o falsa depende de que la cosa exista o no. Si, pues, muchas proposiciones son verdaderas eternamente, parece que las cosas significadas por aquéllas han existido desde la eternidad.

30. Para Dios es lo mismo decir que hacer. Por eso en Sal 148,5 [se lee]: *Dijo y fueron hechas.* Pero el decir de Dios es eterno; de otro modo, el Hijo que es el Verbo del Padre, no sería coeterno con el Padre. Luego también el hacer de Dios es eterno y así el mundo está hecho desde la eternidad.

Pero EN CONTRA: 1. Está lo que dice Prov 8,24, de la boca de la Sabiduría divina: *No existían todavía los abismos y yo ya había sido concebida, ni habían brotado las fuentes de las aguas, ni los montes se habían asentado con su pesada mole; antes que todas las colinas nacía yo; no había hecho aún la tierra, los ríos y los quicios del orbe de la tierra.* Luego los quicios del orbe de la tierra y los ríos y la tierra no existieron siempre.

de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab aeterno creatus.

27. Praeterea, verum et ens convertuntur. Sed multa sunt vera ab aeterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab aeterno; et non solum Deus.

28. Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quae Deus est.—Sed contra, alia veritas est huius propositionis, mundum futurum esse, et huius, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

29. Praeterea, secundum Philosophum in Praedicamentis, ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multae propositiones verae sint ab aeterno, videtur quod res per eas signatae ab aeterno extiterint.

30. Praeterea, Deo idem est dicere quod facere; unde in Ps. CXLVIII: «Dixit, et facta sunt». Sed dicere Dei est aeternum: alias filius qui est verbum patris non esset patri coaeternus. Ergo et facere Dei est aeternum, et ita mundus est factus ab aeterno.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Proverb. cap. VIII ex ore divinae sapientiae: «Nondum erant abissi, et ego iam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terrae». Ergo cardines orbis terrae et flumina et terra non semper fuerunt.

---

[256] ARISTÓTELES, *Cat.* 5 (BK 4a23-26).

2. Además, según Prisciniano[257], cuanto más recientes en el tiempo, tanto más perspicaces en inteligencia. Pero la perspicacia no es infinita. Luego tampoco el tiempo en el que creó la perspicacia fue infinito y, en consecuencia, tampoco el mundo.

3. Además, Job 14,19 dice: *Paulatinamente la tierra se consume con las aguas que corren.* Pero la tierra no es infinita. Si, pues, el tiempo hubiese sido infinito, ya se habría consumido; lo que es claramente falso.

4. Además, es evidente que naturalmente Dios es anterior al mundo, como la causa respecto al efecto. Pero en Dios es lo mismo la duración que la naturaleza. Luego Dios es anterior al mundo en duración, y, por eso, el mundo no existió siempre.

RESPUESTA. Hay que decir que es preciso mantener con firmeza que el mundo no existió siempre, como lo enseña la fe católica. Ni esto puede ser impugnado eficazmente con una demostración física. Para caer en cuenta de ello hay que saber que, como se ha visto en otra cuestión, en la operación de Dios no pueda aceptarse algo debido en razón de la causa material, ni de la potencia activa del agente, ni del fin último, sino sólo de la forma, que es el fin de la operación, y en cuya presuposición se requiere que existan tales cosas que correspondan a esa forma.

Y, por eso, hay que hablar de una manera cuando se trata de la producción de una criatura particular, y de otra manera al referirnos a la salida de todo el universo desde Dios. Pues, cuando hablamos de la producción de alguna criatura singular, puede señalarse la razón de por qué es de tal naturaleza, a partir de otra criatura, o, por lo menos, a partir del orden del universo, al que se ordena cada criatura, como parte en orden a la forma del todo. Pero cuando hablamos de la salida de todo el universo a la existencia, no podemos encontrar más allá algo creado

2. Praeterea, secundum Priscinianum quanto tempore iuniores, tanto intellectu perspicaciores. Sed perspicacitas non est infinita. Ergo nec tempus quo perspicacitas creavit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

3. Praeterea, Iob XIV: «Alluvione paulatim terra consumitur». Sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum, iam totaliter esset consumpta: quod patet esset falsum.

4. Praeterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectu. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

RESPONDEO. Dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut in quaestione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causae materialis, neque potentiae activae agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formae quae est finis operationis, ex cuius praesuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formae.

Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod

[257] Cf. *Institutiones grammaticarum* 1.

desde donde pueda tomarse la explicación de por qué sea así o así. De donde se sigue que, dado que no puede tomarse la razón de la determinada disposición del universo ni de la potencia divina, que es infinita, ni de la bondad divina, que no necesita las cosas, es preciso que esa razón se tome de la simple voluntad del agente; como si se pregunta por qué el tamaño del cielo es éste y no mayor, no puede darse más razón que la que se sigue de la voluntad del agente.

Y éste es también el motivo por el que Rabí Moisés [Maimónides] dice[258] que la divina Escritura induce a los hombres a la consideración de los cuerpos celestes, por cuya disposición se muestra al máximo que todos ellos están sometidos a la voluntad y providencia del Creador. Pues no cabe dar razón de por qué tal estrella dista tanto de otra o de algunas cosas de esta índole que se ofrecen a la consideración en la disposición del cielo, si no es a partir del orden de la sabiduría divina; por lo que se dice en Is 40,25: *Levantad a lo alto vuestros ojos y ved quién creó estas cosas.*

Y no es óbice que tal cantidad sea consecuencia de la naturaleza del cielo o de los cuerpos celestes, como también la naturaleza de todas las constantes es una determinada cantidad, porque de la misma manera que la potencia divina no se limita a esta cantidad con preferencia a otra, tampoco está limitada a una naturaleza a la que se deba tal cantidad, con preferencia respecto a una naturaleza a la que deba otra cantidad. Y así volverá la misma cuestión acerca de la naturaleza respecto de la cantidad, aunque concedamos que la naturaleza del cielo no sea indiferente a cualquier cantidad ni haya en él posibilidad de otra cantidad que no sea esta [cantidad].

Pero no se puede hablar así del tiempo o de la duración del tiempo. Pues el tiempo es extrínseco a la cosa, como el lugar. Por eso, también en el cielo; donde no hay posibilidad respecto de otra cantidad o de un

creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis.

Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem caelestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subiacent voluntati et providentiae creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua huiusmodi quae in dispositione caeli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiae Dei; unde dicitur Is. XL: «Levate in excelsum oculos vestros; et videte quis creavit haec».

Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam caeli vel caelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura caeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam.

Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu

[258] MOISÉS MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos* 2 c.19.

accidente internamente inherente, hay, sin embargo, en él posibilidad en relación con el lugar y la posición, ya que se mueve localmente. Y también respecto del tiempo, porque el tiempo sucede siempre al tiempo, como hay sucesión en el movimiento y en el dónde *[ubi]*. Luego no se puede decir que ni el tiempo ni el dónde son consecuencia de su naturaleza, como se decía de la cantidad. De lo que resulta claramente que depende de la simple voluntad de Dios que se señale de antemano al universo una determinada cantidad de duración, como también una determinada cantidad de dimensión. Por lo que no es posible que se deduzca necesariamente algo acerca de la duración del universo, de forma que de esta manera pueda probarse demostrativamente que el mundo existió siempre.

A) Pero algunos, al no tener en cuenta la salida del universo desde Dios, se vieron obligados a errar acerca del comienzo del mundo. Pues algunos, dejando de lado la causa agente y afirmando solamente la materia no creada por nadie, que sería la causa de todas las cosas, como los [filósofos] naturalistas más antiguos, tuvieron que decir necesariamente que la materia existió siempre. Puesto que nada se lleva a sí mismo de la no existencia al existir. Y éstos afirmaron o que el mundo existió siempre sin interrupción, porque no admitían más que agentes de índole natural que estaban determinados a una sola cosa, de lo que se deducía que continuaría siempre el mismo efecto, o bien con interrupción, como Demócrito, quien decía que el mundo, o los mundos mejor, fueron formados y disueltos muchas veces por casualidad, debido al movimiento casual[259] de los átomos.

B) Pero como parecía inconveniente que todas las conveniencias y utilidades que hay en las cosas existentes fuesen por casualidad, ya que ocurren siempre o en la mayoría de los casos —lo que resulta una consecuencia necesaria si se admite sólo la materia y en especial cuando ocurren algunos efectos para los que la causalidad de la materia no es

alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in ubi; unde non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequatur naturam eius, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo, coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem praetermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quae omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia quae determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione sicut Democritus; qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter causalem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiae et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, et praecipue cum inveniatur quidam

[259] Quizá quiera decir «casualem».

suficiente—, otros establecieron una causa agente, el entendimiento, como Anaxágoras; la amistad y la discordia, como Empédocles. Pero éstos no dijeron que tales causas fuesen agentes de la existencia del universo, a no ser al modo de otros agentes particulares que mueven la materia pasando de uno a otro. Por eso les resultaba necesario decir que la materia sería eterna, puesto que no tiene causa de su existencia, pero que el mundo tuvo un comienzo, ya que todo efecto de la causa agente mediante movimiento sigue a su causa en la duración, porque el efecto no es sino el término del movimiento, antes del cual está el principio del movimiento, con el que tiene que estar simultáneamente el agente, del que procede el principio del movimiento.

C) Pero Aristóteles[260], considerando que si se afirmaba que la causa que establece el mundo actuaba mediante el movimiento, se seguiría que habría que proceder hasta el infinito, porque antes de todo movimiento habrá movimiento, afirmó que el mundo existió siempre.

Pues no partió de la consideración por la que se entiende la salida de todo el ser a partir de Dios, sino de aquella por la que se dice que un agente empieza a obrar gracias al movimiento, lo que es propio de una causa particular y no universal. Y por este motivo toma del movimiento y de la inmovilidad del primer motor sus argumentos para mostrar la eternidad del mundo. Por eso, a los ojos de un examinador diligente, sus argumentos aparecen como argumentos de quien disputa contra una afirmación. Por eso, al comienzo del VIII de los *Físicos*[261] expone previamente las opiniones de Anaxágoras y Empédocles, contra las que se propone disputar.

D) Pero los seguidores de Aristóteles, considerando la salida de todo el universo desde Dios gracias a su voluntad, y no gracias al movimiento, se han esforzado en mostrar la eternidad del mundo, basándose

effectus ad quos causalitas materiae non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quae agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset aeterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse: quia omnis effectus causae agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus.

Aristoteles vero, considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde et in principio VIII Phys., mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis, contra quas disputare intendit.

Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum, conati sunt ostendere mundi aeternitatem per hoc quod

---

[260] *Phys.* 7 alter c.1 (BK 241b34ss). Sobre las particularidades de este texto, cf. Y. CARTARON, *Aristot. Phylosoph.* II (París 1956) 147 y ss.

[261] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 (BK 250b23-251a5).

en que la voluntad no retrasa la ejecución de lo que pretenda a no ser por alguna novedad o cambio que, al menos, es necesario imaginar en la sucesión del tiempo cuando quiere hacer esto en un momento determinado y no antes.

Pero éstos cayeron en un error parecido al de los anteriores. Pues se imaginaron al primer agente a semejanza de algún agente que ejerce su acción en el tiempo, aunque actúe mediante la voluntad, ya que, a pesar de todo, no es causa del tiempo mismo, sino que lo presupone. Pero Dios es también causa del tiempo mismo. Pues también el tiempo mismo está contenido en la totalidad de las cosas que han sido hechas por Dios, por lo que cuando hablamos de la salida de toda la existencia a partir de Dios no hay que tener en cuenta si lo hizo entonces y no antes, porque esta consideración supone al tiempo como previo a la producción, y no lo somete a la producción.

Pero si consideramos la producción de la totalidad de la creación, dentro de la cual se halla el tiempo mismo, hay que considerar por qué predeterminó tal medida a tal tiempo, no por qué lo hizo en tal tiempo. La predeterminación de la medida del tiempo depende de la simple voluntad de Dios, que quiso que el mundo no existiera siempre, sino que empezara a existir en cierto momento, como también quiso que el cielo no fuese ni mayor ni menor.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que es propio de la bondad llevar las cosas a la existencia mediante la voluntad, de quien es objeto. Por lo que no fue conveniente que, tan pronto como existiera la bondad divina, fueran llevadas las cosas a existir, sino conforme a la disposición de la voluntad divina.

2. A lo segundo hay que decir que en el cuerpo celeste, al ser incorruptible, hay fuerza para existir siempre, pero ninguna fuerza para existir ni para obrar mira hacia lo pasado, sino sólo hacia lo presente o lo

voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius.

Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et praedicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis quod suam actionem exercet in tempore quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus praesupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quae a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni.

Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius vel minus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cuius est obiectum; unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinae.

2. Ad secundum dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum,

futuro. Porque nadie tiene fuerza sobre lo que algo ha hecho, porque lo que no está hecho no puede haber sido hecho. Pero alguien tiene poder para hacer esto ahora o después. De aquí que también la fuerza de existir siempre que reside en el cielo, no mira lo pasado sino lo futuro.

3. A lo tercero hay que decir que no puede decirse, hablando estrictamente, que el cielo sea corruptible porque caería en el no ser, si no fuera mantenido por Dios. Pero, sin embargo, el que la criatura sea mantenida por Dios en la existencia, depende de la inmutabilidad divina, no de la necesidad de la naturaleza, de suerte que pueda decirse que sea absolutamente necesario, al ser necesario solamente bajo el supuesto de la divina voluntad, que lo dispuso así de modo inamovible, puede concederse que el cielo sea corruptible en cierto sentido, bajo la condición de que Dios no lo mantenga.

4. A lo cuarto hay que decir que todo efecto tiene una necesaria referencia a su causa eficiente, sea causa natural, sea voluntaria. Pero no decimos que Dios es causa del mundo por necesidad de su naturaleza, sino por voluntad, como antes[262] se dijo; por lo que es necesario que el efecto divino se siga, no en cuanto exista la naturaleza divina, sino cuando la voluntad divina ha dispuesto que exista y conforme al mismo modo en el que quiso que fuera.

5. A lo quinto hay que decir que existir algo antes del tiempo puede entenderse de dos modos. De un modo, antes de todo el tiempo y antes de todo aquello que es del tiempo. Así el mundo no fue antes del tiempo, porque el instante en que empezó el mundo, aunque no sea tiempo, es, sin embargo, algo del tiempo, no ciertamente como parte, sino como término. De otro modo, se entiende que algo está antes del tiempo porque es anterior a la consumación del tiempo, que no se consume sino en el instante anterior a que haya otro instante y de esta

sed solum praesens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quae inest caelo, non respicit praeteritum, sed futurum.

3. Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, caelum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturae, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinae voluntatis, quae hoc immobiliter statuit, potest concedi secundum quid corruptibile esse caelum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

4. Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra dictum est, unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eumdem quo voluit ut esset.

5. Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem

[262] Cf. art. 15.

manera el mundo está antes del tiempo. Pero no por esto es necesario que sea eterno, porque ni siquiera el instante mismo del tiempo, que está así antes del tiempo, es eterno.

6. A lo sexto hay que decir que, como todo agente produzca algo semejante a sí mismo, es preciso que el efecto se siga de la causa que actúa eficazmente, que retenga la semejanza de la causa. Pero de la misma manera que lo que procede de la causa naturalmente agente retiene su semejanza de ella, en cuanto tiene una forma semejante a la forma del agente, así también lo que procede de un agente voluntario retiene una semejanza de él en cuanto tiene una forma semejante a la causa, en la medida en que en el efecto se produce lo que está en la determinación de la voluntad, como está claro en el producto artificial respecto del artífice. Pero la voluntad no dispone solamente acerca de la forma del efecto, sino [también] del lugar, la duración y de todas sus condiciones, por lo que es preciso que el efecto de la voluntad se produzca cuando la voluntad dispone, no cuando la voluntad es. Pues el efecto se asimila a la voluntad no según el ser, sino según aquello que la voluntad dispone. Por eso, aunque la voluntad sea siempre la misma, no es preciso, a pesar de ello, que siempre se siga de ella el efecto.

7. A lo séptimo hay que decir que Dios necesariamente quiere su bondad y todo aquello sin lo cual su bondad no puede existir. Pero la producción de las criaturas no es de tal índole y, por eso, el argumento no vale.

8. A lo octavo hay que decir que como Dios haya producido las criaturas para manifestarse a sí mismo, fue más conveniente y mejor que fueran producidas de tal manera que pudieran manifestarse de modo más conveniente y expresivo. Pero se manifiesta más expresivamente desde las criaturas, si éstas no existen siempre, porque de este modo aparece manifiestamente que son traídas por otro a existir y que Dios no necesita de las criaturas y que las criaturas están sometidas totalmente a la voluntad divina.

oportet propter hoc quod sit aeternus; quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est aeternum.

6. Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem eius prout habet formam similem formae agentis; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem causae, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, et omnibus conditionibus eius; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

7. Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subiacent voluntati.

9. A lo noveno hay que decir que Dios tuvo voluntad eterna de hacer el mundo; pero no de que el mundo estuviera hecho siempre, sino de que fuese hecho cuando [lo] hizo.

10. A lo décimo hay que decir que antes de que el mundo existiera, era posible que el mundo se hiciera, no ciertamente en cuanto a una potencia pasiva, sino sólo por la potencia activa del agente. O puede decirse que fue posible no por alguna potencia, sino porque los términos no son incoherentes entre sí, a saber, los de esta proposición: el mundo existe. Pues se dice que algo es posible así, sin referencia a ninguna potencia, como lo dice el Filósofo[263].

11. Y por esto último resulta evidente la solución a lo undécimo.

12. A lo duodécimo hay que decir que ese argumento procede del agente que empieza a actuar con una acción nueva; pero la acción de Dios es eterna por ser su sustancia. Pero se dice que empieza a actuar en razón del efecto nuevo que se sigue de la acción eterna conforme a la disposición de la voluntad, que se considera como principio de la acción en orden al efecto. Pues el efecto se sigue de la acción, conforme a la condición de la forma, que es el principio de la acción, a la manera que algo se calienta por la calefacción del fuego, al modo del calor del fuego.

13. A lo decimotercero hay que decir que ese argumento procede del agente que de tal manera hace su efecto en el tiempo, sin ser, sin embargo, causa del tiempo. Todo lo cual no tiene lugar en Dios, como resulta evidente por lo dicho anteriormente[264].

14. A lo decimocuarto hay que decir que, si se toma el movimiento con propiedad, la voluntad divina no se mueve. Pero, hablando metafóricamente, se dice que es movida por aquello que ella quiere. Y, en ese sentido, la sola bondad de Dios se mueve a sí misma, como lo dice Agustín[265], que Dios se mueve a sí mismo sin lugar ni tiempo. Sin

9. Ad nonum dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

10. Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohaerentes, huiusmodi scilicet propositionis: «mundus est». Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per Philosophum, in V Metaph.

11. Et per hoc patet solutio ad undecimum.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis, patet.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit quod Deus movet se ipsum

[263] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.12 (BK 1019b21-23).
[264] Cf. art. 15.
[265] *Super Genesim ad litteram* 8 c.22: ML 34,389; BAC XV 996.

embargo, tampoco se sigue que cuando existió su bondad, entonces tendría lugar la producción, porque las criaturas no proceden de Dios como algo debido o por necesidad de la bondad, ya que la bondad divina no necesita de las criaturas ni porque, gracias a ella, vaya a crecer, sino por simple voluntad.

15. A lo decimoquinto hay que decir que como la primera sucesión del tiempo es causada por la sucesión del movimiento, como se dice en *IV Phys.*[266], resulta verdadero, conforme a esto, que todo instante es principio y también fin del tiempo [y] que todo momento es principio y fin del movimiento. Por lo que, si suponemos que el movimiento no siempre existió ni tampoco existirá siempre, no será conveniente decir que todo instante es comienzo y fin del tiempo. Pero habrá algún instante que es sólo principio y alguno que es solo fin. De ahí que este argumento es circular y por eso no es demostración; pero es eficaz en la intención de Aristóteles, que la dirige contra una posición, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. Pues muchos argumentos son eficaces contra una posición con motivo de lo afirmado por los adversarios, pero no son eficaces de modo absoluto.

16. A lo decimosexto hay que decir que se considera siempre al instante como algo que fluye, pero no siempre como algo que fluye de algo hacia algo, sino a veces como algo que fluye solamente *de* algo, como el último instante del tiempo; a veces como lo que fluye *hacia* algo solamente, como el primer instante.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que ese argumento no prueba que el movimiento haya existido siempre, sino que el movimiento circular puede existir siempre, porque a partir de [principios] matemáticos no puede obtenerse eficazmente algo referente al movimiento, por lo que Aristóteles[267] no prueba, partiendo de la circularidad del movi-

sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quandocumque fuit bonitas eius, tunc esset creaturarum productio; quia creaturae non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in IV Phys., secundum hoc verum est quod omne instans et est principium et finis temporis, dicendum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquod instans quod est tantum principium, et aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est, in corp. art. Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles, non probat ex circulatione

[266] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.10 (BK 218b9-219a9).
[267] Cf. *Phys.* 8 c.9 (BK 265a13ss).

miento, su eternidad, sino que, suponiendo que sea eterno, hace ver que es circular, porque ningún otro movimiento pude ser eterno.

18. Y así resulta patente la respuesta a lo decimoctavo.

19. A lo decimonoveno hay que decir que como se comporta el objeto de la ciencia respecto de nuestra ciencia, así también se comporta la ciencia de Dios respecto de las criaturas. Pues la ciencia de Dios es causa de las criaturas como el objeto científico es causa de nuestra ciencia. Por eso, así como el objeto científico puede existir, aunque no exista nuestra ciencia, como se dice en los *Predicamentos*[268], así también la ciencia de Dios puede existir, aunque no exista el objeto científico.

20. A lo vigésimo hay que decir que Dios precede al mundo en duración, no de tiempo, sino de eternidad, porque la existencia de Dios no se mide por el tiempo. Ni antes del mundo hubo tiempo real, sino sólo imaginario, en cuanto que ahora podemos imaginar que, antes del comienzo del tiempo, pudieron transcurrir infinitos espacios de tiempo existiendo la eternidad.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que si se entiende que la relación de señorío sigue a la acción por la que Dios gobierna las criaturas, entonces [Dios] no es el Señor desde la eternidad. Pero si se entiende que es consecuencia de la potestad misma de gobernar, entonces le compete desde la eternidad. Sin embargo, tampoco procede afirmar la existencia de las criaturas desde la eternidad, salvo en potencia.

22. A lo vigésimo segundo hay que decir que Agustín[269] utiliza ese argumento para probar la coeternidad y la coigualdad del Hijo con el Padre. Pero tal razón no es eficaz respecto del mundo, porque, como la naturaleza del Hijo es la misma que la del Padre, exige la eternidad y la igualdad del Padre que, si se suprimiese, daría lugar a la envidia. Pero esto no lo exige la naturaleza de la criatura, y, por eso, no es lo mismo.

motus, eius aeternitatem; sed supposito quod sit aeternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse aeternus.

18. Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiae nostrae; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in Praedicamentis, ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

20. Ad vicesimum dicendum, quod Deus praecedit mundum duratione, non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia, aeternitate existente, potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab acterno dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab aeterno. Nec tamen oportet creaturas ab aeterno ponere, nisi in potentia.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratione illa utitur Augustinus, ad probandum coaeternitatem et coaequalitatem filii ad patrem; quae tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura filii sit eadem cum patre, requirit aeternitatem et aequalitatem patris; quae si sibi subtraheretur, invidiae esset. Non autem hoc requirit natura creaturae; et ideo non est simile.

---

[268] ARISTÓTELES, *Cat.* 7 (BK 7b23-24).

[269] *Contra Maximinum* 2 c.7.8.23: ML 42,761; BAC XXXVIII 473ss.

23. A lo vigésimo tercero hay que decir que, según los griegos, se dice: El Señor reinó por los siglos de los siglos y aún más. Al exponerlo, Orígenes dice en la Glosa que por «siglo» se entiende el espacio de una generación, cuyo fin es conocido por nosotros; por siglos de los siglos, el inmenso espacio de tiempo, que tiene un fin, pero desconocido para nosotros, pero aún más allá de él se extiende el reino de Dios. Y así, eterno se entiende por tiempo diurno. Pero Anselmo en *Proslog.*[270] entiende «aeternum» por el evo que no tiene nunca un fin, y, sin embargo, se dice que Dios existe más allá de él, por el siguiente motivo: primero, porque puede entenderse que las cosas eviternas no existen; segundo, porque no existirían si no fueran mantenidas por Dios. Y por eso, de suyo, no existen; tercero, porque no tienen toda su existencia simultáneamente, dado que en ellas hay alguna sucesión de cambio.

24. A lo vigésimo cuarto hay que decir que aquello que empieza debe tener medida de duración en la medida en que empieza un movimiento. Pero el tiempo no empieza por creación, y, por eso, el argumento no es concluyente y, sin embargo, puede decirse que toda medida, en su género, se mide por sí misma, como la línea por la línea y, de modo semejante, el tiempo por el tiempo.

25. A lo vigésimo quinto hay que decir que el tiempo no se tiene a sí mismo como las cosas permanentes, cuya sustancia es simultánea en su totalidad. Por eso no procede que todo el tiempo esté cuando comienza a existir y, en consecuencia, nada impide que se diga que el tiempo empieza a existir en un instante.

26. A lo vigésimo sexto hay que decir que la acción de Dios es eterna, pero, como ya se ha dicho, el efecto no es eterno, y aunque Dios no siempre haya sido causa, puesto que no siempre ha existido el efecto, no se sigue, sin embargo, que no hubiera causa en potencia, porque su acción existió siempre, a no ser que la potencia se refiera al efecto.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod secundum Graecos dicitur: «Dominus regnavit in saeculum saeculi, et adhuc»; quod exponens Origenes in Glossa, dicit, quod «saeculum» intelligitur spatium unius generationis, cuius finis notus est nobis: per «saeculum saeculi» immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; sed «adhuc» ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic «aeternum» exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in Proslog., exponit «aeternum» pro aevo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc: primo, quia aeviterna possunt intelligi non esse. Secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur; et sic de se non sunt. Tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod actio Dei est aeterna, sed effectus non est aeternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus, non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia, quia actio eius semper fuit, nisi potentia ad effectum referatur.

---

[270] *Proslogion* c.19 y 20: ML 158,237; BAC I 392.

27. A lo vigésimo séptimo hay que decir que, según el Filósofo[271], lo verdadero está en la mente, no en las cosas, pues es la adecuación del entendimiento a las cosas. Por lo que todas las cosas que existieron desde la eternidad fueron verdaderas, gracias a la verdad del entendimiento divino que es eterna.

28. A lo vigésimo octavo hay que decir que todas las cosas que desde la eternidad se dicen verdaderas no son verdaderas por varias verdades, sino por la única e idéntica verdad del entendimiento divino, pero referida a las diversas cosas que han de existir en su propio ser, y, por eso, cabe que sea señalada alguna distinción en aquella verdad por la diversa relación.

29. A lo vigésimo noveno hay que decir que las palabras del filósofo se refieren también a la proposición que está en nuestro entendimiento o en nuestra expresión oral, pues la verdad de nuestro entendimiento o de nuestra expresión está causada por la existencia de la cosa. Pero, en sentido inverso, la verdad del entendimiento divino es causa de las cosas.

30. A lo trigésimo hay que decir que, por parte del mismo Dios, «hacer» no añade algo que sea distinto de su decir, pues la acción de Dios no es accidente, sino sustancia. Pero hacer introduce un efecto que existe como acto en la propia naturaleza, que no está implicado en [el término] decir.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. Los argumentos que se objeten en sentido contrario, aunque prueban lo que es verdadero, no lo hacen necesariamente, salvo el primero que parte de una autoridad. El argumento de la perspicacia conforme al curso del tiempo no muestra que el tiempo comenzó en algún momento. Pues puede ser que los estudios de las ciencias fueran interrumpidos varias veces y, más tarde, tras largos espacios de tiempo, volvieran a ser emprendidos como si

27. Ad vicesimumseptimum dicendum, quod secundum Philosophum, verum est in mente, non in rebus; est enim adaequatio intellectus ad res. Unde omnia quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

28. Ad vicesimumoctavum dicendum, quod omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

29. Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum etiam philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

30. Ad tricesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei facere non importat aliquid quod sit aliud quam suum dicere; non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia; sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per dicere non importatur.

ARGUMENTA VERO QUAE OBIICIUNTUR IN CONTRARIUM, licet verum concludant, non tamen necessario, praeter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora

[271] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.4 (BK 1027b25-27).

fueran nuevos, al modo como el Filósofo[272] también lo dice. Tampoco la tierra, por el corrimiento de las aguas, se consume por una parte; sin que por otra crezca por la mutua conversión de los elementos. También la duración de Dios, aunque realmente sea lo mismo que su naturaleza, difiere, sin embargo, conceptualmente, por lo que no es preciso que sea anterior en duración, si es anterior por naturaleza.

Artículo 18

¿Han sido creados los ángeles antes que el mundo visible?[273]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque Gregorio Nacianceno dice[274] que Dios ideó primero los poderes angélicos y celestes; y esta tarea fue suya. Luego hizo antes a los ángeles que constituir el mundo visible.

2. Pero hay que decir que ese «primero» dice un orden de naturaleza, no de duración.—Pero, en contra, el Damasceno expone allí mismo sobre esta cuestión dos opiniones, de las cuales una afirma que los ángeles fueron creados antes. Pero la otra dice lo contrario. No obstante, ninguna opinión sostuvo sino que los ángeles eran anteriores a las criaturas visibles. Luego es necesario que se entienda acerca del orden de duración.

3. Basilio, al comienzo del *Hexámeron*[275], dice: *Había cierta naturaleza, antes del mundo actual, que podría ser contemplada por nuestro entendimiento,* lo que, más tarde, dice de los ángeles; luego parece que los ángeles fueron creados antes que este mundo.

quasi de novo incepta, ut Philosophus etiam dicit. Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutuam elementorum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod eius natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

Articulus decimusoctavus

Decimoctavo quaeritur utrum angeli sint creati ante mundum visibilem.

Et videtur quod sic.

1. Quia Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes et caelestes; et excogitatio fuit opus eius. Ergo prius fecit Angelos quam mundum visibilem conderet.

2. Sed dicendum, quod ly primum dicit ordinem naturae, non durationis.—Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit, quin angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

3. Praeterea, Basilius dicit in principio Hexameron: «Erat quaedam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis»; quod postmodum exponit de angelis; ergo videtur quod ante hunc mundum angeli sint creati.

---

[272] Cf. posiblemente Aristóteles, *Metaph.* 12 c.8 (BK 1074b10-13).

[273] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.61 a.3; *In Sent.* 2 d.2 q.1 a.3; *De angelis* c.17; *In Decret.* XXIII 1.

[274] Según se dice en S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 2 c.3 n.158: MG 94,874B.

[275] *Homiliae in Hexaëmeron,* homil. 1 n.5: MG 29,14A.

4. La Escritura, al comienzo del Génesis, continúa con lo que ha sido hecho junto con el mundo visible. Pero no hace mención alguna de los ángeles. Luego parece que los ángeles no fueron creados junto con el mundo, sino antes del mundo.

5. Lo que está destinado a la perfección de algo como a su fin es posterior a él. Pero el mundo visible está destinado a la perfección de la naturaleza intelectual, porque, como dice Ambrosio[276], Dios, que naturalmente es invisible, realizó una obra visible, mediante la cual pudiera ser conocido. Luego la criatura racional fue hecha antes que el mundo visible.

6. Todo lo que es anterior al tiempo, es anterior al mundo visible, porque el tiempo dio comienzo con el mundo visible. Pero los ángeles fueron creados antes del tiempo, pues no hubo tiempo antes del día; pero los ángeles fueron creados antes del día, como dice Agustín[277]. Luego los ángeles fueron creados antes que el mundo visible.

7. Jerónimo[278], al exponer la Epístola de Tito, dice: *Aún no se cumplen seis mil años de nuestro tiempo, y ¿cuántas eternidades anteriores, cuántos tiempos hay que pensar que existieron, en los que los ángeles sirvieron a Dios y se mantuvieron firmes cuando él se lo ordenó?* Pero el mundo visible comenzó con nuestro tiempo. Luego los ángeles existieron antes que el mundo visible.

8. Es propio del sabio producir su efecto ordenadamente. Pero los ángeles superan la nobleza de las criaturas visibles. Luego debieron ser llevadas a la existencia en primer lugar por el sapientísimo artífice que es Dios.

4. Praeterea, ea quae cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de angelis nullam facit mentionem. Ergo videtur quod angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

5. Praeterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturae: quia, ut Ambrosius dicit, Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

6. Praeterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit. Ergo angeli creati sunt ante mundum visibilem.

7. Praeterea, Hieronymus dicit Super epistolam ad Titum, cap. I: «Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus angeli Deo servierunt, et eo iubente substiterunt?». Sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. Ergo angeli ante mundum visibilem fuerunt.

8. Praeterea, sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed angeli praecedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

---

[276] *Hexaëmeron* 1 c.5: ML 14,142.
[277] *Super Genesim ad litteram* 1 c.9: ML 34,251; BAC XV 590.
[278] *Super Epistolam ad Titum* c.1 v.23: ML 26,594B.

9. Dios, en cuanto es bueno, hace a los demás partícipes de su bondad. Pero los ángeles eran capaces de esta bondad, [a saber] que precedieran en duración a la criatura visible. Luego parece que esto les fue otorgado por la suprema bondad de Dios.

10. El hombre es llamado *mundo menor* porque es portador de la semejanza del mundo mayor. Pero, en el hombre, la parte más noble, esto es, el corazón, se forma antes que las demás partes, como dice el Filósofo[279]. Luego parece que los ángeles, que son la parte más noble del mundo mayor, fueron instaurados antes que las criaturas visibles.

11. Como dice Agustín[280], en la obra del día segundo y más tarde, la Escritura recuerda la creación de las cosas tres veces. Pues dice primero: *Dijo Dios: Hágase el firmamento;* en segundo lugar: *Y así se hizo.* Y en tercer lugar: *Dios hizo el firmamento.* Lo primero se refiere a la existencia de las cosas en el Verbo; lo segundo, a la existencia de las cosas en el conocimiento angélico, ya que los ángeles adquieren conocimiento de la criatura que va a ser hecha; lo tercero, en cambio, se refiere al ser de la criatura en su propia naturaleza. Pero cuando la criatura visible iba a ser hecha, aún no existía. Luego los ángeles existieron y tuvieron conocimiento de la naturaleza visible antes de que existiera.

12. Pero hay que decir que aquí se habla de la producción de la criatura en cuanto a su formación, no en cuanto a la primera creación.—Pero en contra: conforme a la opinión de Agustín[281], la creación de la naturaleza sensible no precedió temporalmente a su formación. Luego, si el ángel existió antes de la formación de la criatura visible, existió también antes de su creación.

13. El decir de Dios es causa de la criatura que va a hacerse; lo que no parece que pueda entenderse de la generación eterna del Verbo, porque ésa existió desde la eternidad, ni se repite en los turnos del

9. Praeterea, Deus, in quantum bonus est, suae bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis capaces erant angeli, quod creaturam visibilem duratione praecederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

10. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars eius nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut Philosophus dicit. Ergo videtur quod angeli, qui sunt nobilior pars maioris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

11. Praeterea, ut Augustinus dicit, in opere secundae diei et deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo: «Dixit Deus, fiat firmamentum». Secundo: «Et factum est ita». Tertio vero: «Fecit Deus firmamentum». Quorum primum refertur ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout angeli accipiunt cognitionem creaturae fiendae; tertium vero ad esse creaturae in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturae visibilis antequam esset.

12. Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturae quantum ad eius formationem, non quantum ad primam creationem.—Sed contra, secundum pinionem Augustini, creatio naturae visibilis non praecedit tempore eiusdem formationem. Si ergo angelus fuit ante formationem creaturae visibilis, fuit et ante eius creationem.

13. Praeterea, dicere Dei est causa creaturae fiendae; quod non videtur posse intelligi de aeterna verbi genitura quia illa ab aeterno fuit, nec per vices temporum

---

[279] ARISTÓTELES, *De generatione animalium* 2 c.4 (BK 738b16).
[280] *Super Genesim ad litteram* 2 c.7 y 8: ML 34,268ss: BAC XV 638ss.
[281] *Super Genesim ad litteram* 1 c.16: ML 34,257; BAC XV 604.

tiempo a pesar de que cada día la Escritura repita que Dios ha dicho algo. Ni tampoco puede entenderse de la locución temporal, porque, por un lado, no existía todavía el hombre que oyera la voz de Dios que hablaba; por otro, porque hubiese sido preciso, antes de la formación de la luz, que hubiese sido formada otra cosa corpórea, puesto que la voz corporal no se hace sino mediante la formación de algún cuerpo. Luego parece que ha de entenderse de la locución espiritual con la que Dios habla a los ángeles. Y así parece que el conocimiento de los ángeles se presupone como causa para la producción de las criaturas visibles.

14. Como se ha dicho antes, la Sagrada Escritura hace mención de una triple acción de las cosas. La primera corresponde a la existencia de las cosas en el Verbo, la segunda a la existencia de las cosas en el conocimiento angélico y la tercera [a la existencia de las cosas] en la propia naturaleza. Pero la primera precede a la segunda en duración y causalidad. Luego, de modo semejante, la segunda precede a la tercera en duración y causalidad, es decir, el conocimiento angélico [precede] a la existencia de la criatura visible.

15. No se exige menos orden en la salida de las cosas a partir del principio que en el retorno de ellas al fin. Pero en el retorno de las cosas al fin, la ley establecida de la Divinidad, como dice Dionisio[282], es que las últimas cosas retornan al fin a través de las medias. Luego, hablando absolutamente, las criaturas corporales, que son las más inferiores, proceden de Dios a través de las criaturas angélicas, que son intermedias y, de esta manera, los ángeles preceden a las criaturas corporales, como las causas al efecto.

16. A las cosas totalmente diversas no les corresponde estar asociadas. Pero los ángeles y las criaturas visibles son totalmente diversas. Luego no están asociadas en la creación, de suerte que fueran hechas al

repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicuius corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad Angelos loquitur; et sic videtur quod Angelorum cognitio praesupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

14. Praeterea ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum praecedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum praecedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturae.

15. Praeterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, haec est lex divinitatis statuta, ut Dionysius dicit, quod ultima reducantur in finem per media. Ergo simpliciter creaturae corporales quae sunt infimae, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quae sunt mediae; et sic angeli corporales creaturas praecedunt, sicut causae effectum.

16. Praeterea, eis quae sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed angeli et creaturae visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut

[282] *De ecclesiastica hierarchia* 5 § 4: MG 3,503.

mismo tiempo. También sería desordenado que los ángeles fueran producidos después de las criaturas visibles. Luego fueron producidas antes que las criaturas visibles.

17. En Eclo 1,4 se dice: *La sabiduría ha sido creada la primera de todas las cosas*; lo que no puede ser entendido del Hijo de Dios, que es la sabiduría del Padre, porque él no ha sido creado, sino engendrado. Luego la sabiduría angélica, que es criatura, ha sido hecha antes que todas las demás cosas.

18. Hilario dice en el libro *De Trinitate*[283]: *¿Por qué extrañarse de que confesemos que Nuestro Señor Jesucristo haya existido antes de todos los siglos, siendo así que Dios ha hecho a los ángeles antes del mundo?* Pero el Hijo de Dios, no sólo en el orden de dignidad, sino también de duración, precedió a todos los siglos. Luego los ángeles también precedieron al mundo visible.

19. La criatura angélica es intermedia entre la naturaleza divina y la corpórea. También el evo, que es la medida de los ángeles, es medio entre la eternidad y el tiempo. Pero Dios, por su eternidad, existió antes que los ángeles y la criatura visible. Luego también los ángeles, gracias a su evo, existieron antes que el mundo visible.

20. Agustín dice[284] que los ángeles existieron siempre. Pero no puede decirse que la criatura corporal haya existido siempre. Luego los ángeles existieron antes que la criatura corporal.

21. Los movimientos de la criatura corporal son llevados a cabo mediante el ministerio de la criatura espiritual, como resulta patente por Agustín[285] y Gregorio[286]. Pero el motor precede al móvil. Luego los ángeles existieron antes que las criaturas visibles.

simul fierent. Inordinatum etiam esset quod angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

17. Praeterea, Eccli. I dicitur: «Primo omnium creata est sapientia»; quod non potest intelligi de filio Dei, qui est patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quae est creatura, est ante omnia alia facta.

18. Praeterea Hilarius dicit in lib. De Trinitate: «Quid mirum, si dominum nostrum iesum christum ante saecula fuisse confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum?». Sed Dei filius non solum ordine dignitatis, sed etiam durationis omnia saecula praecessit. Ergo et angeli mundum visibilem.

19. Praeterea, creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: aevum etiam, quod est angeli mensura, medium est inter aeternitatem et tempus. Sed Deus sua aeternitate fuit ante Angelos et visibilem creaturam. Ergo et angeli suo aevo fuerunt ante mundum visibilem.

20. Praeterea, Augustinus dicit, quod angeli semper fuerunt. Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

21. Praeterea, motus creaturae corporeae peraguntur per ministerium spiritualis creaturae, ut patet per Augustinum, et per Gregorium. Sed motor praecedit mobile. Ergo angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

---

[283] Cf. *De Trinitate* 12 n.45: ML 10,462ss.
[284] *De civitate Dei* 11 c.9: ML 41,323; BAC XVI-XVII 731.
[285] Cf. algo similar en *De Trinitate* 3 c.1 y 2: ML 42,870ss; BAC V 270ss.
[286] Cf. algo similar en S. GREGORIO, *Libri Dialogorum* l.4 c.5.8: ML 77,328.332.

22. Dionisio[287] asemeja la acción divina sobre las cosas a la acción del fuego sobre los cuerpos que padecen por el fuego. Pero el fuego actúa antes sobre los cuerpos cercanos que sobre los lejanos. Luego también la bondad divina produjo en primer lugar las criaturas angélicas que son cercanas a ella antes que las criaturas corporales, más distantes de él. Y, por eso, los ángeles existieron antes que el mundo.

Pero EN CONTRA. 1. Está en primer lugar lo que se dice al comienzo del Génesis 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* donde la Glosa de Agustín[288] dice que por cielo se entiende la naturaleza angélica y por tierra la naturaleza corporal. Luego los ángeles fueron hechos al mismo tiempo que la naturaleza corporal.

2. Además, la Glosa de Estrabón dice[289] en el mismo lugar que por cielo se entiende el cielo empíreo, que, hecho más tarde, está lleno de los santos ángeles. Luego los ángeles fueron hechos al mismo tiempo que el cielo empíreo, que es una criatura visible.

3. Además, se dice que el hombre es un mundo menor, porque tiene la semejanza del mundo mayor. Pero en el hombre se hacen simultáneamente el cuerpo y el alma. Luego también en el mundo mayor se hace simultáneamente la criatura angélica y la corporal.

RESPUESTA. Hay que decir que todos los doctores católicos convinieron en este punto, a saber, que los ángeles no existieron siempre, toda vez que fueron producidos de la nada a la existencia.

A) Algunos, no obstante, afirmaron que los ángeles no empezaron [a existir] simultáneamente con el mundo visible, sino antes del mundo visible. Para afirmar esto han sido movidos por diversas razones.

22. Praeterea, Dionysius assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quae ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes; et sic angeli ante mundum fuerunt.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur in principio Genes. I: «In principio creavit Deus caelum et terram»; ubi Glossa Augustini dicit, quod per caelum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

2. Praeterea, Glossa Strabonis ibidem dicit, quod per caelum ibi intelligitur caelum empyreum, quod mox factum sanctis angelis est repletum. Ergo angeli simul fuerunt facti cum caelo empyreo, quod est visibilis creatura.

3. Praeterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo maiori simul fit angelica et corporalis creatura.

RESPONDEO. Dicendum quod in hoc omnes catholici doctores consenserunt, quod angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti.

Quidam tamen posuerunt Angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti.

---

[287] PS.-DIONISIO, *De caelesti hierarchia* 13 n.3; 15 n.2: MG 3,301.329.
[288] *Glossa ordinaria* tomada de Alcuino: ML 113,69A.
[289] *Glossa ordinaria* h.l.: ML 113,68C.

Pues algunos estimaron que las criaturas corporales no fueron producidas de acuerdo con la primera intención de Dios, sino que dijeron que la ocasión de producirlas la tuvo Dios por el mérito o demérito de la criatura espiritual. Pues Orígenes afirmó que todas las criaturas inmateriales y racionales fueron creadas desde el principio y que eran iguales todas ellas, exigiéndolo así la justicia divina. Pues no parece que la desigualdad puede darse en los dones, si se guarda la justicia, más que en razón de la diversidad en mérito o demérito. Por este motivo colocó por delante de la diversidad patente de las criaturas la diversidad de mérito y demérito, de modo que, como algunas de las criaturas espirituales estuvieron más conformes con Dios, fueron promovidas a más elevados órdenes de ángeles, pero las que pecaron fueron atadas a cuerpos más crasos e innobles; como si la diversidad misma de mérito haya exigido que fueran producidos por Dios diversos grados de cuerpos.

Pero Agustín reprueba esta posición[290]. Pues consta que la causa de que se produzcan criaturas tanto espirituales como corporales no es otra cosa más que la bondad divina en cuanto que son criaturas, creadas por su bondad, representan conforme a su medida la bondad increada. Por lo que la Escritura[291] dice de cada una de las obras de Dios y luego de todas juntas: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas;* como si dijera que Dios produjo las cosas para esto, para que tuviesen bondad. Pero conforme a la opinión antes expuesta, las criaturas corporales no fueron producidas porque fuera bueno que ellas existieran, sino para que fuera castigada la malicia de la criatura espiritual. Se seguiría también que el orden del universo que ahora vemos existiría por casualidad, porque acontece que las diversas criaturas racionales pecaron de modo diverso. Pues si todos hubiesen pecado por igual, no habría en los cuerpos ninguna diversidad de naturalezas, según ellos.

Quidam namque aestimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturae Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origenes, a principio simul creatas esse omnes creaturas immateriales et rationales, et eas fuisse aequales, divina iustitia hoc exigente. Non enim videtur quod inaequalitas possit esse in datis, iustitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) praecessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quaedam magis Deo adhaeserunt, in altiores ordines Angelorum sint promotae; quae vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatae; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci.

Hanc autem positionem Augustinus reprobat. Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, inquantum creaturae suae, sua bonitate creatae, bonitatem increatam secundum suum modum repraesentant. Propter quod Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona»; quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem praedictam non ad hoc conditae fuissent creaturae corporales quia bonum esset eas esse, sed ut malitia spiritualis creaturae puniretur. Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus a casu existeret, in quantum accidit quod diversae rationales creaturae diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent aequaliter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos.

---

[290] *De civitate Dei* 11 c.23: ML 41,336; BAC XVI-XVII 753.
[291] Cf. Gén 1,31.

B) De donde se sigue que, abandonada esta posición, otros, partiendo de la consideración de la naturaleza de las sustancias espirituales, que es más digna que toda la naturaleza corporal, afirmaron que las sustancias espirituales recibían la existencia antes que las corporales, para que, como la naturaleza espiritual creada es intermedia en el orden natural entre Dios y la criatura corporal, así también sea intermedia en cuanto a la duración.

Pero esta opinión, al ser la de grandes doctores, como Basilio, Gregorio Nacianceno y algunos otros, no ha de ser reprobada como errónea.

C) Pero si se considera atentamente otra opinión, que es de Agustín y otros doctores, que ahora es mantenida comúnmente, parece más razonable. Pues los ángeles no han de ser considerados sólo absolutamente, sino también en cuanto son parte del universo, y esta consideración de los ángeles es tanto más a ser tenida en cuenta en cuanto que el bien del universo sobrepasa el bien de cualquier criatura particular, como el bien del todo está por encima del bien de la parte. Pero en cuanto que los ángeles son considerados como parte del universo, les corresponde ser establecidos al mismo tiempo que la criatura corporal. Pues parece que de un solo todo haya una sola producción. Pero si los ángeles hubiesen sido creados por separado parecerían totalmente ajenos del orden de la criatura corporal, como si por sí constituyesen otro universo. Por lo que hay que decir que los ángeles han sido establecidos al mismo tiempo que la criatura corporal; pero sin descalificación de la otra opinión.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1-3. Y así resulta clara la respuesta a las tres primeras [razones] que proceden según la opinión intermedia.

4. A lo cuarto hay que decir que, como señala Basilio en el primer *Hexámeron*[292], Moisés, el legislador, comenzó a exponer al principio del Génesis, el origen de la criatura visible, dejando de lado la criatura

Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturae spiritualium substantiarum, quae est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturae inter Deum et creaturam corporalem, ita etiam sit media duratione.

Haec autem opinio cum fuerit magnorum doctorum, scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorumdam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda.

Sed si diligenter consideretur alia opinio, quae est Augustini et aliorum doctorum, quae etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturae corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis praeiudicio.

1-3. Et per hoc patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem.

4. Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo Hexameron, Moyses legislator in principio Genesis exordium visibilis creaturae incepit exponere praetermis-

[292] *Homilae in Hexaëmeron* homil. 1 n.5: MG 29,13.

espiritual, que fue producida antes, de la que no hace mención, porque hablaba a un pueblo rudo, que no era apto para captar cosas espirituales. Pero, según Agustín[293], cuando dice: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra,* por «cielo» entiende la criatura espiritual, así como por «tierra» la criatura corporal. Pero respecto a la causa de que refirió la creación de los ángeles, no expresamente sino por metáfora, puede decirse la misma razón que antes, a saber, por la rudeza del pueblo y también para evitar la idolatría a la que estaban inclinados. [Idolatría] a la que daría ocasión si se afirmaran varias sustancias espirituales, además del único Dios, que serían más nobles que el cielo y, sobre todo, cuando tales sustancias fueran llamadas dioses por los gentiles. Pero según Estrabón[294] y otros más antiguos, por el cielo —que aparece en la autoridad aducida— se entiende el cielo empíreo, que es mansión de los ángeles santos, como cuando por metonimia se pone el continente en vez del contenido.

5. A lo quinto hay que decir que, como dice Agustín[295], los ángeles no conocen a Dios a partir de las criaturas visibles, por lo que las criaturas visibles no han sido hechas para que mostrasen a Dios a los ángeles, sino a la criatura racional que es el hombre. De donde se deduce que el hombre es el fin de las criaturas. Pero el fin, aunque sea lo primero en la intención, es lo último en la operación. Por eso el hombre fue hecho en último lugar.

6. A lo sexto hay que decir que, según Agustín[296], la creación del cielo y de la tierra no precedió en duración a la formación o producción de la luz y, por eso, no piensa que la creación de la naturaleza espiritual haya sido, en cuanto a duración, antes del primer día, sino en cuanto a cierto orden de naturaleza. Porque la sustancia espiritual y la materia

sa creatura spirituali quae ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per caelum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: «In principio creavit Deus caelum et terram». Quare autem sub metaphora caeli et non expresse creationem Angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quae et supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant; ad quam daretur eis occasio si plures substantiae spirituales ponerentur praeter unum Deum, quae essent caelo nobiliores; et praecipue cum huiusmodi substantiae a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem, et alios priores, per caelum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur caelum empyreum quod est habitaculum sanctorum Angelorum, per metonymiam sicut quando ponitur continens pro contento.

5. Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Augustinus, angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis; unde creaturae visibiles non sunt factae ut Deum ostenderent angelis, sed rationali creaturae quae est homo; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit prius in intentione, est tamen ultimus in operatione; unde et homo ultimo factus fuit.

6. Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum, creatio caeli et terrae non praecessit duratione lucis formationem seu productionem; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturae fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturae ordine; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam con-

---

[293] Cf. *De civitate Dei* 11 c.33: ML 41,346; BAC XVI-XVII 775.
[294] *Geografía* l.2 c.8.
[295] *Super Genesim ad litteram* 5 c.5: ML 34,325; BAC XV 806.
[296] *Super Genesim ad litteram* 1 c.5: ML 34,249; BAC XV 584.

informe considerada en sí misma no están sometidas a las alteraciones del tiempo. Luego, por este motivo, tampoco puede mantenerse que la criatura espiritual haya sido hecha antes que la corporal, porque, incluso de la producción de la luz, se trata de la creación de la criatura corporal, a la que se refiere con [el término] «tierra». Pero, según otros, la creación del cielo y de la tierra pertenece al primer día, porque junto con el cielo y la tierra fue creado el tiempo, aunque la distinción de los tiempos, en cuanto al día y la noche, haya dado comienzo mediante la luz. De ahí que se ponga al tiempo como una de las cuatro primeras cosas creadas, que son la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia informe y el tiempo.

7. A lo séptimo hay que decir que Jerónimo habla conforme a la opinión de los antiguos doctores.

8. A lo octavo hay que decir que ese argumento tendría valor si cada criatura fuese producida como existente por sí a solas. Pues en ese caso convendría que cada una fuera creada separadamente conforme al grado de su bondad. Pero como todas las criaturas son producidas como partes de un solo universo, es conveniente que todas sean producidas simultáneamente para constituir un solo universo.

9. A lo noveno hay que decir que aun cuando contribuyese a una cierta dignidad de la criatura espiritual, si fuese creada antes que la criatura visible, no correspondería, sin embargo, a la dignidad y unidad del universo.

10. A lo décimo hay que decir que, a pesar de que el corazón se forme antes que los demás miembros, sin embargo, hay una sola generación continua de todo el cuerpo animal y no que separadamente el corazón se forme por una generación sola y que, después sucesivamente, por otras generaciones, [se formen] los otros miembros con espacios de tiempo intercalados. Pero no puede decirse, en la creación de los ángeles y de las criaturas corporales, que en una sola producción haya sido

siderata, alterationibus temporum non subiacent; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturae corporalis, quae per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio caeli et terrae ad primum diem pertinet; quia cum caelo et terra creatum est tempus; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem: unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quae sunt natura angelica, caelum empyreum, materia informis et tempus.

7. Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

8. Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquaeque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquaeque separatim crearetur secundum gradum suae bonitatis. Sed quia omnes creaturae producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

9. Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturae spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

10. Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis. Hoc autem non potest dici in creatione Angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante

constituida, esto es, la criatura espiritual antes que la corporal, como si el universo haya sido producido de un modo continuo, pues la producción continua ocurre en aquellas cosas que se producen a partir de la materia, en la que una parte está más próxima que otra de su complemento [de su actualización]. Luego no ha lugar a la sucesión en la primera creación de las cosas, aunque en la formación de las cosas a partir de la materia creada sí puede haberla. Por este motivo también los doctores que afirmaron que los ángeles habían sido creados antes que el mundo, establecieron una creación totalmente distinta de los ángeles respecto de los cuerpos y que hubo una larga duración entre ambos. Y, además, es necesario que el corazón se forme en los animales previamente, porque la energía del corazón opera en la formación de otros miembros. Pero la criatura espiritual no actúa en orden a la creación de las criaturas corporales, puesto que crear es sólo de Dios. De donde también el Comentador[297] atribuye a Platón que dijera que Dios creó primero a los ángeles y después les encomendó la creación de las criaturas corporales.

11. A lo undécimo hay que decir que Agustín habla de la producción de las criaturas corporales no en cuanto a la primera creación, sino en cuanto a la formación.

12. A lo duodécimo hay que decir que manteniendo que todas las cosas han sido creadas simultáneamente en cuanto a la forma y la materia, se dice que la criatura espiritual tuvo conocimiento de la criatura corporal que tenía que ser hecha, no porque su formación habría de llegar en el futuro, sino porque era conocida como lo que llegaría a ser, en cuanto vista en su causa, en la que existía de forma que podría proceder de ella, como quien conoce un arca en los principios con los que se construye, puede decirse que la conoce como lo que ha de hacerse.

13. A lo decimotercero hay que afirmar que el decir de Dios se entiende de la eterna generación del Verbo de Dios, en el que desde la eternidad se halla la razón de todas las criaturas que han de ser produ-

corporalem, quasi continue universum sit productum; producere enim successive est in producendis his quae ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere; unde et doctores qui posuerunt Angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem Angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse. Et praeterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, et postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

11. Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

12. Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturae corporalis fiendae, non quia eius formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de aeterna verbi Dei generatione, in quo ab aeterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec

[297] AVERROES, *Metaphysica* 11 comm.44.

cidas. Y, sin embargo, no se repite frecuentemente en cada una de las obras *Dijo Dios*, como si lo dijera en sentido temporal, porque en el Verbo, a pesar de que es en sí uno solo, en él se halla la razón propia de cada criatura. Por eso, ante cada una de las obras, se anticipa el Verbo de Dios como la razón propia de la obra que va a ser hecha, para que, una vez realizada la obra, no sea necesario preguntar por qué ha sido realizada tal obra, ya que, antes de la realización, se ha dicho: *Dijo Dios*, como cuando alguien quiere designar la causa de alguna cosa, comienza por el conocimiento de la causa.

14. A lo decimocuarto hay que decir que la existencia de las cosas en el [Verbo] es causa del existir de las cosas en su propia naturaleza. Pero el existir de las cosas en el conocimiento angélico no es causa del existir de las cosas en su propia naturaleza, y por eso no es lo mismo.

15. A lo decimoquinto hay que decir que la cosa se ordena hacia el fin mediante su operación. Pero no es conducida a la existencia por su operación, sino sólo por la operación de la causa agente. Por eso es más conveniente que las criaturas superiores cooperen con Dios reconduciendo a las criaturas inferiores hacia el fin que en su producción.

16. A lo decimosexto hay que decir que, a pesar de que las criaturas corporales y espirituales son totalmente diferentes según sus naturalezas propias, se hallan, sin embargo, en conexión, en cuanto al orden del universo, y, por eso, fue conveniente que fuesen creadas simultáneamente.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que, según Agustín[298], esa autoridad del Eclesiástico se refiere a la sabiduría creada que hay en la naturaleza angélica, que, sin embargo, según su opinión, no fue creada con prioridad de tiempo, sino de dignidad. Pero según Hilario, en el libro *De Synodis*[299], se refiere a la sabiduría increada que es el Hijo de Dios. Esta sabiduría se llama al mismo tiempo creada y engendrada,

tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, «dixit Deus», quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus praemittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quaerere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, «dixit Deus»; sicut cum aliquis volens assignare alicuius rei causam, incipit a causae cognitione.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causae agentis. Unde magis est conveniens quod creaturae superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturae corporales et spirituales sint disparatae secundum proprias naturas, tamen sunt connexae secundum ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum, intelligitur de sapientia creata quae est in natura angelica, quae tamen secundum ipsum non prius creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hilarium in lib. De synodis intelligitur de sapientia increata, quae est filius Dei; quae quidem

[298] *Confessiones* 13 c.15: ML 32,833; BAC II 864.
[299] S. HILARIO, *Liber de Synodis* 17-18: ML 10,493-495.

como está claro en Prov 8,22ss y en diversos lugares de la Escritura, de suerte que se excluya toda imperfección en el nacimiento del Hijo. Pues en la creación la imperfección viene de lo creado, en cuanto es llevado de la nada a la existencia, pero la perfección viene de parte del creador, que produce las criaturas sin inmutación de sí mismo. En el nacimiento es, en cambio, al contrario. Porque la perfección viene de parte del nacido por cuanto recibe la naturaleza del generante, pero la imperfección llega de parte del generante conforme al modo inferior de generación, ya que engendra con inmutación de sí mismo, o con división de su sustancia. Y, por eso, el Hijo de Dios se dice, al mismo tiempo, creado y generado, para que por la creación se excluya la mutación del generante y por el nacimiento la imperfección de lo engendrado, de modo que de ambas cosas se constituya un entendimiento perfecto.

18. A lo decimoctavo hay que decir que Hilario habla conforme a la opinión de los antiguos doctores.

19. A lo decimonoveno hay que decir que Dios es causa de la naturaleza angélica, pero la naturaleza angélica no lo es de la naturaleza corporal, y, por eso, no es lo mismo.

20. A lo vigésimo hay que notar que se dice que los ángeles han existido siempre, no porque existieron desde la eternidad, sino porque existieron en todo tiempo, ya que, desde que hubo tiempo, hubo también ángeles y, de este modo, hubo siempre criaturas corporales.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que el motor no precede necesariamente al móvil en el tiempo, sino sólo en dignidad, como se ve claramente en el caso del alma y el cuerpo.

22. A lo vigésimo segundo hay que decir que en la acción del fuego sobre los cuerpos hay que tener en cuenta un doble orden, el de situación y el de tiempo. El orden de situación se da en todas sus acciones, porque todas ellas se dan en un sitio y ejercen en su acción de modo más

simul dicitur et creata et genita, ut patet Prov. VIII, et in diversis Scripturae locis, ut omnis imperfectio a nativitate filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, in quantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia importatur perfectio ex parte nati in quantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, in quantum generat cum sui immutatione, vel divisione suae substantiae. Et ideo simul filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturae angelicae; non autem natura angelica causa est naturae corporalis; et ideo non est simile.

20. Ad vicesimum dicendum, quod angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab aeterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt: quia quandocumque fuit tempus, fuerunt angeli. Et per hunc etiam modum creaturae corporales semper fuerunt.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate praecedit tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus; scilicet situs, et temporis. Ordo situs est in omni actione eius eo quod omnis actio eius est situalis et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet; unde ulterius procedendo in tantum debilitatur eius effectus, quod

pleno en los cuerpos más próximos, a partir de los cuales, progresando hacia adelante, se va debilitando su efecto, hasta que finalmente se agota. Pero el orden del tiempo no se da en toda acción, sino sólo en aquella que actúa con movimiento. Por eso, como el fuego ilumina y calienta los cuerpos, en la calefacción se guarda el orden de la situación y del tiempo; pero en la iluminación, que no es movimiento, sino término del movimiento, se tiene en cuenta solamente el orden de situación. Dado que la acción de Dios en la creación es sin movimiento, no se tiene en cuenta la semejanza en cuanto al orden del tiempo, sino sólo en cuanto al orden de la situación. Pues en la acción espiritual hay diversos grados de naturaleza, como en la acción corporal diversas situaciones. La semejanza de Dionisio se refiere a que como el fuego difunde más plenamente su fuerza sobre los cuerpos próximos, así también Dios distribuye más copiosamente su bondad a las cosas que son más cercanas a él en el grado de dignidad.

Artículo 19

¿Pudieron existir los ángeles antes que el mundo visible?[300]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues aquellas cosas que guarden entre sí tal relación que dos de ellas no pueden ser distintas en un solo lugar, exigen diversidad de lugar. Pero, como se dice usualmente, dos ángeles no pueden estar en el mismo lugar. Luego no puede entenderse que hubiera dos ángeles distintos, si no hay dos lugares distintos. Pero antes de la criatura visible no hubo lugar, porque el lugar, como dice el Filósofo[301],

tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quae non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Item enim est in actione spirituali diversus gradus naturae, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit, ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis, copiosius suam bonitatem distribuit.

Articulus decimusnonus

Decimonono quaeritur utrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

Et videtur quod non.

1. Quaecumque enim ita se habent quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo angeli distincti nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secun-

[300] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.61 a.4 ad 1; *In Sent.* 2 d.2 q.1 a.3.
[301] Aristóteles, *Phys.* 4 c.4 (BK 212a6).

no es sino lo último del cuerpo continente. Luego los ángeles no pudieron existir antes que el mundo visible.

2. La producción de la criatura corporal no quitó a los ángeles nada de su fuerza natural. Luego, si, no habiendo sido hecho el mundo visible, los ángeles pudieron existir sin lugar, podrían existir también ahora, ya hecho el mundo visible, sin lugar. Lo que parece ser falso, porque si no estuviesen en un lugar, no existirían en ningún lugar y entonces parecería que no existen.

3. Dice Boecio que todo espíritu creado necesita cuerpo. Pero el ángel es espíritu creado. Luego necesita cuerpo y entonces no pudo existir antes que la criatura corporal.

4. Podría decirse que necesita cuerpo no para existir, sino para ejercer [su] ministerio.—Pero en contra está que el ministerio de los ángeles se ejerce donde estamos nosotros, es decir, en este mundo. Pero los ángeles tienen el lugar corporal, fuera también de donde nosotros habitamos, en el cielo empíreo. Luego no sólo necesitan cuerpo en un lugar corporal para nuestro servicio.

5. Es imposible imaginar, sin tiempo, un antes y un después. Pero si los ángeles hubieran existido antes del mundo, hubiera sido anterior el principio por el que los ángeles empezaron a existir, que el principio por el que el mundo visible comenzó a existir. Luego el tiempo hubiera comenzado antes que el mundo visible. Lo que es imposible, porque el tiempo sigue al movimiento, y el movimiento [sigue] al móvil. Luego es imposible que los ángeles hayan existido antes del mundo.

Pero EN CONTRA, aquello que en las criaturas no implica contradicción, es posible para Dios. Pero que los ángeles existan cuando no existía la criatura visible, no implica contradicción alguna, luego no fue imposible para Dios producir a los ángeles antes del mundo.

dum Philosophum, non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem angeli esse non potuerunt.

2. Praeterea, productio creaturae corporalis angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo visibili angeli absque loco esse potuerunt, etiam nunc mundo visibili facto absque loco esse possent; quod videtur esse falsum; quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

3. Praeterea, Boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

4. Sed diceretur, quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium.—Sed contra, ministerium Angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet caelum empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

5. Praeterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo angeli esse coeperunt, quam principium quo mundus visibilis esse coepit. Ergo tempus incepisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod angeli fuerint ante mundum.

SED CONTRA, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile. Sed Angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere Angelos ante mundum.

RESPUESTA. Hay que decir que, como afirma Boecio[302], no se debe, en lo divino, dejarse llevar por la imaginación. Y, de modo parecido, tampoco en todo lo corporal, porque, dado que la imaginación es una secuela del sentido, como se ve claramente en el Filósofo[303], la imaginación no va más allá de la cantidad, que es sujeto de las cualidades sensibles. Algunos, por no tener en cuenta esto y no siendo capaces de trascender la imaginación, no pudieron entender algo sino al modo de las cosas que se hallan en un lugar, y, por este motivo, algunos antiguos dijeron que lo que no está en un lugar, no existe, como se dice en IV *Phys.*[304].

Y, por un semejante error, algunos modernos dijeron que los ángeles no pueden existir sin criatura corporal, pensando que los ángeles son aquellas realidades que imaginaron con distinción situacional. Esto contradice la sentencia de los antiguos, que afirmaron la existencia de los ángeles antes del mundo. Esto se opone también a la dignidad angélica que, siendo por naturaleza a la criatura corporal, no depende en modo alguno de la criatura corporal. Y, por eso, decimos absolutamente que los ángeles pudieron existir antes del mundo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que a dos ángeles no les impide su distinción estar en un solo lugar indivisible, sino la confusión de operaciones. Por lo que el argumento no vale.

2. A lo segundo hay que decir que tampoco hay ahora nada que impida a los ángeles no estar en un lugar, si así lo quieren, aunque siempre estén en un lugar a causa del orden por el que la criatura espiritual preside a la corporal, según Agustín[305].

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut Boetius dicit, in diuinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet, imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subiectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situalis, et propter hoc quidam antiqui dixerunt, quod illud quod non est in loco, non est, ut in IV Physicorum dicitur.

Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quae imaginaverunt situaliter distincta; quod quidem praeiudicat sententiae antiquorum, qui Angelos ante mundum fuisse posuerunt; praeiudicat etiam dignitati angelicae naturae quae cum naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod angeli esse potuerunt ante mundum.

1. Ad primum ergo dicendum, quod duos Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis praesidet corporali, secundum Augustinum.

---

[302] Puede ser en *De Trinitate* c.2: ML 64,1250.
[303] Cf. ARISTÓTELES, posiblemente en *De anima* 3 c.3 (BK 428b11-13).
[304] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.1 (BK 209a23).
[305] *De Trinitate* 3 c.4: ML 42,873; BAC V 278.

3. A lo tercero hay que decir que, como lo expone Boecio mismo, los ángeles necesitan cuerpo solamente para [ejercer] el ministerio, no para completar su naturaleza.

4. A lo cuarto hay que decir que los ángeles están en el cielo empíreo como en lugar conveniente para la contemplación, pero no por necesidad de la contemplación.

5. A lo quinto hay que decir que esa prioridad y posterioridad no nos obliga a afirmar un tiempo real anterior al mundo, sino sólo un tiempo imaginario, como se ha dicho en la cuestión acerca de la eternidad o de la creación del mundo[306].

3. Ad tertium dicendum, quod sicut ipse Boetius exponit, angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium non quantum ad naturae complementum.

4. Ad quartum dicendum, quod angeli sunt in caelo empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

5. Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quaestione de aeternitate vel creatione mundi, dictum est.

---

[306] Cf. art. 17.

CUESTIÓN SOBRE LA CONSERVACIÓN DE LAS COSAS POR DIOS EN SU EXISTENCIA

INTRODUCCIÓN DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA

INTRODUCCIÓN

La cuestión que ahora introducimos figura como la quinta en la serie de cuestiones disputadas titulada *De potentia Dei.* La autoría de Santo Tomás es indiscutible y la fecha de su disputa y, sobre todo, de su redacción, ya que es dudoso que estas publicaciones fueran mera transcripción de la disputa oral, corresponde a la estancia de Santo Tomás en Roma, probablemente en el curso 1265-1266, al inicio de su docencia en Santa Sabina. Santo Tomás tenía la convicción de que este género académico de disputa pública era muy apto para la instrucción de los estudiantes de teología. Las cuestiones de esta serie corresponden a las materias contenidas en lo que luego será la Primera Parte de la *Suma de Teología.*

La cuestión sobre la conservación de las cosas por Dios es complementaria de lo enseñado en la cuestión sobre la creación. La recta comprensión de la fe en la creación de las cosas por Dios conlleva que crear es no sólo pasar las cosas de la no existencia a la existencia, sino también hacerlas continuar en la existencia, de modo que el mundo está sustentado continuamente por la omnipotencia divina. El mundo existe por una creación continuada durante todo el tiempo de su existencia.

La continuidad entre la cuestión de la creación y la de la conservación se hace patente en el orden de las disputas contenidas en la serie *De potentia Dei.* En ésta la creación es abordada como «el primer efecto de la potencia divina» (cuestión 3) y la conservación como la permanencia en su ser de lo creado por Dios (cuestión 5). Entre ambas se intercala una cuestión debatida entonces entre los dialécticos, pero sin importancia en la doctrina de la fe sobre la creación, que es la sucesión de la creación entre la materia informe y la forma y la posible limitación de la creación a la materia.

El orden de la exposición

El género académico de las cuestiones no exigía un croquis previo de desarrollo, pues todo se dejaba a la iniciativa del maestro que la defendía. El lector moderno de la cuestión tiene que reconstruir a su modo el desarrollo de los artículos para poder entenderlos como una investigación progresiva del tema y distribuida en secciones cerradas que se llaman artículos. Por ello, para ayudar al lector moderno y facilitar una comprensión sintética de la cuestión, le ofrecemos a continuación un esquema del desarrollo:

a) *Explicación teológica de la conservación y aniquilación de las cosas por Dios.*
   Se pregunta si las cosas pueden permanecer en su existencia sin ser conservadas por Dios (a.1).

Se pregunta si Dios podría hacer que alguna criatura existiera sin su actividad conservadora (a.2).
Se pregunta si está en el poder de Dios reducir algo a la nada (a.3).
Se pregunta si de hecho Dios reduce algo a la nada (a.4).

b) *El término final de la existencia de las cosas y el tiempo en que sucederá.*
   1. *El final del movimiento del cielo.*
      Se pregunta si habrá un final del movimiento del cielo (a.5).
      Se pregunta si puede llegar a conocer la razón humana cuándo será ese final (a.6).
   2. *El final de los elementos que constituyen la tierra.*
      Se pregunta si los elementos de que consta el mundo permanecerán al acabarse el movimiento del cielo (a.7).
      Se pregunta si, al terminar el movimiento del cielo, habrá acción y pasión entre los elementos del mundo que permanezcan (a.8).
   3. *El final de los cuerpos terrestres.*
      Se pregunta si los animales, plantas y minerales permanecerán después del fin del mundo (a.9).
      Se pregunta si permanecerán los cuerpos humanos después de acabar el movimiento del cielo (a.10).

Como es patente, la cuestión trata dos temas distintos entre sí: la doctrina teológica de la conservación y el tema del fin del mundo o de la creación. Son temas que requieren un tratamiento teológico distinto y sus raíces en la fe también son distintas.

Doctrina de la conservación y aniquilación de las criaturas por Dios

En la distribución de las cuestiones *De potentia Dei,* la cuestión de la conservación se presenta como una secuela lógica de la creación. Sin embargo, no es cierto esto totalmente, pues, en una ordenación sistemática de los temas, la conservación no es una consecuencia de la creación, sino un efecto del gobierno divino de las cosas. Por eso, en la *Suma de Teología,* donde los temas se plantean en un orden doctrinal y en una síntesis razonada, el tema de la conservación de las cosas se estudia con propiedad como efecto de la providencia y del gobierno divino. Allí Santo Tomás dice que «hay dos efectos del gobierno divino, que son la conservación de las cosas en el bien y la moción de las mismas al bien»[1]. En todo caso, la conservación es un poder exclusivo divino como lo es la creación, ya que «a uno mismo es a quien pertenece crear las cosas y llevarlas a su perfección gobernándolas»[2]. Pero las cuestiones disputadas no obedecen a un plan sintético y justificado en su orden, sino al intento de solucionar magisterialmente las cuestiones más difíciles o controvertidas.

La conservación de las cosas por Dios es un artículo de la fe. Así lo subraya el maestro poniendo al frente de su explicación un texto de la revelación, que en este caso es Heb 1,8 y las autoridades de San Agustín y San Gregorio. Pero la función del teólogo es hacer comprensible y

[1] *Summa* 1 q.103 a.4.
[2] *Summa* 1 q.103 a.5.

razonable esa verdad de fe. Y lo hace mostrando que las cosas dejan de ser tales si desaparecen sus causas. Pero entre los agentes causales hay uno cuya causalidad es totalmente distinta, que es el agente incorpóreo de quien depende la producción de todas las demás cosas y producir la totalidad de su ser y no sólo del cambio o educción de formas de las cosas. Los agentes naturales sólo producen la unión de la materia y la forma en los seres, que los constituye en tales seres, pero no son causa del ser en sí mismo. Y este género singular de causalidad es el mismo al que se recurre para explicar la creación. Si Dios omitiese su acción conservadora, las cosas no subsistirían ni por un instante. Pero siempre hay que advertir que la creación y la conservación no son dos acciones distintas de Dios, sino que por la misma acción «produce las cosas en su existencia y las conserva en su existencia» (a.1 ad 2).

La aniquilación de lo creado es también un aspecto de la potencia divina, como lo es la misma creación. Santo Tomás afirma que el poder de Dios se extiende a la aniquilación del mundo. Se trata de una tesis teológica de fácil demostración, pues, como él arguye, si la creación fue un acto libre de Dios, esa misma libertad alcanza también a su reducción a la nada. Esta tesis sólo podría contradecirse si se mostrara que la creación es un acto necesario por parte de Dios (a.3 sed contra 2). Ahora bien, que la creación no fue un acto necesario de Dios es un dato de la fe. No obstante, el artículo 3 de esta cuestión se extiende en razonar otro aspecto de la tesis, que es mostrar por la razón la posibilidad de aniquilación por parte de las criaturas, pues tiene que refutar la doctrina de Avicena, que explicaba la necesidad de la existencia de las criaturas como un atributo de Dios. En las criaturas la posibilidad de no existir se explica sólo desde la potencialidad de la materia y las únicas existencias que no tienen potencia para no ser son las formas subsistentes sin materia, como el alma o los ángeles. Por otra parte, no hay que imaginar la aniquilación por parte de Dios como si fuera un nuevo acto contrario a la creación, sino que sería la mera cesación del acto de conservación continua del ser del mundo (a.3 ad 1). No hay que olvidar que la aniquilación no equivale a una corrupción o un cambio de forma de lo existente, sino que es el paso a la nada, como la creación era el paso del no-ser al ser. Pero esta doctrina se refiere sólo al poder divino. En cambio, la fe también nos certifica que «ninguna de las criaturas jamás será reducida a la nada» (a.4), como arguye el maestro, si bien se extiende en mostrar racionalmente que en ello no hay ninguna contradicción con la libertad divina de hacerlo. Pero la sola razón no puede demostrar por sí sola ni que Dios aniquilará el mundo ni que no lo aniquilará.

La doctrina sobre el fin del mundo

Santo Tomás parte de que la fe nos dice que el mundo material tendrá un fin que se sitúa en el día del juicio del Señor. Es lo primero que afirma en su función de maestro en esta cuestión: «Conforme a los documentos de los santos, establecemos que el movimiento celeste cesará en algún momento» (a.5). Las fuentes de la revelación de esta verdad son un dato previo a la disquisición magisterial, pero de alguna manera están

recogidas en el *sed contra* del artículo 5. Su doctrina teológica empieza entonces a elaborar la comprensión o explicación racional de esa verdad. Y es una tarea por cierto difícil: «sin embargo, esa creencia nos viene dada más por la fe que por una posible demostración racional». Para entender su extenso razonamiento hay que tener en cuenta la concepción cosmológica desde la que se había redactado la Sagrada Escritura y a la que acudía la ciencia teológica de su tiempo. Todas las mutaciones que existen en el mundo son por influjo de unas causas agentes propias que se mueven unas a otras e introducen las formas nuevas en la materia que permanece. Todos estos movimientos los podemos sintetizar como acciones de generación y corrupción de formas de las cosas. El primero de estos agentes y generadores de las formas es el movimiento del cielo, que influye y determina todos los movimientos de lo que está bajo el cielo: «la generación y corrupción en todos los cuerpos inferiores está causada por el movimiento del cielo», dice el maestro[3]. Ésta era la física desde la que la antigüedad explicó todos los cambios del universo. Según eso, el problema del fin del mundo, bajo el punto de vista de la razón, se planteaba en aquel tiempo como un problema de la perpetuidad o cesación del movimiento del cielo, ya que si éste cesa, cesarían todos los demás movimientos. ¿Puede la razón demostrar que ese movimiento del cielo tendrá un final? Ésta es la cuestión que aborda el maestro en la cuestión disputada. Y su razonamiento nos atrevemos a sintetizarlo brevemente así. Por la razón sólo se demostraría que el movimiento del cielo es eterno si la esencia del cielo es su condición de moverse moviendo al resto de los seres. Pero esto es incomprensible, pues nunca el movimiento puede designar la esencia de algo, sino que moverse es siempre hacia algo que se intenta, lo cual sólo puede fijar una inteligencia que está por encima de cualquier motor, como puede ser Dios, la inteligencia o el alma, «que para lo presente es indiferente que sea uno u otro» (a.5). Si el cielo superior tiene recibida su condición de motor por el fin a conseguir, una vez que se obtenga ese fin, puede cesar su moción en absoluto. Ahora bien, el fin que la inteligencia buscaba en el motor universal de todos los cuerpos tenía que ser el supremo y más noble de esos cuerpos. Y éste es «la multiplicación de almas racionales» (a.5). Y como éste no es un número infinito, sino finito, aunque sólo Dios que es el creador del alma y el predestinador de los elegidos lo conozca, se sigue que al completarse el número de elegidos, el movimiento del cielo no tendrá razón de ser. Si, después, preguntamos cuándo sucederá ese fin del movimiento del cielo o fin de las realidades corpóreas, la respuesta de la fe es que Dios no lo ha revelado a nadie. Por otra parte, la razón es inepta por completo en esto, pues, según lo dicho antes, ese fin lo ha establecido Dios cuando se complete el número de los elegidos para la vida eterna y es evidente que nadie conoce ese número.

Un problema particular dentro de la cuestión del fin del mundo lo plantea la permanencia de los elementos que físicamente constituyen y configuran las realidades corpóreas. Se trata de un problema dependiente

[3] *Cont. Gent.* 4 c.97 n.286.

de las concepciones de la ciencia de entonces acerca del constitutivo de los cuerpos, que estará formado por los llamados elementos simples: aire, fuego, agua, tierra. La respuesta del maestro usando esos conocimientos de la ciencia de entonces es que esos elementos son partes esenciales del universo, el cual permanecerá en la vida eterna para los elegidos. Y la razón científica es que esos elementos son simples y no son susceptibles de corrupción, pues no constan de contrarios. Permanecerán, por tanto, esos elementos en su sustancia y en sus cualidades esenciales, pero desaparecerán toda su actividad de generación y corrupción y de formación de elementos mixtos. Pero, repetimos, toda su argumentación parte de unos datos de la ciencia física de entonces.

Un caso especial en el cese de la vida del mundo lo constituyen los seres humanos. Como se ha establecido que cesará al final todo el proceso de cambio y transformación de los seres, es decir, todo lo que significa generación y corrupción en el mundo, puede concluirse que ni los minerales, ni las plantas ni los animales permanecerán en la nueva tierra, pues todo ello contribuye a la perfección del mundo bajo el aspecto de un mundo en movimiento y transformación, que es el aspecto transitorio y corruptible de la realidad que cesará. Nada, pues, en su esencia postula su perpetuidad (a.4). En cambio, en el ser humano, que consta de alma y cuerpo, se plantea el problema de que el alma creada directamente por Dios es incorruptible, mientras que el compuesto de alma y cuerpo sí es corruptible. En la esencia, por tanto, del ser humano hay un principio de perpetuidad y otro principio de corrupción. La razón entonces demuestra que el alma no será destruida al fin del mundo, mientras que la no destrucción del cuerpo será por una intervención especial de Dios que conservará el cuerpo, aunque transformado en su precariedad, porque es un cuerpo unido sustancialmente al alma y ambos forman el individuo humano a quien Dios da la vida eterna. Pero aquí la explicación del maestro tiene que rebatir una doctrina antigua, que en parte aceptó Orígenes, y que sostenía que el cuerpo humano está sometido a la corrupción de todo lo mundano y que, por tanto, la bienaventuranza sería un estado del alma separada del cuerpo.

Referencias a esta cuestión en otros escritos de Santo Tomás

Las doctrinas de Santo Tomás deben estudiarse en referencia a todo lo que de cada materia escribió en sus obras. Los principales temas teológicos están abordados en varios escritos y lo que en cada uno de ellos se dice está condicionado por el contexto en que se dice y por el modo como se plantea el problema en cada escrito. Aunque se exponga siempre la misma doctrina, pero en cada obra tiene matices y referencias diversas.

El tema de la conservación de las cosas por Dios no fue introducido en sus escritos hasta un momento avanzado de reflexión teológica. El *Libro de las Sentencias* que comentó en su primera enseñanza no le dedica atención alguna, pues estaba incluido en el tema genérico de la providencia divina. Fue sólo en un momento posterior cuando se presentó la cuestión de la conservación como cuestión autónoma distinta del

tema clásico de la creación. De ahí la atención que se le presta en las cuestiones disputadas, dedicándole una cuestión especial. Y se disputa el tema como intento de comprender lo que se fija como un artículo de fe, a saber, que Dios no sólo creó el mundo, sino que también lo conserva incesantemente en su existencia. Las autoridades en que se contiene esta fe se recogen en el *sed contra* del artículo 1 y son las mismas que se proponen en los demás escritos donde se trata este tema. La labor del teólogo consiste en tratar de razonar desde la fe que este dogma es coherente y articulado con los otros dogmas de la fe, como es el de la creación en nuestro caso. Y tal razonamiento procede desde el presupuesto de que «la causa de la creación y de la conservación debe ser la misma, pues la conservación de las cosas no es más que la continuación de su existencia»[4]. Mostrar la verdad de este principio ocupa al maestro el largo artículo 1 de nuestra cuestión. Es una demostración apoyada en la indagación de los tipos de causalidad, pues, mientras que las causas del *fieri* de las cosas son independientes y proceden siempre por un movimiento, la causa de todo el ser de las cosas tiene que ser algo incorpóreo y que está sustentando siempre el ser o, de lo contrario, deja de existir. Todo el razonamiento procede intentando definir un tipo singular de causalidad, que no sólo produce los cambios de las cosas, sino que produce la totalidad del ser, su materia potencial y su forma actualizada. Tal argumentación se encuentra repetida en la *Suma de Teología*[5], pero más esquemáticamente y sin los pasos de un razonamiento formalizado. En la *Suma contra los Gentiles* se encuentra esta misma argumentación, pero añadido a otras varias argumentaciones que podrían usarse contra doctrinas no cristianas. El presente argumento corresponde al que allí figura como cuarta demostración contra los infieles[6].

Y, partiendo de este argumento, se pueden establecer como tesis teológicas lo que se desarrolla en los artículos siguientes, como decir que es contradictorio que Dios puede crear una cosas que no necesiten de su conservación (a.2) o afirmar que Dios puede aniquilar las cosas por la misma razón que fue libre al crearlas (a.3). Proponer que Dios de hecho no aniquilará nada de cuanto ha sido creado, es de nuevo una doctrina de fe, pues así nos lo ha enseñado la revelación y es congruente con el hecho de que el poder infinito de Dios está dirigido por los dictados de su sabiduría y prudencia divinas a las que se debe la creación. Estas explicaciones se repiten en todos los lugares donde el maestro trató el tema de la conservación de las cosas.

Tiene especial interés para el estudioso de Santo Tomás la doctrina que aquí se contiene sobre el fin del mundo. Esta doctrina ya había sido propuesta en sus líneas generales al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Allí ya se propone que el fin del mundo significa el fin de todo lo que conlleva movimiento, sea de alteración o de corrupción, pero no en aquellos cuerpos en que el movimiento no pertenece a su sustancia, como son los cuerpos celestes, y, por tanto, no son incompatibles con la perfec-

---

[4] *Cont. Gent.* 3 c.65 n.399.
[5] Cf. *Summa* 1 q.104 a.1.
[6] Cf. *Cont. Gent.* 3 c.65 n.401.

ción del estado de quietud perfecta y completa de la otra vida[7]. En el último capítulo de la obra *Contra Gentes* se detiene especialmente en mostrar que la razón no exige que el movimiento de los cielos sea eterno, pues es un movimiento que tiene una finalidad concreta y no infinita. En consecuencia, en nuestra cuestión se sostiene que «tiene una mayor probabilidad la doctrina que defiende que el fin del movimiento de los cielos es completar el número de los elegidos por Dios» (a.5). Y, respecto a la permanencia de los elementos de que consta el mundo, ya en el *Comentario a las Sentencias* se propugna que «permanecerán los elementos en cuanto a su sustancia y cualidades propias, pero serán purificados (por el fuego) de la infección que contrajeron por los pecados de los hombres y de la impureza que les sobrevino por sus mutuas acciones y pasiones»[8]. Y algo parecido se explica en el último capítulo de *Contra Gentes,* donde se añade la personal interpretación de que la palabra cielos en el texto de 2 Pe 3,7 ha de explicarse dicha no del firmamento en general, sino de los cielos próximos a la tierra que impulsan los movimientos terrenos[9]. El artículo 8, donde se dilucida la cuestión de si se dará acción y pasión entre los elementos que permanecerán al fin del mundo, es muy peculiar de esta cuestión disputada y ni en su razonamiento ni en su solución magisterial tiene paralelo en otros escritos del maestro. En otros lugares, lo que se plantea es, por ejemplo, el modo como los cuerpos de los condenados serán objeto pasivo del daño infligido[10]. Aquí, en cambio, hay una explicación fundada en una precisión sobre la diferencia entre la causa primera y las causas segundas y entre el movimiento del cielo y el movimiento causado por los elementos terrestres.

El problema de cómo explicar la permanencia del cuerpo humano después de la desaparición de todo lo corpóreo al final del mundo, es un problema presente a Santo Tomás siempre que vuelve sobre el tema del fin del mundo. Siempre enseñó que el fin del mundo significa la desaparición de todo lo que comporta transformarse, generarse y corromperse y así es la totalidad de los cuerpos. La dificultad entonces está en explicar cómo y por qué permanece el cuerpo humano, no el alma que evidentemente no es corruptible. En el *Comentario a las Sentencias* lo explica porque la incorruptibilidad propia del mundo nuevo sólo puede aplicarse a las realidades que de alguna manera son susceptibles de ello y que son: los cuerpos celestes, los elementos de las cosas y los hombres. Y sucede que éstos tienen la incorrupción sólo en razón de la forma sustancial que es el alma racional, pero esta alma racional sólo es completa en su información al cuerpo humano, no separada y privada del cuerpo. Por ello, el cuerpo humano recibe una condición referencial de incorruptibilidad, lo cual no sucede sin una transformación de ese cuerpo que dejará lo corruptible para revestirse de nueva condición de incorruptible (1 Cor 15,53)[11], es decir, «permanecerán sustancialmente al final del mundo todas aquellas cosas que de alguna manera tienen ap-

---

[7] Cf. *In Sent.* d.47 q.2 a.2 qla.1.
[8] *In Sent.* 4 d.47 q.2 a.2 qla.2.
[9] *Cont. Gent.* 4 c.97 n.290.
[10] Cf. *In Sent.* 4 d.44 q.3 a.1 qla.3; *Compend. Theol.* 3 c.176; *Quodl.* 7 a.11.
[11] Cf. *In Sent.* d.48 q.2 a.5.

titud para ser perpetuas, supliendo Dios con su poder lo que les falta por su imperfección»[12]. Todo ello parte de lo congruente de postular que la bienaventuranza eterna corresponde «al alma unida al cuerpo» y porque «el cuerpo pertenece a la perfección de la naturaleza humana» (a.10) y porque «el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que el alma separada, pues tiene su naturaleza de modo más perfecto» (a.10 ad 5).

No hace falta recordar al lector el interés de esta cuestión para conocer la doctrina teológica de Santo Tomás sobre el fin del mundo presente. Él nunca volvió a escribir sobre este tema, pues la *Suma de Teología* se vio interrumpida antes de llegar a la redacción del tema *de novissimis,* donde con toda seguridad hubiera vuelto sobre estos problemas. Quien desee conocer la doctrina tomasiana sobre estos temas debe recurrir necesariamente a la presente cuestión.

En esta cuestión se echa de menos tratar el problema de cómo sucederá la destrucción del mundo y si será una conflagración causada por un fuego destructor de todo lo corpóreo. Y extraña esto porque en los demás escritos siempre abordó este problema. En el *Comentario a las Sentencias* le dedicó toda una cuestión[13]. En la *Suma contra los Gentiles* se afirma expresamente que «como el fuego es el más activo de entre todos los elementos que configuran el mundo y el que consume todo lo corruptible, parece muy conveniente que la consunción de lo que no debe permanecer en el mundo futuro se haga por medio del fuego»[14]. Podría plantearse si no hacer ninguna referencia a este tema en nuestra cuestión obedece a que no es una cuestión controvertida o a que abandonó esa opinión.

Tipo de razonamiento teológico de esta cuestión

Una de las características de la teología de Santo Tomás —al menos, en los escritos de origen académico— es el recurso incesante a la razón humana y sus mejores frutos en la filosofía y en la ciencia. Pero su metodología jurídica impone y precisa en todo momento los límites de la razón y la fe. Hay que clarificar lo que la razón es capaz de lograr en el intento de comprender la revelación y lo que le es propio y exclusivo como acceso al conocimiento. Deslindar la verdad que la fe y la razón pueden obtener y perfeccionar la inteligencia humana es una precisión que define al verdadero maestro teólogo.

En nuestra cuestión se detecta esta genialidad de la inteligencia del maestro, pues aquí se discute un problema fronterizo entre los conocimientos de la razón y las verdades de la fe. La conservación de las cosas en su ser por parte de Dios es una verdad de fe que el maestro funda en las fuentes autoritativas de la fe (a.1 al final). Pero es también una verdad al alcance de la inteligencia humana que puede demostrarla con sus luces propias: «es obligado decir, a la luz de la fe y también de la razón humana, que las criaturas son conservadas en la existencia por

[12] *Cont. Gent.* 4 c.97 n.288
[13] Cf. *In Sent.* 4 d.47 q.2.
[14] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.97 n.290.

Dios»[15]. Es sabido que el teólogo Santo Tomás se limita a citar las fuentes de la fe de la que parte su teología, pero que rara vez se detiene en demostrar cómo se contiene la fe en las expresiones bíblicas o de la tradición, a no ser que ofrezcan un significado ambiguo que hay que esclarecer. No es éste el caso del dogma de la conservación de las cosas y, sin embargo, la larga demostración del maestro en el artículo 1 es un razonamiento filosófico que en la causa primera del ser total de las cosas no se distingue entre crear y conservar, ya que sin estas acciones del agente primero las cosas no subsistirían. Es, por tanto, una demostración metafísica de la verdad de la conservación, que coincide con la afirmación de la fe. Es también la razón humana la que demuestra que no puede crearse nada que no necesite de la acción conservadora de Dios (a.2) y es, por tanto, una verdad teológica, aunque esto no se afirme en ningún texto de la revelación. Y lo mismo cabe decir del poder de Dios de aniquilar las cosas creadas, ya que la acción creadora y conservadora no son una necesidad impuesta a Dios, sino acto libre de su bondad infinita (a.3). Pero aquí la fe llega adonde la razón no alcanza, a saber, que la revelación nos ha confirmado que Dios no aniquilará lo creado, pues la conservación es efecto de la presciencia y providencia divinas que han ordenado las cosas para la eternidad y en orden a la vida eterna de los elegidos (a.4). La razón aquí sólo puede confirmar el hecho de fe en el sentido de que demuestra que no hay repugnancia en que las cosas creadas en el tiempo sean perpetuas.

La doctrina del final del movimiento del cielo era una doctrina opinable en razón de las diversas soluciones que los teólogos le habían dado. Santo Tomás se muestra partidario de la opinión que afirma que todo el movimiento celeste, y, consecuentemente, el de todos los cuerpos de la tierra movidos por el motor celeste, cesará en algún momento. Estamos, pues, ante un debate propiamente teológico, en que el maestro se aplica a defender las razones que avalan su opinión de que «tiene más probabilidad afirmar que el movimiento del cielo sólo se extienda hasta completar el número de seres humanos elegidos por Dios para la vida eterna» (a.5). Pero el maestro precisa el valor teológico de su opinión: «esto más bien es una prueba de la fe que una demostración de la razón». En cambio, a la pregunta por el tiempo en que sucederá el fin el mundo, nuestra inteligencia no tiene respuesta alguna. La razón no tiene argumentos sobre este tema y Dios, que es el único que lo conoce, ha dispuesto no revelarlo a nadie, por lo cual la fe también se mueve en la oscuridad. El problema de si permanecerán al fin del mundo los elementos de que consta el mundo y si habrá acción y pasión entre esos elementos es una cuestión teológica y la demostración que usa el maestro es de índole racional y parte de la diferencia entre la sustancia de esos elementos y sus cualidades, que permanecerá, y sus mutuas acciones e interacciones para el desarrollo de los cuerpos, que cesarán. La argumentación, por tanto, de los artículos 7 y 8 es muy significativa de las cuestiones teológicas resueltas por el recurso a la razón humana. Muy distinto es el problema de la permanencia en la vida eterna del cuerpo

[15] *Summa* 1 q.104 a.1.

humano. Aquí sí parece haber una contradicción entre la razón, que demuestra que llegará el fin de todo cuerpo corruptible, y la fe, que confiesa la vida eterna del ser humano que consta de alma y cuerpo. Esta dificultad ha motivado explicaciones teológicas no acertadas acerca de la condición corporal de los bienaventurados que el maestro señala y corrige. Y su argumentación para hacer compatible la fe en la resurrección del cuerpo y la finitud de todo lo corruptible recurre a un principio de incorruptibilidad derivado de la información sustancial del cuerpo humano por el alma, aunque no sepamos cómo se efectuará ese paso de lo corruptible a lo incorruptible.

Santo Tomás usa gran rigor al diferenciar la calidad de los razonamientos usados en la teología. No son lo mismo los argumentos demostrativos, los argumentos de congruencia y aquellos otros en que lo más que se puede aclarar es que las verdades de fe no son contradictorias con las verdades que puede alcanzar la razón humana. Su doctrina en esta cuestión y en otras muchas en que se tratan temas fronterizos entre razón y fe son un modelo de ciencia teológica, precisamente porque atribuye a cada uno de estos conocimientos su debido puesto en la teología.

Nuestra edición

Por primera vez el estudioso de Santo Tomás tiene en su mano una edición bilingüe de la cuestión sobre la conservación de las cosas en traducción castellana. Como esta cuestión todavía no ha aparecido en la edición crítica de León XIII, hemos usado para el texto latino la edición de Turín divulgada por la editorial Marietti. Es una edición de fácil manejo y de cierta belleza tipográfica o, al menos, con esmero para que el lector vea la diferencia de los argumentos y el esquema de los puntos desarrollados. Tiene, sin embargo, bastantes incorrecciones y no ha actualizado las referencias de las citas explícitas del texto. Nosotros hemos procurado controlarlas y hacer referencia a ediciones al alcance del lector moderno, pero en algunas no hemos localizado el texto citado. Hemos procurado corregir los errores tipográficos o exigidos por la frase o el contexto.

La traducción ha procurado reflejar el rigor y exactitud del original, en el que todos los matices son importantes, por lo cual a veces puede dar la impresión de ser un texto duro a la lectura, pero no se olvide que es un texto académico y lejano de todo lo que sería una redacción literaria. Nuestro objetivo es facilitar el acceso a la doctrina teológica tomista en su contexto original.

CUESTIÓN SOBRE LA CONSERVACIÓN DE LAS COSAS POR DIOS EN SU EXISTENCIA

1. En primer lugar se pregunta si las cosas se conservan por Dios en la existencia, hasta el punto que, incluso descartada toda acción de Dios, permanezcan por sí solas en la existencia.
2. En segundo lugar, si Dios puede comunicar a alguna criatura que se conserve por sí sola en la existencia sin Dios.
3. Tercero, si Dios puede reducir la criatura a la nada.
4. Cuarto, si alguna criatura debe ser reducida, o lo es de hecho, a la nada.
5. Quinto, si el movimiento del cielo cesará en algún momento.
6. Sexto, si puede saber el hombre cuándo va a terminar el movimiento del cielo.
7. Séptimo, si, al cesar el movimiento del cielo, permanecen los elementos.
8. Octavo, si, al cesar el movimiento del cielo, permanecen la acción y la pasión en los elementos.
9. Noveno, si las plantas, los animales brutos y los cuerpos minerales permanecen después del fin del mundo.
10. Décimo, si los cuerpos humanos permanecerán cuando cese el movimiento del cielo.

DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE A DEO

1. Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant.
2. Secundo utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.
3. Tertio utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.
4. Quarto utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.
5. Quinto utrum motus caeli quandoque deficiat.
6. Sexto utrum sciri possit ab homine quando motus caeli finiatur.
7. Septimo utrum cessante motu caeli elementa remaneant.
8. Octavo utrum cessante motu caeli remaneat actio et passio in elementis.
9. Nono utrum plantae et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi.
10. Decimo utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

Artículo 1

¿Se conservan las cosas en la existencia por Dios, hasta el punto que, incluso descartada toda acción de Dios, permanezcan por sí solas en la existencia? [1]

Parece que sí por las siguientes razones.

Argumentos. 1. Se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* A partir de esto, se arguye así. Perfecto es aquello a lo que nada falta, conforme al Filósofo [2]. Pero algo le falta para existir a quien no puede existir sin algún agente exterior. Luego algo de esta índole no es perfecto. Luego obras de tal índole no son de Dios.

2. Pero se dice que las obras de Dios no son perfectas sin más, sino conforme a su naturaleza.—Pero en contra: perfecto según su naturaleza es lo que tiene aquello de lo que su naturaleza es capaz. Pero lo que tiene todo aquello de lo que su naturaleza es capaz, puede permanecer existiendo, aunque cese toda conservación externa de Dios. Luego si algunas criaturas son perfectas conforme a su naturaleza, pueden permanecer existiendo, [aunque] Dios no las conserve. Prueba de la [proposición intermedia] Dios, al conservar las cosas, hace algo. Por eso se dice en Jn 5,17: *Mi padre actúa hasta ahora y yo actúo*, como dice Agustín [3]. Pero, al actuar el agente, el efecto recibe algo. Luego mientras Dios conserva las cosas, las cosas conservadas reciben siempre algo de Dios. Luego mientras la cosa necesita conservación, no ha recibido todo de lo que es capaz.

3. Nada es perfecto si no lleva a cabo aquello para lo que existe. Pero los principios son para esto, para conservar una cosa en la existencia. Luego, si los principios creados de las cosas no pueden mantener

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant.

Et videtur quod sic.

1. Dicitur enim Deut. XXXII: «Dei perfecta sunt opera». Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum. Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo huiusmodi perfectum non est; Dei ergo talia opera non sunt.

2. Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam.—Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cuius sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturae aliquae sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediae. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Ioan. V: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor», ut dicit Augustinus. Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatae aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cuius est capax.

3. Praeterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum non

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.104 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.65 y 94; *In Io.* c.5 lect.2; *In Hebr.* c.1 lect.2.

[2] Aristóteles, *Phys.* 3 c.6 (BK 207a8ss).

[3] Cf. *Super Genesim ad litteram* 5 c.4: ML 34,325; BAC XV 807.

[esa] cosa en la existencia, síguese que son imperfectos, y entonces no son obras de Dios: lo que es absurdo.

4. Dios es causa de las cosas, en cuanto eficiente. Pero, una vez que cesa la acción de la causa eficiente, permanece el efecto; como, al cesar la acción del edificador, permanece la casa y, al cesar la acción del fuego generador, permanece el fuego engendrado. Luego, al cesar también toda acción de Dios, pueden todavía permanecer las criaturas en la existencia.

5. Pero se dice que los agentes inferiores son causa del hacerse y no del existir. Por este motivo, la existencia de los efectos permanece, una vez suprimida la acción de las causas al hacerse. Pero Dios es para las cosas causa, no sólo del hacerse, sino del existir. Luego la existencia de las cosas no puede permanecer, al cesar la acción divina.—Pero, en contra, toda cosa engendrada tiene existencia por su forma. Luego, si las causas inferiores generantes no son causa del existir, no serán causa de las formas y entonces las formas que están en la materia no vienen de las formas que están en la materia conforme a la doctrina del Filósofo[4], que dice: la forma que está en esta carne y estos huesos viene de la forma que está en esta carne y estos huesos, sino que se deduce que las formas en la materia vienen de las formas sin materia, conforme a la doctrina de Platón, o del dador de las formas, conforme a la de Avicena[5].

6. Aquellas cosas cuya existencia consiste en hacerse, no pueden permanecer al cesar la acción del agente, como está claro en el movimiento y en el combate, y en cosas parecidas. Pero aquellas cuya existencia consiste en existir completamente, pueden permanecer, incluso una vez que los agentes han sido suprimidos. Por eso Agustín dice[6]: *Cuando hay luz el aire no es luminoso, sino que se está haciendo, porque si se hubiese hecho [luminoso], no estaría haciéndose, pero si falta la luz permanecería lucido.* Pero hay muchas criaturas cuya existencia no está en el hacerse,

possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera: quod est absurdum.

4. Praeterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione causae efficientis, remanet effectus; sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus, et cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturae in esse remanere.

5. Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante.—Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causae inferiores generantes non sunt causae essendi, non erunt causae formarum; et ita formae quae sunt in materia, non sunt a formis quae sunt in materia secundum sententiam Philosophi, qui dicit, forma quae est in his carnibus et ossibus, est a forma quae est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formae in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennae.

6. Praeterea, ea quorum esse est in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone, et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse, possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit: «Praesente lumine non factus est aer lucidus, sed fit; quia si factus esset, non fieret; sed absente lumine lucidus remaneret». Multae autem creaturae sunt quorum esse non est in fieri,

---

[4] ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.8 (BK 1033b32ss).
[5] *Metaphysica* 1.9 c.4.5.
[6] *Super Genesim ad litteram* 8 c.12 n.26: ML 34,383; BAC XV 976.

sino en el estar [ya] hecha, como es evidente en los ángeles y en todos los cuerpos. Luego, cesando la acción de Dios agente, las criaturas pueden permanecer en la existencia.

7. Las causas inferiores generantes son causa del existir para las cosas engendradas, como antes se ha probado, pero no como causas principales y primeras, sino como causas segundas. Pero la causa primera del existir, que es Dios, no da a las cosas engendradas el principio de existir, si no es mediante las causas segundas antedichas. Luego tampoco la permanencia en la existencia, porque cada cosa tiene la existencia y es conservada en la existencia gracias al mismo [agente]. Pero la existencia de las cosas engendradas se conserva gracias a los principios mismos esenciales de las cosas engendradas, cesando las causas segundas agentes. Luego también cuando cesa la causa primera agente, que es Dios.

8. Si alguna cosa deja de existir, esto es a causa de la materia, o a causa de que viene de la nada. Pero la materia no es causa de corrupción, a no ser que esté sujeta a contrariedad. Pero no en todas las criaturas la materia está sujeta a contrariedad. Luego aquellas cosas en las que no hay materia sujeta a contrariedad, como son los cuerpos celestes y los ángeles, no pueden dejar de existir por razón de la materia, ni tampoco porque procedan de la nada, porque de la nada, nada se sigue, y la nada, nada hace, y por eso no corrompe. Luego, si cesara toda acción divina, cosas de semejante índole no dejarían de existir.

9. La forma comienza a existir en la materia en el instante que es el último de la producción, en el que la cosa no está en el proceso de llegar a ser, sino existir de hecho. Pero, según la doctrina de Avicena[7], las formas de las cosas engendradas son infundidas en la materia por la inteligencia agente, que es la dadora de las formas. Luego esa inteligencia es causa del existir [o del ser], no sólo del hacerse, y, en consecuen-

sed in facto esse; ut patet de angelis, et de corporibus etiam omnibus. Ergo, cessante actione Dei agentis, creaturae possunt remanere in esse.

7. Praeterea, causae inferiores generantes sunt rebus generatis causae essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causae principales et primae, sed sicut causae secundae. Causa autem prima essendi, quae Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis praedictis. Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quae Deus est.

8. Praeterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subiecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subiecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subiecta, sicut sunt corpora caelestia et angeli, non possunt deficere ratione materiae, nec iterum ratione eius quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo cessante omni actione divina, huiusmodi res esse non deficerent.

9. Praeterea, forma incipit esse in materia in istanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennae sententiam, formae rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi;

[7] *Metaphysica* l.9 c.4.5.

cia, por su acción las cosas pueden conservarse en la existencia, incluso descartada la conservación por parte de Dios.

10. La forma sustancial es también causa de la existencia. Si pues las causas del existir son las causas que conservan las cosas en la existencia, basta la forma misma de la cosa para que se conserve la cosa en la existencia.

11. Las cosas se conservan en la existencia mediante la materia, en cuanto sostiene la forma. Pero la materia, según el Filósofo, no está engendrada ni es corruptible y por eso no está causada por causa alguna y así permanece, suprimida toda acción de la causa eficiente. Luego las cosas podrán ser conservadas en la existencia aunque cese la acción de la primera causa eficiente, esto es, de Dios.

12. En Eclo 33,15 se dice: *Mira hacia todas las obras del Altísimo: dos contra dos, uno contra uno.* Pero entre las obras del Altísimo se encuentra algo que necesita la conservación de Dios. Luego también se halla entre las obras de Dios su opuesto, esto es, lo que no necesita la conservación de Dios[8].

13. El apetito natural no puede ser frustrado y vano. Pero toda cosa apetece naturalmente la conservación de su existencia. Luego la cosa puede conservarse por sí misma en la existencia; de otro modo, el apetito natural sería vano.

14. Agustín dice[9] que Dios hizo buena cada cosa, pero al mismo tiempo [hizo] todas muy buenas. Por eso se dice en Gén 1,31: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas.* Luego el conjunto mismo de las criaturas es muy bueno y óptimo; pues, según Platón en el *Timeo*[10], es propio de lo óptimo producir cosas óptimas. Pero es mejor

et ita per actionem eius res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

10. Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causae essendi sunt quae conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

11. Praeterea, res conservantur in esse per materiam, in quantum sustinet formam. Sed materia, secundum Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causae efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primae causae efficientis, scilicet Dei.

12. Praeterea, Eccli. XXXIII dicitur: «Intuere in omnia opera Altissimi: duo contra duo, unum contra unum». Sed inter opera Altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei eius oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

13. Praeterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quaelibet res naturaliter conservationem sui esse appetit. Potest ergo res per se ipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus.

14. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Genes. I: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona». Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in Timaeo. Sed melius est quod non indiget

---

[8] Cabe traducir el «quod» como conjunción. La traducción sería: «...opuesto, esto es, que no necesita la conservación».

[9] *Enchiridion* c.10: ML 40,236; BAC IV 174.

[10] Cf. *Timeo* 29e-30a.

lo que no necesita de algo externo para su conservación que aquello que lo necesita. Luego el conjunto de las criaturas no necesita algo externo que conserve.

15. La bienaventuranza en la naturaleza de los bienaventurados es algo creado. Pero la bienaventuranza es un estado perfecto por la suma de todos los bienes, como dice Boecio[11], lo que no sería si no incluyese en sí la conservación de sí mismo, que es uno de los bienes en más alto grado. Luego hay algo creado que mediante sí mismo puede conservarse en la existencia.

16. Dice Agustín[12] que Dios administra las cosas en su providencia de tal manera que, sin embargo, permite que ellas lleven a cabo sus propios movimientos. Pero el movimiento propio de la naturaleza que existe a partir de la nada, es que tienda a la nada. Luego el Señor permite que la naturaleza que procede de la nada tienda a la nada. Luego no conserva las cosas en la existencia.

17. El recipiente que es contrario a lo recibido, no lo conserva, sino, más bien, lo destruye. Pues vemos que lo que se recibe por acción de los agentes naturales violentamente en sus contrarios, permanece por algún tiempo, tras cesar la acción de los agentes naturales, como el calor permanece en el agua caliente durante algún tiempo, tras cesar la acción del fuego. Pero los efectos de Dios no se reciben en un contrario, sino en la nada, porque él [Dios] es el autor de toda la sustancia de la cosa. Luego los efectos divinos permanecerán con más razón, al menos algún tiempo, aunque cese la acción divina.

18. La forma es principio de conocer, operar y existir. Pero la forma, sin instrumento externo, puede ser principio de operar y existir y, por eso, [aun] cesando toda acción de Dios, la cosa puede conservarse en la existencia por la forma.

aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

15. Praeterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boetius dicit; quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum est quod per se ipsum potest conservari in esse.

16. Praeterea, dicit Augustinus, quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quae est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

17. Praeterea, recipiens quod est contrarium recepto, non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quae recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis, remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiae rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

18. Praeterea, forma est principium cognoscendi, operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita cessante omni Dei actione res per formam potest conservari in esse.

---

[11] *De consolatione philosophiae* 3 prosa 2: ML 63,724A.
[12] *De civitate Dei* 7 c.30: ML 41,219; BAC XVI-XVII 498.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Heb 1,3: *Llevando todas las cosas con la palabra de su poder*, donde la Glosa dice[13]: *Como han sido creados por él, así también son conservados inmutables por él.*

2. Además, Agustín dice[14]: *La potencia del Creador y la fuerza del Omnipotente es causa de subsistencia para toda criatura. Si, en algún momento, esa fuerza dejase de gobernar las cosas creadas, cesaría también al mismo tiempo la especie de tales cosas y toda la naturaleza sucumbiría.* Y más abajo: *El mundo no podría mantenerse ni en un abrir y cerrar de ojos si Dios le sustrajese su gobierno.*

3. Además, Gregorio dice[15] que *todas las cosas caerían en la nada si la mano del Omnipotente no las mantuviera.*

4. Además, en el *De causis*[16] se dice: *Toda fijación de la inteligencia, esto es, permanencia y esencia, resulta gracias a la bondad que es la causa primera.* Luego con mayor motivo las restantes criaturas no se fijan en la existencia más que por Dios.

RESPUESTA. Hay que decir que es preciso conceder, sin duda alguna, que las cosas son conservadas en la existencia por Dios y que en un instante serían reducidas a la nada si fueran abandonadas por Dios. La razón de lo cual puede obtenerse de lo siguiente, de que el efecto debe depender de su causa. Pues eso pertenece a la noción de efecto y causa. Lo que es patente respecto de las causas formales y materiales. Pues suprimido cualquier principio material o formal, la cosa deja de existir, puesto que tales principios son intrínsecos a la esencia de la cosa.

Pero el mismo juicio hay que establecer respecto de las causas eficientes y formales o materiales. Pues la eficiente es causa de la cosa porque

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Hebr. I: «Portans omnia verbo virtutis suae»; ubi dicit Glossa: «Sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur».

2. Praeterea, Augustinus dicit: «Creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret». Et infra: «Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit».

3. Praeterea, Gregorius dicit, quod «omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret».

4. Praeterea, in lib. De causis, dicitur: «omnis intelligentiae fixio», id est permanentia et essentia, «est per bonitatem quae est causa prima». Multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum.

RESPONDEO. Dicendum quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo descererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei.

Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam

---

[13] *Glossa Petri Lombardi* h.l., tomada de S. Juan Crisóstomo: ML 192,405D. También la *Glossa interlinearis.*

[14] *Super Genesim ad litteram* 4 c.12 n.22: ML 34,304; BAC XV 744.

[15] *Moralia in Job* 16 c.37: ML 75,1143.

[16] Propositio 9.

induce la forma o dispone la materia. Luego la misma dependencia es la de la cosa respecto a la [causa] eficiente y a la materia y a la forma porque, al depender de una de ellas, depende de la otra. De las causas finales es preciso emitir el mismo juicio que el de la causa eficiente. Pues el fin no es causa sino en cuanto mueve a la eficiente a la acción, pues no es lo primero en la realidad *[esse]* sino sólo en la intención. Por eso donde no hay acción, no hay causa final, como resulta patente en III *Metaphys.*[17].

Luego, de acuerdo con esto, la existencia de la cosa hecha depende de la causa eficiente en cuanto que depende de la forma misma de la cosa hecha. Pero hay alguna [causa] eficiente de la que la forma de la cosa hecha no depende de suyo *[per se]* y por razón de la forma, sino sólo por accidente. Así la forma del fuego engendrado no depende de suyo *[per se]* ciertamente, ni tampoco en razón de su especie, del fuego generador, pues tiene el mismo grado en el orden de las cosas, y la forma de fuego no está de distinta manera en el engendrado que en el generante, sino que se distingue de ella sólo por división material, esto es, porque se encuentra en otra materia. Por eso, puesto que el fuego tiene su forma por alguna causa, es preciso que la forma misma dependa de un principio más alto que sea causa por sí mismo de la forma y, además, según la propia razón de especie.

Pero como el estar de la forma en la materia, hablando estrictamente *[per se],* no implica movimiento o mutación, salvo quizá por accidente, y ningún cuerpo actúe si no es movido, como lo prueba el Filósofo, es necesario que el principio del que depende esencialmente *[per se]* la forma sea un principio incorpóreo. Pues el efecto depende de la causa agente en virtud de la acción de algún principio. Y si un principio corpóreo es, de algún modo, causa de la forma, esto lo hace en cuanto obra con la virtud de un principio incorpóreo, casi como un instrumento suyo. Lo que realmente es necesario para que empiece a existir, porque

disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III Metaph.

Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se et secundum propriam speciei rationem.

Cum autem esse formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat, necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non

[17] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.2 (BK 996a24ss).

la forma no empieza a existir si no es en la materia. Pues una materia dispuesta de cualquier manera no puede estar sujeta a una forma, porque el acto propio debe estar en una materia propia.

Luego, cuando la materia está en una disposición que no corresponde a una forma, no puede obtenerla inmediatamente del principio incorpóreo del que depende esencialmente *[per se]* esa forma. Por eso es preciso que haya algo que transmute la materia. Y esto es algún agente corpóreo, que tiene que actuar con movimiento. Y éste actúa en virtud de un principio incorpóreo y su acción se determina a esta forma en la medida en que tal forma está en él, en acto (como en los agentes unívocos) o virtualmente (como en los agentes equívocos).

De esta manera los agentes corporales inferiores de esta clase no son principios de las formas en las cosas hechas sino hasta donde pueda extenderse la causalidad de transmutación, puesto que, como se ha dicho [18], no actúan sino por transmutación, pero esto se produce en cuanto disponen la materia y educen la forma de la potencia de la materia. Así pues, en cuanto a este punto, las formas de los engendrados dependen de los generantes naturalmente, porque son educidos de la potencia de la materia, pero no en cuanto a la existencia absoluta.

De lo que se deduce que, suprimida la acción del generante, cesa la educción desde la potencia al acto que es el devenir de [las cosas] engendradas. Pero no cesan las formas mismas, por *[secundum]* las que las cosas engendradas tienen existencia. Y de aquí viene que la existencia de las cosas engendradas permanece, aunque cese la acción del generante, pero no así el hacerse *[fieri]*. Pero si hay formas que no se dan en la materia, como son las sustancias intelectuales, o se dan en una materia en modo alguno indispuesta respecto a la forma, como ocurre en los cuerpos celestes, en los que no hay disposiciones contrarias, el principio

incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse.

Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus aequivocis).

Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, ut dictum est; hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur ad hoc, formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum.

Unde et remota actione generantis, cessat eductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quae autem formae sunt non in materia, ut sunt substantiae intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus caelestibus, in quibus non sunt contrariae dispositiones; harum principium esse non potest nisi agens incor-

[18] Cf. antes, cuestión *Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina*, art. 7 y 8.

de tales formas no puede ser sino un agente incorpóreo, que no actúa mediante el movimiento, ni tales formas dependen de algo en cuanto a su génesis del que no dependen en su existencia.

Así pues, de la misma manera que, al cesar la acción de la causa eficiente, que actúa mediante el movimiento, en el mismo instante cesa la génesis de las cosas engendradas, así también, al cesar la acción del agente incorpóreo, cesa la existencia misma de las cosas creadas por él. Este agente incorpóreo por el que son creadas todas las cosas, tanto corporales como incorporales, es Dios, como en otra cuestión[19] se ha mostrado, por el que existen no sólo las formas de las cosas, sino también las materias. Y, en cuanto a lo que nos proponemos, no importa si lo hace inmediatamente o con un cierto orden, como lo afirmaron algunos filósofos. De donde se sigue que, al cesar la operación divina, todas las cosas caerían en la nada, al mismo momento, como se ha probado por los argumentos [expuestos en] *sed contra.*

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, en consecuencia, hay que decir que las criaturas de Dios son perfectas en su naturaleza y en su orden, pero entre otras cosas que se requieren para su perfección está también el que sean mantenidas por Dios en la existencia.

2. A lo segundo hay que decir que Dios no produce las cosas en la existencia mediante una operación y las conserva en la existencia por otra. Pues la existencia misma de las cosas permanentes no es divisible, si no es por accidente, en cuanto está sometida a algún movimiento. Pero de suyo se da en un instante. Luego la operación de Dios, que es por sí misma la causa de que la cosa exista, no es otra [distinta], ya que lleva a cabo el principio y la continuación del existir.

)oreum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non lependeant secundum esse.

Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quaestione ostensum est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis sed contra.

1. Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineantur in esse.

2. Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem.

[19] Ibid. art. 5,6 y 8.

3. A lo tercero hay que decir que mientras existen los principios esenciales de las cosas, las cosas se conservan en la existencia, pero hasta los principios mismos de las cosas dejarían de existir si cesa la acción divina.

4. A lo cuarto hay que decir que esa clase de agentes inferiores son causa de las cosas en cuanto a su génesis, no en cuanto a la existencia de las cosas, hablando en sentido propio. Pero Dios es por sí mismo [propiamente] y, por eso, no es lo mismo. Por eso dice Agustín[20]: *Pues no es como si uno, que ha fabricado un edificio, se marcha y su obra queda en pie, aunque él cese en su obra y se vaya; por eso no podrá mantenerse ni un abrir y cerrar de ojos si Dios le sustrajera su gobierno.*

5. A lo quinto hay que decir que como los agentes corporales no actúan sino transmutando —pero nada se transmuta sino por razón de la materia—, la causalidad de los agentes corporales no puede extenderse más que a aquellas cosas que, de alguna manera, están en la materia. Y, puesto que los Platónicos y Avicena no aceptaban que las formas se educían de la potencia de la materia, se veían obligados a decir que los agentes naturales sólo disponían de la materia; la inducción de la forma procedía de un principio separado. Pero si afirmamos, conforme a la opinión de Aristóteles, que se educen a partir de la potencia de la materia, los agentes naturales no sólo serán causa de las disposiciones de la materia, sino también de las formas sustanciales, sólo en lo que concierne a que son educidos de la potencia al acto, como se dijo[21], y, en consecuencia, son principios del existir en lo que atañe a la incoación del existir, no en cuanto al existir mismo considerado absolutamente.

6. A lo sexto hay que decir que de las formas que empiezan a existir en acto en la materia por la acción de un agente corporal, algunas son producidas de acuerdo con la perfecta razón de especie y en perfecta

3. Ad tertium dicendum, quod, quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante.

4. Ad quartum dicendum, quod huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit: «Non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus eius; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit».

5. Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando —nihil autem transmutetur nisi ratione materiae—, causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

6. Ad sextum dicendum, quod formarum quae incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quaedam producuntur secundum perfectam rationem spe-

[20] *Super Genesim ad litteram* 4 c.12 n.22: ML 40,304; BAC XV 744.

[21] Cf. antes, cuestión *Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina*, art. 9 y 11.

existencia en la materia como la forma generante, porque no quedan en la materia principios contrarios, y tales formas permanecen después de la acción del generante hasta el momento de la corrupción. Pero algunas formas se producen ciertamente de acuerdo con la perfecta razón de especie, pero no con perfecta existencia, que viene de la aplicación de la forma a la materia, como el calor que hay en el agua que ha sido calentada tiene una perfecta especie de calor, pero no una existencia perfecta, que resulta de la aplicación de la forma a la materia, porque en la materia queda la forma contraria a tal cualidad. Y las formas de esta índole pueden quedar por un corto período de tiempo tras la acción del agente. Pero no pueden permanecer mucho tiempo a causa del principio contrario que está en la materia. Algunas [formas] se producen en la materia con perfecta especie e imperfecta existencia, como está la luz *[lumen]* en el aire que [llega] desde un cuerpo dotado de luz. Pues la luz *[lumen]* no está en el aire como una forma natural perfecta como está en el cuerpo dotado de luz, sino más bien al modo de una intención *[intentio]*. Por eso, así como la semejanza del hombre no permanece en el espejo más que cuando está frente al hombre, así tampoco la luz en el aire, salvo ante la presencia del cuerpo lúcido. Pues tales intenciones dependen de las formas naturales de los cuerpos esencialmente *[per se]* y no sólo accidentalmente y, por eso, su existencia no permanece una vez que cesa la acción de los agentes. En consecuencia, se dice que tales [intenciones], a causa de la imperfección de su existencia, existen como en vía de existir. En cambio, no se dice eso de las criaturas perfectas por la imperfección de su existencia, aunque la acción de Dios que las hace se mantiene sin interrupción.

7. A lo séptimo hay que decir que la acción del agente corporal no se extiende más allá del movimiento y, por eso, es instrumento del primer agente en la educción de las formas de la potencia al acto, que se realiza mediante el movimiento, pero no lo es en la conservación de las mismas,

ciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et huiusmodi formae remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quaedam vero formae producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiusmodi formae possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quaedam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quaedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factionis indeficienter permaneat.

7. Ad septimum dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo

a no ser que por algún movimiento se retengan en la materia las disposiciones por las que la materia está adecuada para la forma, pues de este modo, gracias al movimiento de los cuerpos celestes, se conservan en la existencia los cuerpos inferiores.

8. A lo octavo hay que decir que la criatura dejaría de existir, una vez que cesara la acción divina, no por algo contrario que haya en la materia, ya que ese contrario cesaría junto con la materia, sino porque la criatura viene de la nada, no en cuanto que la nada contribuyera algo en la corrupción, sino en cuento que no haría nada para la conservación.

9. A lo noveno hay que decir que el dador mismo de las formas, si se admite que hay algo distinto de Dios, según la opinión de Avicena, también él dejaría de existir, al cesar la acción de Dios, que es su causa.

10. A lo décimo hay que decir que, al cesar la acción citada, también dejaría de existir la forma; luego no puede ser principio del existir.

11. A lo undécimo hay que decir que la materia se llama ingénita, porque no viene a existir por generación. Pero por esto no se niega que venga de Dios, porque es necesario que todo lo imperfecto tenga su origen partiendo de lo perfecto.

12. A lo duodécimo hay que decir que no procede, entre las obras de Dios, una vez que se ha encontrado uno de los contradictoriamente opuestos, que sea hallado el otro (pues entonces habría algo increado entre ellos, puesto que hay algo creado) aunque esto sea verdad de los otros opuestos. Pero aquellas cosas a las que se refiere la objeción son contradictoriamente opuestos, por lo que el argumento no es concluyente.

13. A lo decimotercero hay que decir que toda cosa apetece naturalmente su conservación, pero no que se conserve por sí misma, sino por su causa.

motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae: sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse.

8. Ad octavum dicendum, quod creatura deficeret divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret: sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, sed non ageret ad conservationem.

9. Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter Deum, secundum sententiam Avicennae, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quae est sua causa.

10. Ad decimum dicendum, quod etiam praedicta actione cessante, forma deficeret, unde non posset esse essendi principium.

11. Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenita quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid increatum cum sit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est obiectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

14. A lo decimocuarto hay que decir que el conjunto de las criaturas no es absolutamente óptimo sino dentro del género de las cosas creadas. Por eso nada impide que haya algo mejor que [ese conjunto].

15. A lo decimoquinto hay que decir que entre los bienes por cuya acumulación se constituye el estado de bienaventuranza, el principio es la unión con su causa, puesto que la posesión gozosa misma de Dios es la bienaventuranza de la criatura racional.

16. A lo decimosexto hay que decir que tender a la nada no es propiamente un movimiento de la naturaleza, movimiento que siempre va hacia el bien, sino que es un defecto del movimiento mismo. Luego la objeción presuponía algo falso.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que el agente violento de esa impresión violenta es causa del hacerse y no estrictamente de la existencia, como es evidente por lo ya dicho[22]. Por eso, al cesar la acción del agente, puede permanecer cierto tiempo, pero no mucho, a causa de su imperfección.

18. A lo decimoctavo hay que decir que así como la forma no puede ser principio de la existencia, si no está presupuesto algún principio anterior, tampoco puede serlo de obrar, ya que Dios obra en todas las cosas, como se ha expuesto en otra cuestión[23], ni tampoco del conocer, puesto que todo conocimiento se deriva de la luz increada.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est coniunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturae rationalis beatitudo.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supponebat.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod illius impressionis violentae agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet: unde cessante actione agentis, potest ad tempus remanere, sed non diu propter eius imperfectionem.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

---

[22] Cf. respuesta al sexto argumento.

[23] Cf. antes, cuestión *Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina*, art. 6.

Artículo 2

¿Podría Dios comunicar a una criatura que se conserve por sí sola en la existencia sin él?[24]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque crear es más que conservarse por sí solo en la existencia. Pero, como dice el Maestro[25], el crear pudo ser comunicado a la criatura. Luego también el conservarse a solas en la existencia.

2. Hay más en el poder de las cosas y de Dios que en el poder de nuestra inteligencia. Pero nuestra inteligencia puede entender a la criatura sin Dios. Luego con más fuerza puede Dios dar a la criatura que se conserve por sí [sola] en la existencia.

3. Alguna criatura es [está hecha] a imagen de Dios, como es evidente por Gén 1,26. Pero, según Hilario[26], *la imagen es semejanza entera y unida de una cosa para adecuarse a [otra] cosa.* Y así la imagen puede igualar a aquello de lo que es imagen. Como Dios no necesita nada externo que [lo] conserve, parece que esto lo pudo comunicar a la criatura.

4. Cuanto más perfecto es el agente, puede producir un efecto tanto más perfecto. Pero los agentes naturales pueden producir efectos que se conserven en la existencia sin agente. Luego Dios puede hacer esto con mayor fuerza.

Pero En contra está que Dios no puede hacer algo que vaya a disminuir su autoridad. Pero sería contrario a su señorío si algo pudiera existir sin conservación divina. Luego Dios no puede hacer esto.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

Et videtur quod sic.

1. Creare enim est maius quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturae communicari, ut Magister dicit in V dist., IV Sentent. Ergo et per se in esse conservari.

2. Praeterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturae dare ut per se conservetur in esse.

3. Praeterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis I. Sed secundum Hilarium imago est «rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo»; et sic imago adaequare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturae communicare.

4. Praeterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Sed contra. Deus non potest aliquid facere in diminutionem suae auctoritatis. Hoc autem suo dominio praeiudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

---

[24] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.104 a.1 ad 2; a.2 ad 2; *Cont. Gent.* 2 c.25; *De verit.* q.5 a.8 y ad 8; *In Sent.* 1 d.37 q.1 a.1; d.47 a.4.

[25] Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum* dist. 5 c.3.

[26] *De Synodis* n.13: ML 10,490B.

RESPUESTA. Hay que decir que no corresponde a la omnipotencia de Dios que dos contradictorios puedan existir al mismo tiempo. Pero decir que Dios haga que algo no necesite su [de Dios] conservación implica contradicción. Pues ya se ha mostrado que todo efecto depende de su causa, en cuanto es su causa. Pero al decir que no necesita «la conservación de Dios», se asienta que no ha sido creado por Dios; al decir «que Dios lo haga», se establece que ha sido creado.

Luego, así como implicaría contradicción que Dios haga algo que no sea creado por él, así también si alguien dijera que Dios haga algo que no necesite ser conservado por él. Luego Dios, con igual razón, no puede ninguna de las dos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, en consecuencia, que, como crear es causar algo, no necesitar de la conservación de otro no conviene sino a lo que no tiene causa. Resulta manifiesto que es más no necesitar ser conservado por otro que crear, de la misma manera que es más no tener causa que ser causa, aunque tampoco sea plenamente verdadero que crear sea comunicable a la criatura, en cuanto que es acto del primer agente, como se ha dicho en otra cuestión[27].

2. A lo segundo hay que decir que a pesar de que la inteligencia pueda entender a la criatura, sin entender a Dios, no puede, sin embargo, entender que la criatura no sea conservada en la existencia por Dios, pues esto implica contradicción, como que la criatura no sea creada por Dios, como se ha dicho[28].

3. A lo tercero hay que decir que la igualdad no pertenece a la noción de imagen en general, sino a [la de imagen] perfecta. La criatura no es tal imagen de Dios, sino el Hijo. Por lo que la objeción no es válida.

RESPONDEO. Dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur, «quod Dei conservatione non indigeat», ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, «quod Deus faciat ipsum», ponitur esse creatum.

Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo, ita si quis diceret Deum facere aliquid quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

1. Ad primum ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare, non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi eius quod causam non habet: manifestum est quod maius est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut maius est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturae sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quaestione 3, dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectae; qualis Dei imago non est creatura, sed filius; unde ratio non sequitur.

---

[27] Cf. antes, cuestión *Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina.*
[28] Ibid. art. 5.

4. A lo cuarto hay que decir que la respuesta es evidente por lo que se ha dicho en la anterior.

Artículo 3

¿Puede Dios reducir la criatura a la nada?[29]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dice Agustín en su obra de *LXXXIII Cuestiones*[30] que Dios no es causa de tender al no-ser. Pero esto ocurriría si aniquilase a la criatura. Luego Dios no puede reducir la criatura a la nada.

2. Las criaturas corruptibles que, entre todas las demás, son de existencia más débil, no dejan de existir sino por la acción de alguna causa agente, como el fuego se corrompe por algún agente contrario que actúa sobre él. Por consiguiente, otras criaturas dejarán de existir mucho menos salvo que haya una acción. Luego, si Dios aniquilase alguna criatura, esto no podría ocurrir más que por una acción. Pero es imposible que esto se haga por una acción, pues toda acción, de la misma manera que procede de un ente en acto, tiene un término en un ente en acto, porque es preciso que lo hecho sea semejante al hacedor. Pero la acción, por la que algo se constituye en acto, no reduce algo a la nada. Luego Dios no puede aniquilar algo.

3. Todo lo que resulta por accidente se reduce a lo que es por sí mismo *[per accidens - per se]*. Pero por ninguna causa agente hay defecto o corrupción, salvo por accidente, ya que nada obra algo si no es bus cando el bien, como dice Dionisio[31]. De ahí que incluso el fuego, que

4. Ad quartum dicendum, quod responsio patet per ea quae dicta sunt in praecedenti.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quaestionum, quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

2. Praeterea, creaturae corruptibiles, quae inter ceteras sunt debilioris esse, non desinunt esse nisi per actionem alicuius causae agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliae creaturae possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

3. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit: unde et ignis corrumpens aquam, non intendit

---

[29] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.104 a.3; q.9 a.2; *De verit.* q.5 a.2 ad 6; *Quodl.* 4 q.3 a.1.

[30] Cf. c.21: ML 40,16; BAC 40,81.

[31] Psudo-Dionisio, *De divinis nominibus* c.4 § 19: MG 3,715C.

corrompe el agua, no intenta la privación de la forma de agua, sino introducir su forma propia en la materia. Luego un defecto no puede ser causado por algún agente sin que, al mismo tiempo, no se constituya alguna perfección. Pero donde se constituye una perfección, allí no hay aniquilación. Luego Dios no puede aniquilar algo.

4. Nada actúa sino por un fin. Porque el fin es lo que mueve a lo eficiente. Pero el fin de la acción divina es su bondad. Lo que ciertamente puede darse en la producción de las cosas, gracias a la cual las cosas logran semejanzas de la bondad divina; pero no en la aniquilación, en virtud de la cual lo aniquilado se alejaría totalmente de la semejanza de Dios. Luego Dios no puede aniquilar algo.

5. Si se mantiene la causa, es necesario que se mantenga lo causado. Pues si no es necesario, será posible que lo causado exista y no exista, una vez puesta la causa, y así se necesitará de otro por lo que esté determinado a existir; y así no será causa suficiente para la existencia del causado. Pero Dios es causa suficiente de las cosas. Luego manteniéndose Dios, es necesario que las cosas se mantengan en la existencia. Pero Dios no puede hacer menos que mantenerse en la existencia. Luego no puede reducir las cosas a no existir.

6. Pero se dirá que Dios no será causa en acto cuando las criaturas sean aniquiladas.—Pero en contra: la acción divina es su existencia. Por eso, también Agustín[32] quiere que, en cuanto Dios existe, existamos nosotros. Pero su existencia no le sobrevino a Dios nunca. Luego nunca deja de estar en acción y así será siempre causa en acto.

7. Dios no puede obrar contra las ideas universales de la mente, como que el todo no sea mayor que una parte suya. Entre los sabios, una de estas ideas es que las almas racionales son perpetuas. Luego Dios no puede hacer que se reduzcan a la nada.

privationem formae aquae, sed formam propriam in materiam introducere. Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

4. Praeterea, nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod movet efficientem. Finis autem divinae actionis est eius bonitas: quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinae bonitatis consequuntur: non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

5. Praeterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse, possibile erit causatum esse et non esse posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

6. Sed dicebatur, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturae erunt annihilatae.—Sed contra, divina actio est eius esse; unde et Augustinus, vult quod in quantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit. Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

7. Praeterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit maius sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

---

[32] *De doctrina christiana* 1 c.32: ML 34,32; BAC XV 98.

8. El Comentador dice en el libro XI *Metaphys.*[33] que aquello que en sí es posible que exista o no exista, no puede lograr de otro la necesidad de existir. Luego, cualesquiera criaturas que tienen necesidad de existir, en ellas no hay posibilidad de existir y no existir. De tal clase son todos los seres incorruptibles, como las sustancias incorpóreas y los cuerpos celestes. Luego en todas ellas no hay posibilidad de no existir. Luego si se las abandona, habiendo sido suprimida la acción divina, no caerán en el no-ser y no parece, por tanto, que Dios pueda aniquilarlas.

9. Lo que se recibe en algo no destruye la potencia del receptor, pero la puede completar. Luego, si hay algo que tenga la posibilidad de no existir, nada, que él haya recibido, le podrá quitar esa posibilidad. Luego, lo que en sí mismo es posible que no exista, no podrá recibir de alguien la necesidad de existir.

10. Aquello por lo que algunas cosas son diversas genéricamente, pertenece a la esencia de la cosa, pues el género es parte de la definición. Pero, como consta en el X *Metaphys.*[34], algunas cosas difieren genéricamente en razón [de la diferencia entre corruptible e incorruptible]. Luego la sempiternidad y la incorruptibilidad es de la esencia de la cosa. Pero Dios no puede arrebatar a algo lo que pertenece a su esencia; pues no puede que el hombre, que existe como hombre, no sea animal. Luego no puede arrebatar la sempiternidad a las cosas incorruptibles y de esta manera no puede reducirlas a la nada.

11. Lo corruptible nunca puede mudarse de suerte que se haga incorruptible conforme a su naturaleza, pues la incorruptibilidad de los cuerpos resucitados no es en razón de la naturaleza, sino de la gloria y esto se debe a que, como se ha dicho, corruptible e incorruptible difieren por el género. Pero, si lo que en sí mismo es capaz de no existir, pudiera adquirir de alguien la necesidad de existir, lo corruptible podría

8. Praeterea, Commentator dicit in XI Metaph., quod id quod est in se possibile esse et non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quaecumque ergo creaturae habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Huiusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiae incorporeae et corpora caelestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquantur, divina actione subtracta, non deficient in non esse; et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

9. Praeterea, quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

10. Praeterea, ea secundum quae aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X Metaph. Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia eius; non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

11. Praeterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturae sed gloriae; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset

[33] AVERROES, *Metaphysica* XI acerca de ARISTÓTELES, *Metaph.* 12.
[34] ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.10 (BK 1059a5-10).

mudarse en incorruptibilidad[35]. Luego es imposible que haya algo, que en sí mismo es capaz de no ser, que logre también la necesidad [de existir] gracias a otro. Y así resulta lo mismo que antes.

12. Si las criaturas no tienen necesidad sino en cuanto dependen de Dios, y de Dios dependen en la medida en que Él es su causa, las criaturas no tendrán necesidad sino en la medida que corresponde a la causalidad por la que Dios es su causa. Pero Dios es causa de las cosas no por necesidad, sino por voluntad, como se ha mostrado en otra cuestión[36]. Así pues, habrá necesidad en las cosas como en las que son causadas por la voluntad. Pero las cosas que existen por la voluntad no son necesarias estricta y absolutamente, sino solamente con una necesidad condicionada, porque la voluntad no se determina necesariamente a un solo efecto. Luego se sigue que en las cosas nada es necesario absolutamente, sino sólo bajo condición, como es necesario que Sócrates se mueva, si corre, o que vaya andando, si quiere, con tal de que no haya impedimento. De lo que parece seguirse que no haya nada incorruptible en sentido estricto en las criaturas, sino que todas las cosas sean corruptibles; lo que resulta inconveniente.

13. Así como Dios es el sumo bien, así también es el ente perfectísimo. Pero en cuanto es bien sumo, le corresponde que no pueda ser causa del mal de culpa. Luego, en cuanto es ente perfectísimo, no le compete que pueda ser causa de la aniquilación de las cosas.

14. Dice Agustín[37] que Dios es tan bueno que nunca permitiría que se hiciera nada malo, si no fuese tan poderoso que sacase algún bien de

acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, si creaturae non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa; non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quaestione ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quae a voluntate causantur. Ea autem quae sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione; sicut est necesse Socratem moveri, si currit; vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconveniens.

13. Praeterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed in quantum est summum bonum, ei convenit quod non possit esse causa mali culpae. Ergo in quantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

14. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere

---

[35] «Corruptibilitatem», dice el texto. Parece una errata, tendría que ser «incorruptibilitatem».

[36] Cf. antes, cuestión *Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina*, art. 5.

[37] *Enchiridion* c.11: ML 40,236; BAC IV 174.

cualquier mal. Pero si las criaturas fueran aniquiladas, no se sacaría ningún bien de ellas. Luego Dios no puede permitir que las criaturas caigan en la nada.

15. No hay menor distancia desde el ente a la nada que de la nada a la existencia. Pero reconducir algo desde la nada a la existencia corresponde a una potencia infinita, a causa de la infinita distancia. Luego reconducir desde la existencia a la nada no es propio sino de una potencia infinita. Pero ninguna criatura tiene potencia infinita. Luego, si se sustrae la acción del Creador, la criatura no puede ser reducida a la nada. Por lo que se decía que es el único modo por el que Dios puede aniquilar las cosas, a saber, sustrayendo en acción. Luego de ningún modo puede Dios reducir las criaturas la nada.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que Orígenes dice en *Periarchon*[38] que «lo que ha sido dado puede ser quitado y marcharse». Pero existir le ha sido dado a la criatura por Dios. Y así Dios puede reducir las criaturas a la nada.

2. Además, aquello que depende de la voluntad simple de Dios, puede también cesar si Dios quiere. Pero toda la existencia de la criatura depende de la voluntad simple de Dios, al ser Dios causa de las cosas por su voluntad y no por necesidad de la naturaleza. Luego, si Dios quiere, las cosas pueden ser reducidas a la nada.

3. Además, Dios no debe más a las criaturas después de que éstas empezaran a existir que antes que comenzaran a existir. Pero antes de que comenzaran, sin menoscabo de su bondad, podría dejar de comunicar la existencia a las criaturas, porque su bondad en nada depende de las criaturas. Luego Dios puede, sin menoscabo de su bondad, retirar su acción a las cosas creadas; si esto ocurriera caerían en la nada, como se mostró en el artículo anterior. Luego Dios puede aniquilar las cosas.

aliquod bonum. Sed si creaturae annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturae in nihilum decidant.

15. Praeterea, non minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiae infinitae, propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nihil, non est nisi potentiae infinitae. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suae actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

SED CONTRA. 1. Est quod Origenes dicit in Periarchon: «Quod datum est, auferri atque recedere potest». Sed esse, datum est creaturae a Deo. Ergo potest auferri; et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

2. Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, potest, etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturae dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturae necessitatem. Ergo, Deo volente, possunt creaturae in nihilum redigi.

3. Praeterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse incoeperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturae inciperent, absque omni praeiudicio suae bonitatis poterat cessare ad hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque praeiudicio suae bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in praecedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

[38] ORÍGENES, *Periarchon:* MG 11,115ss.

4. Además, por la misma acción Dios produjo las cosas en la existencia y las conserva en ella, como antes se expuso. Pero Dios pudo no producir las cosas en la existencia. Luego, por la misma razón, las puede aniquilar.

RESPUESTA. Hay que decir que, en las cosas hechas por Dios, algo se dice posible de dos maneras. *De una manera,* [atendiendo] solamente a la potencia del agente; como antes de ser hecho el mundo fue posible que el mundo llegara a ser, no por la potencia de la criatura, que era nada, sino solamente por la potencia de Dios, que podría llevar al mundo a la existencia. *De otra manera,* por la potencia que hay en las cosas hechas, como es posible que el cuerpo compuesto se corrompa.

Luego, si hablamos de la posibilidad de no existir por parte de las cosas hechas, algunos han opinado en dos sentidos, pues Avicena[39] sostuvo que cada una de las cosas, excepto Dios, tenía dentro de sí la posibilidad de existir y de no existir. Pues como la existencia esté fuera de la esencia de toda cosa creada, la naturaleza misma de la cosa creada considerada por sí sola es capaz de existir; pero la necesidad de existir no la tiene sino por otro, cuya naturaleza es su existencia y, en consecuencia, es necesario, por sí mismo, que exista y este es Dios.

Pero el Comentador[40] mantiene lo contrario, a saber, que algunas cosas creadas hay en cuya naturaleza no hay posibilidad de no existir, porque lo que en su naturaleza tiene posibilidad de no existir no puede adquirir sempiternidad, de suerte que sea por naturaleza sempiterno. Y esta postura parece más razonable. Pues la potencia de existir y no existir no le corresponde a algo sino es por razón de la materia, que es pura potencia. También la materia, al no poder existir sin forma, no puede

4. Praeterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas annihilare.

RESPONDEO. Dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi.

Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est.

Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in

[39] *Metaphysica* l.8 c.6.
[40] AVERROES, *Metaphysica* l.11 text.4 y en *De substantia orbis.*

existir en potencia de no existir, sino en cuanto, existente bajo una forma, está en potencia de otra forma.

Luego de dos modos puede ocurrir que en la naturaleza de alguna cosa no haya posibilidad de no existir. *Un modo*, debido a que esa cosa sea solamente una forma que subsiste en su existencia como las sustancias incorpóreas, que son completamente inmateriales. Pues si la forma, al estar ínsita en la materia, es principio de existir en las cosas materiales y la cosa material no puede dejar de existir sino por seperación de la forma, allí donde la forma misma subsiste en su existir, no podrá dejar de existir, como tampoco puede separarse el existir de sí mismo. *Otro modo*, gracias a que la materia no esté en potencia de otra forma, sino que toda la posibilidad de la materia se limite a una sola forma, como ocurre en los cuerpos celestes en los que no hay contrariedad de formas. Luego sólo tienen posibilidad de no existir en su naturaleza aquellas cosas en las que hay materia sometida a contrariedad. A las demás cosas compete por su naturaleza la necesidad de existir, una vez que ha sido suprimida en su naturaleza la posibilidad de no existir. Y, sin embargo, no se rechaza por ello que la necesidad de existir les venga a ellas de Dios, porque, como se dice en *V Metaphys.*[41], un necesario puede ser causa de otro. Pues Dios es causa de la naturaleza misma creada a la que compete la sempiternidad. Incluso en aquellas cosas en que hay posibilidad de no existir, la materia permanece. Pero las formas, así como en la generación de las cosas se educen de la potencia de la materia hacia el acto, en la corrupción se reducen del acto para que estén en potencia. De donde resulta que en toda la naturaleza creada no hay potencia alguna gracias a la cual sea posible tender a la nada.

Pero si recurrimos a la potencia de Dios que es el que lo hace, entonces hay que tener en cuenta que de dos maneras se dice que algo es imposible para Dios; *una,* en cuanto algo es imposible por sí mismo,

potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam.

Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas.

Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum.

Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile: uno modo quod est secundum se

[41] Cf. algo parecido en ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.3 (BK 1015b10).

porque no es apto para estar sometido a ninguna potencia, como lo son los que implican contradicción. *Otra,* porque hay necesidad respecto de lo opuesto. Lo que tiene lugar de dos modos en un agente. Un modo viene de la potencia activa natural que se ordena a una sola cosa, como la potencia de lo cálido a calentar y de este modo Dios Padre engendra necesariamente al Hijo y no puede no engendrarlo. Otro modo viene del fin último al que toda cosa tiende necesariamente, como el hombre quiere necesariamente la felicidad y le es imposible querer la desgracia. Y de modo semejante a como Dios quiere necesariamente su bondad, y es imposible que él quiera aquellas cosas con las que su bondad no puede existir, decimos así que es imposible que Dios mienta o quiera mentir.

Pero que las criaturas simplemente no existan, no es en sí mismo imposible, como si implicara contradicción, de otra manera hubieran existido desde la eternidad. Y esto es así porque no son su propia existencia, como si, al decir que la criatura no existe, se incluyera en la definición algo opuesto, al modo con que se dice «el hombre no es animal racional». Tales [proposiciones] implican contradicción y son en sí mismas imposibles. De modo semejante Dios no produce las criaturas por necesidad de la naturaleza, de suerte que así la potencia de Dios estuviere determinada a la existencia de la criatura, como se ha demostrado en otra cuestión [42]. De modo semejante, la bondad de Dios tampoco depende de las criaturas, de forma que no podría existir sin ellas, ya que mediante las criaturas nada se añade a la bondad divina.

Resulta, por tanto, que no es imposible que Dios reduzca las cosas a no existir, pues no es necesario que dé existencia a las criaturas, a no ser que se suponga su ordenación y presciencia, porque así ordenó y supo de antemano que mantendría las cosas en la existencia perfectamente.

impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus pater necessario generat filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri.

Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans, alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturae, ut in alia quaestione, est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur.

Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

---

[42] Cf. antes, *Cuestión sobre la creación, que es efecto de la potencia divina* a.15.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que si Dios redujese las cosas a la nada, no sería causa de tender al no ser, pues esto no ocurriría porque él mismo causara el no ser en las cosas, sino porque dejaría de dar el ser a las cosas.

2. A lo segundo hay que decir que las cosas corruptibles dejan de existir porque su materia recibe otra forma con la que la anterior no es compatible, y, por eso, para su corrupción se requiere la acción de algún agente mediante la cual la forma nueva pase de la potencia al acto. Pero, si Dios redujese las cosas a la nada, no sería necesaria en ese caso alguna acción, sino sólo que desistiera de la acción por la que confiere existencia a las cosas, como la ausencia de la acción del sol iluminador da lugar a la privación de luz en el aire.

3. A lo tercero hay que decir que ese argumento tendría valor si Dios pudiese aniquilar las cosas mediante una acción, lo que ciertamente no ocurre, sino, más bien, desistiendo de una acción, como se ha dicho.

4. A lo cuarto hay que decir que donde no hay acción no es necesario buscar un fin. Pero como el desistir mismo de la acción no puede darse en Dios, si no es por su voluntad, que no es sino del fin, podría encontrarse algún fin en la aniquilación misma de las cosas. Así como en la producción de las cosas el fin es la manifestación de la abundancia de la bondad divina, en la aniquilación de las cosas el fin puede ser la suficiencia de su bondad, que en tal grado es suficiente para sí mismo que no necesita algo exterior.

5. A lo quinto hay que decir que el efecto se sigue de la causa y existe en la medida de la causa. De ahí que los efectos que se siguen de la voluntad proceden cuando la voluntad estableció que habían de proceder, pero no necesariamente cuando la voluntad existe. Por eso, dado que las criaturas proceden de Dios mediante la voluntad, llegan a existir cuando Dios quiere que existan, no por necesidad, cuando existe la voluntad de Dios; de otro modo existirían desde la eternidad.

1. Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

2. Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

3. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset; quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum, quod ubi non est actio, non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo, nisi per suam voluntatem, quae non est nisi finis, posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

5. Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causae; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quandocumque Dei voluntas est; alias ab aeterno fuissent.

6. A lo sexto hay que decir que en la acción de Dios por la que produce las cosas hay que tener en cuenta dos cosas, esto es, la sustancia misma de la operación y el orden al efecto. La sustancia de la operación, al ser la esencia divina, es eterna y no puede no existir. Pero el orden al efecto depende de la voluntad divina. Pues de cualquier acción del agente no se sigue el efecto si no es conforme a la exigencia del principio de la acción. Pues el fuego calienta conforme a la medida del calor. Por lo que, dado que el principio de las cosas hechas por Dios sea la voluntad, hay un orden hacia el efecto en la acción divina, en cuanto la voluntad lo determina. Y, por eso, aunque la acción divina no pueda cesar sustancialmente, sin embargo, el orden al efecto podría cesar si Dios quisiera.

7. A lo séptimo hay que decir que se llama idea común de la mente aquella cuyo opuesto incluye contradicción. Así, cualquier todo es mayor que una parte suya; porque no ser mayor que una parte suya es contrario al concepto de todo. Pero, en este sentido, que el alma racional no existe, no es un concepto común al del alma, como resulta patente a partir de lo dicho. Pero que la naturaleza del alma racional no es corruptible es un concepto común del alma. Pero si Dios redujese el alma racional a la nada, esto no sería por alguna potencia para no existir que haya en la naturaleza del alma racional, como está dicho.

8. A lo octavo hay que decir que aquello en cuya naturaleza hay posibilidad de no existir, no recibe de otro la necesidad de existir de tal manera como si le competiera por naturaleza, porque esto implicaría contradicción, a saber, que la naturaleza pudiera no existir y que tuviera necesidad de existir. Pero no está impedido que sea incorruptible por gracia o por gloria. A la manera en que el cuerpo de Adán fue, en cierto sentido, incorruptible por la gracia de la inocencia y los cuerpos de los que resuciten serán incorruptibles en virtud de la gloria, por la energía

6. Ad sextum dicendum, quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare: scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, aeterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo sit voluntas, secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

7. Ad septimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cuius oppositum contradictionem includit; sicut, omne totum est maius sua parte; quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum, quod illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat secundum naturam, quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo

del alma que se adhiere a su principio. Pero esto no impide que la misma naturaleza, en la que no hay posibilidad de no existir, tenga de otro la necesidad de existir, porque todo lo que tiene de perfección le viene de otro, por lo que, al cesar la acción de su causa, desaparecería, no a causa de la potencia hacia el no-ser que hubiera en él, sino por la potestad que hay en Dios para no otorgar la existencia.

9. A lo noveno hay que decir que, en aquellas cosas que son naturalmente incorruptibles, no se presupone una potencia hacia el no existir que se suprime por algo recibido de Dios, según procedía la objeción. Esto está claro por lo que se ha dicho. Pero en las que son incorruptibles por gracia se mantiene, en la naturaleza misma, la posibilidad de no existir, que, sin embargo, está reprimida totalmente por la gracia, gracias al poder de Dios.

10. A lo décimo hay que decir que si Dios redujera a criaturas incorruptibles a la nada, porque dejara de conservarlas, no separaría por este motivo la sempiternidad de la naturaleza, como si permaneciera una naturaleza no sempiterna, sino que toda la naturaleza desaparecería al cesar el influjo de la causa.

11. A lo undécimo hay que decir que lo corruptible por naturaleza no puede mudarse hasta llegar a ser incorruptible por naturaleza, ni tampoco viceversa, si bien aquello que es corruptible por naturaleza puede hacerse perpetuo en virtud de la gloria que le sobrevenga. Pero por este motivo no procede afirmar que algunas cosas incorruptibles se hagan naturalmente incorruptibles porque dejarían de existir aunque la causa no cesara.

12. A lo duodécimo hay que decir que, a pesar de que las criaturas incorruptibles dependan de la voluntad de Dios, que les puede proporcionar la existencia o no, logran, sin embargo, de la divina voluntad la necesidad absoluta de existir, en cuanto que están causadas en tal natu-

principio adhaerentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse.

9. Ad nonum dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia, non praeintelligitur potentia ad non esse quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod obiectio procedebat; et hoc ex dictis patet. Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei.

10. Ad decimum dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causae cessante.

11. Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura

raleza en la que no hay posibilidad de no existir, porque *todas las cosas creadas son tales como Dios quiso que fueran,* como lo dice Hilario en el libro *De Synodis*[43].

13. A lo decimotercero hay que decir que, aunque Dios pueda reducir las criaturas a la nada, no puede hacer, sin embargo, que manteniéndose ellas en la existencia, él mismo no sea su causa. Ahora bien, Él es su causa como agente y como fin. Luego, así como Dios no puede hacer que una criatura, que se mantiene en la existencia, no exista por él, de la misma manera no puede hacer que no esté ordenada hacia su bondad. Por eso, como el mal de culpa destruye el orden que se dirige a él (Dios) como hacia el fin, por ser aversión respecto del bien inconmutable, Dios no puede ser causa del mal de culpa, aunque puede ser causa de aniquilación, si cesa completamente la conservación.

14. A lo decimocuarto hay que decir que Agustín habla del mal de culpa, y aunque hablara también del mal de pena, la aniquilación de las cosas, sin embargo, no es mal alguno, porque todo mal se funda en el bien porque es una privación como dice Agustín[44]. Por eso, así como antes de la creación de las cosas no había mal, tampoco habría mal si Dios aniquilase todas las cosas.

15. A lo decimoquinto hay que decir que en ninguna criatura hay una fuerza que pueda ni hacer algo de la nada ni reducir algo a la nada. Pero que las criaturas fuesen reducidas a la nada al cesar la conservación divina, esto no sería mediante alguna acción de la criatura, sino por su defecto, como resulta patente por lo ya dicho.

causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in libro De synodis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus, ipse non sit earum causa: est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad eius bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpae privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono, Deus non potest esse causa mali culpae, quamvis potest esse causa annihilationis, omnino a conservatione cessando.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus loquitur de malo culpae; et si loqueretur etiam de malo poenae, annihilatio tamen rerum nullum malum est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus quae possit vel de nihilo aliquid facere vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturae in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturae, sed per eius defectum, ut ex praedictis patet.

---

[43] *De Synodis* n.58: ML 10,520C.
[44] *Enchiridion* c.11: ML 40,236; BAC IV 174.

Artículo 4

¿Alguna criatura debe ser reducida, o lo es de hecho, a la nada?[45]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Así como una potencia finita no puede mover durante un tiempo infinito, tampoco puede algo existir por una potencia finita un tiempo infinito. Pero toda potencia de un cuerpo es finita, como se prueba en el VIII *Phys.*[46]. Luego en ningún cuerpo hay potencia para que pueda durar durante un tiempo infinito. Pero hay algunos cuerpos que no pueden corromperse porque no tienen contrario, como son los cuerpos celestes. Luego es necesario que en algún momento se reduzcan a la nada.

2. Aquello que exista para alcanzar algún fin, una vez conseguido el fin, ya no hace falta, como es evidente en el caso de la nave que es necesaria para los que están atravesando el mar, pero no lo es cuando se ha parado. Luego, una vez que la criatura espiritual esté asentada en su fin último, ya no necesitará lo corporal. Luego, como nada hay superfluo en las obras de Dios, parece que en el último fin de las cosas desaparecerá toda criatura corporal.

3. Nada que sea por accidente es infinito. Pero toda criatura tiene la existencia por accidente, como dice Avicena[47], por lo que Hilario[48], al distinguir a Dios respecto de las criaturas, dice: *Existir no es un accidente para Dios*. Luego ninguna criatura durará infinitamente, y, por eso, todas las criaturas dejarán de existir alguna vez.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.

Et videtur quod sic.

1. Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in VIII Phys. Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quaedam autem corpora sunt quae non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora caelestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

2. Praeterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indigetur; sicut patet de navi, quae necessaria est mare transeuntibus, non autem iam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam iuvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

3. Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit: unde et Hilarius, Deum a creatura distinguens, dicit: «Esse non est accidens Deo». Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient.

---

[45] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.104 a.4; q.65 a.1 ad 1; *De pot.* q.5 a.9 ad 1.
[46] Aristóteles, *Phys.* 8 c.10 (BK 266a24-25).
[47] *Metaphysica* l.8 c.4.
[48] *De Trinitate* 7 n.11: ML 10,208B.

4. El fin corresponde al principio. Pero las criaturas tomaron principio después que nada había fuera de Dios. Luego las criaturas serán todavía reducidas al fin, en que no habrá absolutamente nada.

5. Lo que no tiene fuerza para existir siempre, no puede durar perpetuamente. Pero lo que no existió siempre, no puede durar perpetuamente. Pero las criaturas no siempre existieron. Luego no pueden existir perpetuamente y, en consecuencia, serán reducidas alguna vez a la nada.

6. La justicia exige que alguien, por ingratitud, sea privado de un beneficio aceptado o recibido. Pero por el pecado mortal el hombre resulta ingrato. Luego la justicia exige que sea privado de todos los beneficios de Dios, entre los que se cuenta el mismo existir. Ahora bien, el juicio de Dios respecto a los pecadores será justo conforme al Apóstol, Rom 2,2. Luego serán reducidos a la nada.

7. A esto resulta pertinente lo que se dice en Jer 10,24: *Castígame, Señor, pero con juicio y no con tu furor, no sea que me aniquiles.*

8. Pero [podría] decirse que Dios castiga siempre menos de lo merecido, gracias a la misericordia que, en el juicio de Dios, se une a la justicia y así Dios no excluirá totalmente a los pecadores en la participación de sus beneficios.—Pero en sentido contrario: la misericordia no contribuye a que se le dé algo que mejor sería no tener. Pero al condenado en el infierno le sería mejor no existir que existir en esa situación; lo que es evidente por lo que se dice en Mt 26,24, respecto de Judas: *Le hubiera sido mejor si no hubiera nacido ese hombre.* Luego no corresponde a la misericordia de Dios conservar en la existencia a los condenados.

4. Praeterea, finis debet respondere principio. Sed creaturae principium sumpserunt postquam nihil erat praeter Deum. Ergo adhuc creaturae reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

5. Praeterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare. Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturae non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

6. Praeterea, iustitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo iustitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quae etiam est ipsum esse. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iustum, secundum apostolum, Rom. II. Ergo in nihilum redigentur.

7. Praeterea, ad hoc est quod dicitur Ierem. X: «Corripe me, Domine; verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me».

8. Sed diceretur, quod Deus semper punit citra condignum, propter misericordiam, quae in Dei iudicio iustitiae admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet.—Sed contra, in hoc homini misericordia non praestatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth. XXVI de Iuda: «Melius erat ei si natus non fuisset homo ille». Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

9. Aquellas cosas que no tienen materia como parte de sí, se corrompen completamente, esto es totalmente, cuando dejan de existir[49], como ocurre con los accidentes. Pero éstos dejan de existir plenamente. Luego algunas cosas se reducen a la nada.

10. El Filósofo en el VI *Phys.*[50] argumenta que si el continuo se compone de indivisibles, es necesario que los indivisibles se dividan. De lo que puede deducirse que cada cosa se resuelve en aquello de que se compone. Pero todas las criaturas proceden de la nada. Luego todas ellas serán en algún momento reducidas a la nada.

11. En 2 Pe 3,10, se dice: *Los cielos pasarán con gran ímpetu.* Pero no pueden pasar a ser otra cosa mediante corrupción, pues no tienen contrario. Luego pasarán a la nada.

12. Viene a ser lo mismo lo que se dice en Sal 101,26: *Los cielos son obra de tus manos; ellos perecerán,* y Lc 21,33: *El cielo y la tierra pasarán.*

Pero EN CONTRA está lo que se dice en Ecl 1,4: *Pero la tierra está firme eternamente.* Además, en Ecl 3,14 se dice: *Aprendí que todas las obras que hizo Dios perseverarán eternamente.* Luego las criaturas no serán reducidas a la nada.

RESPUESTA. Hay que decir que la totalidad de las criaturas nunca será reducida a la nada. Y, aunque las criaturas corruptibles no hayan existido siempre, durarán perpetuamente en su sustancia, a pesar de que algunos hayan sostenido que todas las criaturas corporales en la última consumación de las cosas caerán en el no-ser. Esto se le atribuye a Orígenes, que no parece que lo dice a no ser refiriendo la opinión de otro.

9. Praeterea, illa quae non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, idest totaliter, cum esse desinunt, sicut sunt accidentia. Haec autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10. Praeterea, Philosophus in VI Physic. argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus, necesse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est.

Sed omnes creaturae sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

11. Praeterea, II Petr. III, dicitur: «Caeli magno impetu transient». Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transibunt in nihilum.

12. Praeterea, ad idem est quod dicitur in Ps. CI: «Opera manuum tuarum sunt caeli, ipsi peribunt»; et Luc. XXI, dicitur: «Caelum et terra transibunt».

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. I: «Terra autem in aeternum stat». Praeterea, Eccle. III, dicitur: «Didici quod omnia opera quae fecit Deus perseverent in aeternum». Ergo creaturae in nihilum non redigentur.

RESPONDEO. Dicendum quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturae corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturae corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur, qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando.

---

[49] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.4 y 5 (BK 999a24ss).
[50] ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.1 (BK 231a-b).

Sin embargo, de dos maneras podemos dar razón [en esta cuestión]. *En primer lugar,* ciertamente partiendo de la voluntad divina, de la que depende la existencia de las criaturas. Pues la voluntad de Dios, aunque si se la considera absolutamente [es decir, en sí misma, sin tener en cuenta otras consideraciones], está abierta en las criaturas a los opuestos, porque no está obligada a uno más que a otro, pero tiene alguna necesidad cuando se supone algo[51]. Pues así como en las criaturas algo está abierto a los opuestos, se cree necesariamente que si se hace una afirmación, como que es posible que Sócrates esté sentado o no esté sentado, es, sin embargo, que esté sentado, cuando está sentado. De igual manera, la voluntad divina, que por lo que a ella respecta, puede querer algo o su contrario, como que Pedro se salve o no, no puede querer que Pedro no se salve, al tiempo que quiere salvar a Pedro. Y dado que su voluntad es inmutable, si en algún momento se da por supuesto que él quiere algo, es necesario, en virtud de esa suposición, que él lo quiera siempre, aunque no sea necesario que exista siempre lo que él quiere que exista alguna vez.

Todo el que quiere algo por sí mismo, quiere que eso exista siempre, por lo mismo que lo quiere por sí mismo. Pues lo que alguien quiere que exista en alguna ocasión y luego deje de existir, lo quiere para que lleve a cabo otra cosa, conseguida la cual ya no se necesita aquello que quería para lograrla. Pero Dios quiere al conjunto de las criaturas por él mismo, aunque también quiera que exista por él [Dios] mismo. Ambas cosas son compatibles. Pues Dios quiere que las criaturas existan por la bondad de él, para que, a su modo, la imiten y la representen; lo que llevan a cabo en cuanto reciben de ella la existencia y subsisten en sus naturalezas. Por eso es lo mismo que se diga que Dios hizo todas las cosas para sí mismo —lo que se dice en Prov 16,4: *El Señor hizo todas las cosas para sí mismo*— y que haya hecho las criaturas para la existencia de ellas, para su existencia; lo que se dice en Sab 1,14: *Pues [Dios] creó todas las cosas para*

Huius tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quae, quantum est de se, potest velle aliquid et eius oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare. Et quia eius voluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando.

Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter se ipsum fecit [Prov. XVI], et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I: «Creavit enim ut

[51] Suponer, establecer previamente una condición de modo patente u oculto.

que existieran. Por eso mismo, al establecer Dios a las criaturas, está claro que quiso que duraran siempre, cuyo contrario no ocurrirá jamás a causa de su inmovilidad.

En segundo lugar, por la misma naturaleza de las cosas. Pues Dios estableció cada una de las naturalezas de tal modo que no destruyera su propiedad. Por eso en Rom 11,24, en la Glosa[52], se dice que Dios, que es autor de las naturalezas, no actúa contra las naturalezas, aunque en alguna ocasión, como argumento en favor de la fe, produzca en las cosas creadas algo sobre la naturaleza. La propiedad natural de las cosas inmateriales, que carecen de contrariedad, en su sempiternidad, porque en ellas no hay potencia hacia la no existencia, como antes se ha expuesto. Por lo que así como al fuego no le quita la natural inclinación por la que va hacia arriba, tampoco quita la sempiternidad a las cosas antes citadas, de modo que las reduzca a la nada.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, conforme al Comentador[53], que, a pesar de que toda potencia que hay en un cuerpo sea finita, no se sigue que en todo cuerpo haya una potencia finita a la existencia, porque en los cuerpos corruptibles por naturaleza no hay potencia a la existencia, ni finita ni infinita, sino solamente a ser movidos. Pero esta solución no parece tener valor, porque la potencia a la existencia no es sólo según la medida de la potencia pasiva, que viene de la materia, sino también según la medida de la potencia activa, que viene de la forma, que en las realidades incorruptibles no puede faltar. Pues cuanto tiene uno de forma, tanto tiene de fuerza para existir, por lo que el Filósofo en el libro I *Caeli et mundi*[54] quiere que algunas cosas tengan fuerza y potencia para existir siempre.

essent omnia». Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget.

Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom. XI, in Glossa quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit, ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

1. Ad primum ergo dicendum, secundum Commentatorem XI Metaph., quod licet omnis potentia quae est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse, quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moveri tantum. Sed haec solutio non videtur valere: quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I Caeli et mundi Philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint.

---

[52] *Glossa Petri Lombardi* sobre Rom 11,24: ML 191,1488B.
[53] AVERROES, *Metaphysica* l.11 com. 41.
[54] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.10 (BK 280a31).

Y por eso hay que hablar de otra manera, [a saber] que de la infinitud del tiempo no se prueba que tenga infinidad sino aquello que se mide por el tiempo, ya sea propiamente *[per se],* como el movimiento, ya sea accidentalmente, como la existencia de las cosas que están sometidas al movimiento, que duran por un período de tiempo, más allá del cual no pueden durar. Pero la existencia del cuerpo celeste, al ser totalmente invariable, no es afectada ni por el tiempo ni por el movimiento. De ahí que como el cielo esté en un tiempo infinito, su existencia no tiene por eso infinitud alguna, en tanto que existe fuera totalmente de la continuidad del tiempo. Por eso se dice por los teólogos que se mide por el evo. Por eso no se exige en el cielo que haya alguna fuerza infinita para existir siempre.

2. A lo segundo hay que decir que, así como una parte del ejército se ordena a otra y al jefe, así la criatura corporal se ordena también a facilitar la perfección de la criatura espiritual y a representar la bondad divina, lo que siempre hará aunque cese lo primero.

3. A lo tercero hay que decir que la existencia no se llama accidente que esté en el género de accidente, si hablamos de la existencia de la sustancia (pues es acto de la esencia), sino por cierta semejanza; porque no es parte de la esencia, como tampoco el accidente. Si, por el contrario, estuviera en el género de accidente, nada impediría que durase infinitamente. Pues los accidentes en sentido propio *[per se]* reposan necesariamente en sus sustancias, por lo que nada impide que reposen perpetuamente. Pero los accidentes que reposan accidentalmente en los sujetos no duran en modo alguno perpetuamente según su naturaleza. Pero de esta índole no puede ser la existencia misma sustancial, puesto que es acto de la esencia.

4. A lo cuarto hay que decir que antes de que las cosas existieran no había una naturaleza cuya propiedad fuera la sempiternidad misma, como hay una una naturaleza [de esta índole] entre las cosas ya creadas.

Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quae motui subiacent, quae aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis caelestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod caelum est tempore infinito, esse eius nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari aevo. Unde non requiritur in caelo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

2. Ad secundum dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem, ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturae iuvandam, et ad divinam bonitatem repraesentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

3. Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quae per accidens insunt subiectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus.

4. Ad quartum dicendum, quod antequam res essent, non erat aliqua natura cuius proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus iam creatis. Et prae-

Y, además, esto mismo pudo ser de cierta perfección de la criatura espiritual, [a saber] que las cosas no hayan existido siempre, porque de esta manera Dios se muestra supremamente como causa de las cosas. Pero ninguna utilidad se seguiría si todas las cosas se redujesen a la nada. Y, por eso, no es lo mismo lo referente al principio y al fin.

5. A lo quinto hay que decir que las cosas que durarán siempre tienen fuerza para existir siempre; pero no siempre tuvieron esta fuerza y, por eso, no existieron siempre.

6. A lo sexto hay que decir que, a pesar de que Dios podría justamente sustraer la existencia a la criatura que peque contra él y reducirla a la nada, es una justicia más adecuada que la mantenga en la existencia para el castigo. Y esto por dos motivos. *Primero,* porque la primera justicia no tendría en sí algo de misericordia porque nada quedaría a lo que podría aplicarse la misericordia; pero se dice en Sal 24,10 que *todos los caminos del Señor [son] misericordia y verdad. Segundo,* porque esta justicia responde de modo más oportuno a la culpa en dos aspectos. El primero, porque en la culpa la voluntad actúa contra Dios, pero la naturaleza no guarda el orden que le ha sido impuesto por Dios, y, por eso, tal debe ser la pena que aflija la voluntad, perjudicando a la naturaleza, de la que abusa la voluntad. Pero si la criatura fuera reducida totalmente a la nada, habría sólo perjuicio de la naturaleza y no aflicción de la voluntad. Pero en el otro, dado que en el pecado hay dos cosas, a saber, aversión del bien inmutable y conversión al bien mudable, la conversión arrastra tras de sí la aversión; pues ningún pecado busca estar apartado de Dios, sino que quiere disfrutar del bien temporal, con el que no puede, al mismo tiempo, disfrutar de Dios. De donde se sigue que, como la pena de daño corresponde a la aversión de la culpa y la pena de sentido a su conversión en razón de la culpa actual, resulta conveniente que la pena de daño no esté sin pena de

terea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturae spiritualis quod res non semper fuerint, quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

5. Ad quintum dicendum, quod illa quae semper durabunt, habent virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

6. Ad sextum dicendum, quod licet Deus, de iustitia, creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitia est ut eam in esse reservet ad poenam: et hoc propter duo. Primo, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psal. XXIV, quod «universae viae Domini misericordia et veritas». Secundo, quia ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit: nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum

sentido. Pero si la criatura fuese reducida a la nada, habría ciertamente la pena eterna de daño, pero no quedaría la pena de sentido.

7. A lo séptimo hay que decir que el juicio del que el profeta hace mención lleva consigo la referida secuencia, congruencia u operación de la pena con relación a la culpa. El furor, del que pide estar libre, excluye la suavización de la misericordia.

8. A lo octavo hay que notar que se dice que algo es mejor o por la presencia de algo más bueno, y así es mejor para el condenado existir que no existir, o por la ausencia de un mal, porque, según el Filósofo[55], incluso carecer de mal se considera un bien y de acuerdo con esto se entienden las palabras del Señor.

9. A lo noveno hay que decir que así como las formas y los accidentes, aunque no tengan materia como una parte de sí a partir de la cual existen, tienen, no obstante, materia en la que están y de cuya potencia son educidos. Por eso también, cuando dejan de existir, no se aniquilan totalmente, sino que quedan en la potencia de la materia, como antes.

10. A lo décimo hay que decir que así como las criaturas vienen de la nada, son reductibles a la nada, si Dios lo quisiera.

11-12. A lo undécimo y a lo duodécimo hay que decir que esas autoridades no han de entenderse de tal manera que la sustancia del mundo vaya a perecer, sino la figura, como el Apóstol dice en 1 Cor 7,31.

creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus.

7. Ad septimum dicendum, quod iudicium de quo propheta mentionem facit, praedictam consecutionem, congruentiam vel operationem poenae ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiae temperamentum excludit.

8. Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter praesentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absentiam mali: quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum. Et secundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

9. Ad nonum dicendum, quod formae et accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cuius potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiae, sicut prius.

10. Ad decimum dicendum, quod sicut creaturae sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

11-12. Ad undecimum et duodecimum dicendum, quod auctoritates illae non sunt intelligendae hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut Apostolus dicit I ad Cor. VII.

---

[55] ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.8 (BK 1135b23).

Artículo 5

¿Cesará en algún momento el movimiento del cielo?[56]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Pues se dice en Gén 8,22: *En todos los días de la tierra, siembra y cosecha; frío y calor, verano e invierno; noche y día no descansarán.* Pero todas estas cosas proceden del movimiento del cielo. Luego el movimiento del cielo no tomará descanso mientras exista la tierra. Pero *la tierra está firme eternamente,* como se dice en Ecl 1,4. Luego también el movimiento del cielo existirá eternamente.

2. Pero podría decirse que se habla de la tierra en cuanto sirve al hombre en el presente estado, en el que el hombre, mediante la siembra y la cosecha, recoge de ella los frutos para el sustento de la vida animal, no en cuanto la tierra servirá al hombre ya glorificado, durando eternamente para mayor satisfacción de los bienes.—Pero en Jer 31,35 se dice en sentido contrario: *Estas cosas dice el Señor que da el sol como luz del día, el orden de la luna y de las estrellas en luz de la noche; que mueve el mar y suenan sus olas; su nombre es Señor de los ejércitos. Si esas leyes fallasen ante mí, también fallará el pueblo de Israel y dejará de existir para siempre ante mí.* Pero no se refiere al Israel carnal, que, por su disposición, no puede llamarse pueblo. Luego es preciso entenderlo del Israel espiritual, que será un pueblo ante Dios en grado máximo, cuando vea a Dios por esencia. Luego en el estado de bienaventuranza, las leyes anteriores, que siguen al movimiento del cielo, no cesarán, ni, en consecuencia, el movimiento del cielo.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum motus caeli quandoque deficiat.

Et videtur quod non.

1. Dicitur enim Gen. VIII: «Cunctis diebus terrae, sementis et messis, frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non requiescent». Haec autem omnia ex motu caeli proveniunt. Ergo motus caeli non requiescet quamdiu terra erit. «Terra autem in aeternum stat», ut dicitur Eccle. I. Ergo et motus caeli in aeternum erit.

2. Sed diceretur quod intelligitur de terra prout servit homini secundum praesentem statum, quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitae animalis, non autem prout terra serviet homini iam glorificato, in aeternum durans ad maiorem bonorum iucunditatem.—Sed contra dicitur Ierem. XXXI: «Haec dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus eius: Dominus exercituum nomen eius. Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper». Non autem intelligitur de Israel carnali, qui iam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges praemissae, quae motum caeli sequuntur non cessabunt; et sic neque per consequens motus caeli.

---

[56] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.11 q.2 a.6 ad 3; 4 d.43 q.1 a.1 ad 1; a.3; d.44 q.1 a.3 qla.4; q.2 a.3 qla.2; d.47 q.1 a.1 qla.3; q.2 a.2 qla.1; d.48 q.2 a.2; a.3 ad 2; *Cont. Gent.* 4 c.97.

3. Todas aquellas cosas que tienen necesidad por algo necesario anterior, son absolutamente necesarias, como se ve por el Filósofo en II *Phys.*[57], como la muerte del animal que resulta necesaria por necesidad de la materia. Pero las operaciones de las cosas incorruptibles, entre las que se debe poner el movimiento del cielo, son la causa de las sustancias a las que pertenecen las operaciones y así parecen tener necesidad por algo anterior, siendo al revés en las cosas corruptibles, cuyas sustancias son por sus operaciones. Por eso tienen necesidad por algo posterior *[a posteriori],* como en ese lugar lo advierte el Comentador[58]. Luego el movimiento del cielo es necesario con necesidad absoluta y nunca cesará.

4. El fin del movimiento del cielo consiste en que el cielo, gracias al movimiento, sea semejante a Dios en cuanto pasa de la potencia al acto, mediante la renovación de los sitios de paso que alcanza en acto sucesivamente. Pues cada uno de ellos se asemeja a Dios, que es acto puro, en esto, en que está en acto. Pero ese fin cesaría al cesar el movimiento. En consecuencia, dado que el movimiento no cesará sino una vez obtenido el fin para el que existe, no cesará nunca el movimiento del cielo.

5. Pero se decía que el movimiento del cielo no se debe a ese fin, sino a completar el número de elegidos y, cuando se haya completado, reposará el movimiento del cielo.—Pero en contra: nada es de suyo más vil, porque el fin es más noble que aquellas cosas se ordenan al fin, pues el fin es causa de la bondad en las cosas que se ordenan hacia el fin. Pero el cielo, al ser incorruptible, es más noble que las cosas generables y corruptibles. Luego no puede decirse que el movimiento del cielo sea debido a alguna generación en estas cosas inferiores, gracias a la cual, sin embargo, podría completarse el número de los elegidos.

3. Praeterea, quaecumque necessitatem ex priori necessario habent, sunt necessaria absolute, ut patet per Philosophum in II Physic., sicut mors animalis, quae necessaria est propter materiae necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum caeli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiae sunt propter earum operationes; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus caeli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

4. Praeterea, finis motus caeli est ut caelum per motum assimiletur Deo in quantum exit de potentia in actum per situum renovationem, quos successive actualiter acquirit; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus caeli cessabit.

5. Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo, motus caeli quiescet.—Sed contra, nihil est propter se vilius, eo quod finis est nobilior his quae sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et corruptibilia. Ergo non potest dici, quod motus caeli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

[57] Las ediciones citan Aristóteles, *Phys.* 2, pero es incontrolable la cita.
[58] Cf. Averroes en ese lugar.

6. Pero se decía que el movimiento del cielo no es debido a la generación de los elegidos, como fin general, sino como fin secundario.—Pero en contra: logrado el fin secundario, no descansa lo que se mueve por el fin del movimiento. Si, pues, la generación mediante la cual se completa el número de los elegidos es el fin secundario del movimiento del cielo, cuando ésta se obtenga, no descansará todavía el cielo.

7. Todo lo que está en potencia es imperfecto si no se lo reduce al acto. Pero Dios, en la consumación del mundo, no dejará nada imperfecto. Luego si la potencia que hay en el cielo respecto al *donde*, no pasa al acto si no es mediante el movimiento, parece que el movimiento del cielo, incluso en la consumación del mundo, no descansará.

8. Además, si las causas de algún efecto son incorruptibles y siempre se tienen a sí mismas del mismo modo, el efecto mismo será también sempiterno. Pero todas las causas del movimiento del cielo son incorruptibles y siempre se tienen a sí mismas del mismo modo, ya nos refiramos a la causa motriz, ya sea al móvil mismo. Luego el movimiento del cielo durará sempiternamente.

9. Lo que es susceptivo de sempiternidad, nunca será privado por Dios de su sempiternidad, como se ve claramente en el ángel, en el alma racional y en la sustancia del cielo. Pero el movimiento del cielo es susceptivo de sempiternidad (pues sólo al movimiento circular le acontece ser perpetuo, como lo prueba el Filósofo en VIII *Phys.)*[59], luego el movimiento del cielo durará perpetuamente, como otras cosas que por naturaleza son sempiternas.

10. Si el movimiento del cielo ha de reposar, lo hará en un instante o en un tiempo. Si es en un instante, ocurre que lo mismo simultáneamente está quieto y se mueve; porque dado que en todo el tiempo precedente se movía, es preciso decir que en cualquier [momento] del tiempo

6. Propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secundarium.—Sed contra, habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio, per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus caeli, eo habito non quiescet adhuc caelum.

7. Praeterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, nisi ad actum reducatur. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quae est in caelo ad ubi, non reducatur in actum nisi per motum, videtur quod motus caeli etiam in mundi consummatione non quiescet.

8. Praeterea, si causae alicuius effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causae motus caeli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile. Ergo motus caeli in sempiternum durabit.

9. Praeterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in angelo, anima rationali, et substantia caeli. Sed motus caeli est susceptivus sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum), ut probatur in VIII Physic.; ergo motus caeli in perpetuum durabit, sicut et alia quae nata sunt esse sempiterna.

10. Praeterea, si motus caeli quiescet, aut quiescet in instanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri: quia cum in toto tempore praecedenti moveretur, oportet dicere quod in quolibet ipsius temporis in quo natum

[59] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.9 (BK 265a24-27).

mismo en que el cielo ha de moverse, se mueve. Pero en el instante señalado, en que se ha concedido que el cielo se detiene, el cielo ha de moverse, porque el movimiento y el reposo se refieren a lo mismo. Pero este instante es algo del tiempo precedente, al ser su término. Luego se movería en él. Y estaba concedido que en él descansaba. Luego en el mismo instante reposará y se moverá: lo cual es imposible. Pero si reposa en el tiempo, el tiempo, en consecuencia, será tras el movimiento del cielo. Pero el tiempo no se da sin el movimiento del cielo. Luego el movimiento del cielo será después que deje de existir; lo que es imposible.

11. Si el movimiento del cielo deja de existir en algún momento, es preciso que el tiempo deje de existir, al ser su número, como es evidente según el IV *Phys.*[60]. Pero es imposible que el tiempo deje de existir, luego es imposible que no haya movimiento del cielo. Prueba de la [proposición] media: Todo lo que está siempre en su principio y en su fin, nunca empieza a existir ni nunca dejará de existir, porque cada cosa es posterior a su principio y anterior a su fin. Pero nada cabe captar del tiempo sino el instante, que es principio del futuro y fin del pretérito, y así el tiempo está siempre en su principio y fin. Luego el tiempo nunca dejará de existir.

12. El movimiento del cielo es natural para el cielo, como el movimiento de graves y leves les es natural, como es evidente en el libro I *Caeli et mundi*[61]. Pero difiere en que los cuerpos elementales no se mueven naturalmente sino cuando están fuera de su donde *[ubi],* pero el cielo se mueve también cuando está en su propio donde. Por eso puede ocurrir que, como se comporta el cuerpo elemental respecto a su movimiento natural cuando está fuera de su donde, así también se comporta el cielo respecto a su movimiento natural cuando está en su donde. Pues el cuerpo elemental, cuando está fuera de su *ubi,* no descansa sino

est moveri caelum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est caelum quiescere, natum est caelum moveri, cum motus et quies circa idem sint: hoc autem instans est aliquid temporis praecedentis, cum sit terminus eius. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiescebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur; quod est impossibile. Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum caeli. Sed tempus non est sine motu caeli, ergo motus caeli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

11. Praeterea, si motus caeli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus eius, ut patet in IV Phys. Sed impossibile est tempus deficere, ergo impossibile est motum caeli deficere. Probatio mediae. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam coepit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis nisi instans, quod est principium futuri et finis praeteriti; et sic tempus semper est in sui principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

12. Praeterea, motus caeli est naturalis caelo, sicut et motus gravium et levium est eis naturalis, ut patet in I Caeli et mundi. Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum ubi, caelum autem movetur etiam in suo ubi existens; ex quibus accidi potest quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum ubi, ita se habet caelum ad motum suum naturalem, cum est in suo ubi. Corpus enim elementare, cum est extra suum ubi, non

[60] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.11 (BK 219b1-2).
[61] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.3 (BK 269b23ss).

mediante violencia. Luego tampoco el cielo puede descansar si el descanso no es violento. Lo que ciertamente no es adecuado. Dado que nada violento puede ser perpetuo, se seguirá que aquel reposo del cielo no sería perpetuo, sino que, en algún momento, el cielo de nuevo empezaría a moverse; lo que resulta propio de fábula. Luego no hay que decir que el movimiento del cielo se detenga alguna vez.

13. Debe haber algún orden o proporción entre aquellas cosas que se suceden entre sí. Pero no hay proporción alguna de lo finito a lo infinito. Luego es una equivocación decir que el cielo se haya movido durante un tiempo finito y después descanse en un tiempo infinito. Lo que, sin embargo, es preciso decir si el movimiento del cielo dio comienzo y se terminará y nunca volverá a empezar.

14. Cuanto algo se asemeja a Dios en razón de un acto más noble, tanto más noble será la semejanza; al igual que más noble es la semejanza del hombre con Dios conforme al alma racional que la del animal bruto, que es conforme al alma sensitiva. Pero el acto segundo es más noble que el acto primero, como el conocimiento [actual] es más que la ciencia. Luego la semejanza por la que el cielo se asemeja a Dios conforme al acto segundo, que consiste en producir seres inferiores, es más noble que la asimilación conforme a la claridad, que es acto primero. Si, pues, en la consumación del mundo las partes principales del mundo serán mejoradas, parece que el cielo no dejará de moverse, envuelto en mayor claridad.

15. Además, el tamaño y el movimiento y el tiempo están en consonancia en cuanto a la división y la finitud y la infinitud, como se prueba en el VI *Phys.*[62]. Pero en la extensión circular no hay principio ni fin. Luego tampoco podrá haber en el movimiento circular algún fin y, de esta manera, al ser circular el movimiento del cielo, parece que no cesará jamás.

quiescit nisi per violentiam. Ergo et caelum non potest quiescere nisi quies sit violenta; quod quidem est inconveniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies caeli non esset perpetua; sed quandoque iterum caelum moveri inciperet; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum, quod motus caeli aliquando quiescat.

13. Praeterea, eorum quae sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem. Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur, quod caelum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat: quod tamen oportet dicere, si motus caeli incepit et finietur, et nunquam reincipiat.

14. Praeterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quae est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quae est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua caelum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quae est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod caelum non desinet moveri, aliqua maiori claritate repletum.

15. Praeterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem, ut probatur in VI Phys. Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis; et sic, cum motus caeli sit circularis, videtur quod nunquam finietur.

---

[62] ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.2 y 4 (BK 233a17ss y 235a15ss).

16. Pero decía que, aun cuando el movimiento circular nunca se termine según su naturaleza, sin embargo se acabará por la voluntad divina.—Pero en contra está lo que dice Agustín[63]: *Cuando se trata de la institución del mundo no se pregunta qué puede hacer Dios, sino qué tolera la naturaleza de las cosas.* Pero la consumación del mundo corresponde a su institución, como el fin al principio. Luego tampoco, en estas cuestiones que se refieren al fin del mundo, hay que recurrir a la voluntad de Dios, sino a la naturaleza de las cosas.

17. El sol por su presencia causa la luz y el día en este [mundo] inferior, y, por su ausencia, en cambio, las tinieblas y la noche. Pero el sol no puede estar presente en ambos hemisferios si no es por el movimiento. Luego, aunque descanse el movimiento del cielo, su presencia causará siempre el día en una parte del mundo, y en la otra la noche, de la que el sol siempre estará ausente y, por eso, aquella parte del mundo no resultará mejorada al fin del mundo, sino perjudicada.

18. Aquello que se comporta de igual manera respecto de dos puntos, o se adhiere a ambos o a ninguno. Pero el sol, en lo que respecta a su naturaleza, está en igual relación en cualquier donde *[ubi]* del cielo. Luego o está en todos o en ninguno. Pero no puede estar en ninguno, porque todo cuerpo sensible está en algún lugar. Luego es preciso que esté en todos. Pero esto no puede ser, si no es gracias al movimiento sucesivo. Luego se moverá siempre.

19. En la consumación del mundo a nadie se le arrebatará su perfección, porque las cosas que permanezcan en ese estado no se deteriorarán, sino que mejorarán. Pero el movimiento es la perfección del cielo mismo; lo que se ve con claridad porque el movimiento es la entelequia [es decir, el acto] de lo que se mueve en cuanto tal, como se dice en el II *Phys.*[64], y también, como se dice en el II *Caeli et mundi*[65], que el cielo

16. Sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur.—Sed contra est quod Augustinus dicit: cum de mundi institutione agitur, non quaeritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat. Consummatio autem mundi, eius institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quae pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem, sed ad rerum naturam.

17. Praeterea, sol per suam praesentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol praesens utrique hemisphaerio, nisi per motum. Ergo si motus caeli quiescat, semper sua praesentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

18. Praeterea, illud quod aequaliter se habet ad duo, aut utrique adhaeret aut neutri. Sed sol aequaliter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet ubi caeli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet. Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. Ergo semper movebitur.

19. Praeterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit, quia res quae remanebunt in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius caeli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum huiusmodi, ut dicitur in II Phys.: et iterum, ut dicitur in II Caeli

---

[63] Cf. algo similar en *Super Genesim ad litteram* 2 c.1: ML 34,263; BAC XV 622.
[64] En realidad es ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.3 (BK 202a13-15).
[65] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.12 (BK 292b20ss).

consigue, gracias al movimiento, la perpetua bondad. Luego en la consumación del mundo, el cielo no carecerá de movimiento.

20. Un cuerpo nunca alcanzará el nivel de la naturaleza espiritual. Pero a la naturaleza espiritual le corresponde que, sin movimiento, tenga una bondad perfecta, como está patente en II *Caeli et mundi*[66]. Luego el cielo, si deja de moverse, nunca tendrá la perfecta bondad; lo que es contrario a la razón de consumación del mundo.

21. Nada se suprime si no es por su contrario. Pero nada es contrario al movimiento del cielo, como se prueba en I *Caeli et mundi*[67]. Luego el movimiento del cielo nunca reposará.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Ap 10,5: *El ángel que vi en pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano y juró por el que vive por los siglos de los siglos... porque ya no habrá tiempo.* Pero habrá tiempo mientras haya movimiento del cielo. Luego el movimiento del cielo dejará de existir en algún momento.

2. Además, en Job 14,12 se dice: *El hombre, cuando se duerma, no se levantará; hasta que el cielo se consume no despertará, ni se levantará de su sueño.* Pero no puede entenderse que el cielo se consume sustancialmente, porque siempre permanecerá, como se ha probado antes. Luego, cuando suceda la resurrección de los muertos, el cielo se consumará en cuanto a su movimiento, que cesará.

3. Además, la Glosa de Ambrosio[68], a propósito de Rom 8,22: *Toda criatura gime y está de parto hasta ahora,* dice: *Todos los elementos cumplen sus deberes con esfuerzo, como el sol y la luna, no sin esfuerzo, llenan los espacios que les han sido ordenados; esto lo hacen por motivo*

et mundi, caelum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione caelum motu non carebit.

20. Praeterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturae spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, ut patet in II Caeli et mundi. Nunquam ergo caelum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

21. Praeterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem caeli nihil est contrarium, ut probatur in I Caeli et mundi. Ergo motus caeli nunquam quiescet.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Apoc. X: «Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam et iuravit per viventem in saecula saeculorum...: quia tempus amplius non erit». Tempus autem erit quamdiu motus caeli erit. Ergo motus caeli aliquando esse desinet.

2. Praeterea, dicitur Iob XIV: «Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum; non evigilabit, nec consurget de somno suo». Caelum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam, quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, caelum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

3. Praeterea, Rom. VIII, super illud: «Omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc», dicit Glossa Ambrosii: «Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri: unde

---

[66] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.12 (BK 292a22-b20).
[67] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.2 (BK 269a18ss y 269b3ss).
[68] *Glossa Petri Lombardi* sobre Rom 8,22: ML 191,1445.

nuestro, por lo que descansarán una vez que nosotros hayamos sido elevados. Luego en la resurrección de los santos los movimientos de los cuerpos celestes reposarán.

4. Además, Isidoro dice[69]: *Tras el juicio el sol recibirá el premio de su trabajo y no llegarán al ocaso ni el sol ni la luna,* lo que no puede suceder si el cielo se mueve; luego, en ese caso, el cielo no se moverá.

RESPUESTA. Hay que decir que, de acuerdo con los testimonios de los santos, afirmamos que el movimiento del cielo cesará en algún momento, aunque esto más sea de tener por fe que de demostrar por la razón. Pero a fin de que sea manifiesto el lugar del que depende la dificultad de esta cuestión, hay que tener en cuenta que el movimiento del cielo no es natural al cuerpo celeste del mismo modo que el movimiento del cuerpo elemental natural para sí mismo. Pues el movimiento de esta clase tiene en el móvil el principio no sólo material y receptivo, sino también formal y activo. Pues tal movimiento sigue a la forma del mismo cuerpo elemental, como las demás propiedades naturales se siguen de los principios esenciales, por lo que en esas cosas el generante es elemento motor porque da la forma a la que sigue el movimiento.

Pero esto no puede decirse del cuerpo celeste. Pues como la naturaleza siempre tiende determinadamente a una cosa, no refiriéndose a muchas, es imposible que alguna naturaleza incline el movimiento en sí mismo, porque en todo movimiento hay una cierta deformidad, en cuanto que lo que se mueve no está siempre igual; la uniformidad del móvil es contraria a la noción de movimiento.

De donde se sigue que la naturaleza nunca inclina hacia el movimiento por moverse, sino por algo determinado que se consigue gracias al movimiento, como la naturaleza pesada inclina al reposo en el punto

quiescent nobis assumptis». Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum caelestium quiescent.

4. Praeterea, Isidorus dicit: «Post iudicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna»; quod non potest esse, si caelum moveatur, ergo tunc caelum non movebitur.

RESPONDEO. Dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit. Ut autem manifestum esse possit in quo huius quaestionis pendeat difficultas, attendendum est quod motus caeli non hoc modo est naturalis caelesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim huiusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliae naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens in quantum dat formam quam consequitur motus.

Sic autem in corpore caelesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum se ipsum, eo quod in quolibet motu difformitas quaedam est, in quantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motus rationem.

Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in

[69] Cf. S. ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creaturarum:* ML 83,913ss.

medio y, en consecuencia, empuja a un movimiento abajo, porque mediante ese movimiento se llega a ese lugar. Pero el cielo no llega con su movimiento a un *donde (ubi),* hacia el que esté inclinado por su naturaleza, porque cualquier *donde* es principio y fin del movimiento. De ahí se sigue que su movimiento natural no puede estar siguiendo, por así decirlo, la inclinación natural de una fuerza natural inherente, como el ser llevado hacia arriba es el movimiento natural del fuego.

Ahora bien, se dice que el movimiento circular es natural para el cielo, toda vez que en su naturaleza hay aptitud para tal movimiento y así tiene en sí mismo el principio pasivo de tal movimiento; el principio activo del movimiento es alguna sustancia separada, como Dios o la inteligencia, como algunos afirman, lo que en la presente cuestión da lo mismo.

Luego la razón de la permanencia del movimiento no puede deducirse de alguna naturaleza del cuerpo celestial, a partir de la cual sólo hay aptitud para el movimiento, sino que se debe tomar de un principio activo separado. Y como todo agente actúa por un fin, es preciso considerar cuál es el fin del movimiento del cielo. Porque, si a su fin corresponde que el movimiento termine alguna vez, el cielo reposará en alguna ocasión. Pero, si al fin no le compete el reposo, su movimiento será sempiterno. Pues no puede ocurrir que el movimiento cese por mutación de la causa motora, ya que la voluntad de Dios es inmutable, al igual que la naturaleza, y por ella conseguirán la inmutabilidad, si hay algunas intermedias motoras.

En esta consideración es preciso evitar tres cosas, de las que *la primera* es que no digamos que el cielo se mueve para el movimiento mismo, como se decía que el cielo existía para existir, en lo que se asemeja a Dios. Pues el movimiento, por su mismo concepto, rechaza que no pueda asemejársele un fin, porque el movimiento tiende hacia otra cosa, por lo que no tiene razón de fin, sino, más bien, de aquello que

medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Caelum autem non pervenit suo motu in aliquod ubi, ad quod per suam naturam inclinetur, quia quodlibet ubi est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhaerentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis.

Dicitur autem motus circularis esse naturalis caelo, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, ut Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad praesentem quaestionem nihil differt.

Ratio ergo permanentiae motus non potest sumi ex natura aliqua caelestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato.

Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus caeli; si namque fini eius congruat quod motus aliquando terminetur, caelum quandoque quiescet; si autem fini eius non competat quies, motus eius erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causae moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura; et per eam immobilitatem consequantur, si quae sunt causae mediae moventes.

In hac autem consideratione tria oportet vitare: quorum primum est, ne dicamus caelum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur caelum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione, repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis eius quod

se ordena hacia el fin. Lo que queda confirmado por ser un acto imperfecto, como se dice en el III *De anima*[70] y en III *Phys.*[71]. Pero el fin es la última perfección.

La segunda es que no se diga que el movimiento del cielo existe para algo más vil, pues como el fin sea de donde se toma la razón de ser, es necesario que el fin sea superior a aquellas cosas que son para el fin. Pero puede ocurrir que la cosa más vil sea el término de la operación de la cosa más noble. Pero no de modo que sea fin de la intención; como la seguridad del campesino es un término en el que termina la acción del rey que gobierna. Sin embargo, el régimen del rey no se termina en la seguridad de este campesino como si fuese su fin, sino en algo mejor, esto es, en el bien común. Por lo que no puede decirse que la generación de estas cosas inferiores sea el fin del movimiento del cielo, aunque sea [su] efecto o término, porque el cielo descuella sobre estas cosas inferiores, y su movimiento sobre los movimientos y mutaciones de estos otros.

La tercera es que no se ponga algo infinito como fin del movimiento del cielo, porque, como se dice en II *Metaph.*[72], quien pone lo infinito en la causa final destruye el fin y la naturaleza del bien. Pues alcanzar lo que es infinito es imposible. Pero nadie se mueve hacia lo que es imposible de conseguir, como se dice en I *Caeli et mundi*[73]. Por lo que no puede decirse que el fin del movimiento del cielo sea conseguir en acto el *donde* respecto del cual está en potencia, aunque parezca que lo diga Avicena. Pues esto es imposible de conseguir ya que es infinito, porque mientras pasa al acto respecto de un *donde*, estará en potencia respecto a otro *donde* en el que antes estaba en acto.

Es preciso, por tanto, establecer, como fin del movimiento del cielo, algo que sea distinto del movimiento y más noble que éste. Pero esto

est ad finem. Cui etiam attestatur quod est actus imperfectus, ut dicitur in III De anima. Finis autem est ultima perfectio.

Secundum est, ut non ponatur motus caeli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem praeeminere his quae sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad huius rustici securitatem sicut in finem sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici, quod generatio istorum inferiorum sit finis motus caeli, etsi sit effectus vel terminus, quia et caelum his inferioribus praeeminet, et motus eius motibus et mutationibus horum.

Tertium est, ut non ponatur finis motus caeli aliquid infinitum, quia, ut dicitur in II Metaphys., qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in I Caeli et mundi. Unde non potest dici, quod finis motus caeli sit ut consequatur in actu ubi ad quod est in potentia, licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno ubi fit in actu, erit in potentia ad aliud ubi, in quo prius actu existebat.

Oportet ergo finem motus caeli ponere aliquid quod caelum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut

---

[70] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 417a16).
[71] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.2 (BK 201b31).
[72] ARISTÓTELES, *Metaph.* 2 c.2 (BK 994a5).
[73] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.7 (BK 274b33ss).

puede establecerse de dos modos. *Un modo* es que se ponga como fin del movimiento del cielo algo en el cielo mismo, que exista junto con el movimiento. De acuerdo con esto se afirma por algunos filósofos que la semejanza con Dios, cuando causa, es el fin del movimiento del cielo. Lo que tiene lugar precisamente durante el mismo movimiento. Según esto, no conviene que cese el movimiento del cielo, porque, al faltar el movimiento, el fin que procede del movimiento cesaría. *De otro modo* puede establecerse, como fin del movimiento del cielo, algo externo del cielo, al que se llega mediante el movimiento del cielo, que, a pesar de que cesara, aquello [el fin] puede permanecer. Y ésta es nuestra posición.

En efecto, afirmamos que el movimiento del cielo tiene por fin completar el número de los elegidos, pues el alma racional es más noble que cualquier cuerpo y que el mismo cielo. Por lo que no hay inconveniente alguno en afirmar que el fin del movimiento del cielo es la multiplicación de las almas racionales, pero no hasta el infinito, porque esto no puede ocurrir por el movimiento del cielo, y entonces se movería hacia algo que no puede conseguir. De donde resulta que el fin del movimiento del cielo es una determinada multitud de almas racionales. Por lo que, una vez conseguida esa [multitud], cesaría el movimiento del cielo.

Pero aunque las dos proposiciones antedichas puedan sostenerse razonablemente, la segunda, que es de fe, parece más probable por *tres razones. Primero,* porque no hay diferencia en decir que el fin de algo es asemejarse a Dios en algo y aquello conforme a lo cual se señala la semejanza. Conforme a lo dicho antes, se podría afirmar que el fin de las cosas es la asimilación misma de la bondad divina o de la existencia de las cosas, en cuanto que las cosas se asemejan a Dios. Luego lo mismo da decir que el fin del movimiento del cielo es ser semejante a Dios causando que causar. Pero causar no puede ser el fin, porque es una operación que tiene un resultado y que va hacia otro. Pues las obras son mejores que las operaciones, como se dice en el comienzo de la *Ética*[74].

ponatur finis motus caeli aliquid in ipso caelo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam Philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus caeli deficiat, quia deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus caeli aliquid extra caelum, ad quod pervenitur per motum caeli; quo cessante illud potest remanere: et haec est nostra positio.

Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Unde ea habita motus caeli cessabit.

Licet autem utraque positionum praedictarum possit rationabiliter sustineri, tamen secunda, quae fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur; sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinae bonitatis, vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu, finem motus caeli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum et tendens in aliud: huiusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in

[74] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 (BK 1094a5-6).

De ahí que tales productos no puedan ser perfecciones de los agentes, sino más bien de las cosas hechas. Por eso las mismas cosas hechas son más bien fines, como resulta claro en IX *Metaph.*[75] y en I *Ethic.*[76]. Pero las cosas hechas no son fines, al ser más viles que el cielo, como se ha dicho antes. De donde resulta que no es correcto decir que el fin del movimiento del cielo consiste en parecerse a Dios en el ejercicio de la causalidad.

Pero, *segundo*, dado que el cielo se mueve no habiendo en él más que la aptitud para el movimiento, pero estando fuera el principio activo, como ya está dicho, se mueve y actúa como instrumento; pues ésta es la disposición del instrumento, como es evidente en las cosas artificiales. Pues en el hacha hay la sola aptitud para tal movimiento, pero el principio del movimiento está en el operario. De ahí que, también conforme a los filósofos, lo que mueve [siendo a su vez] movido, mueve como instrumento. Pero en la acción que se produce mediante instrumento no puede haber algún fin en el instrumento mismo, salvo por accidente, en cuanto el instrumento es considerado como producto de artificio y no como instrumento. Por lo que no es probable que el fin del movimiento del cielo sea una perfección del mismo, sino más bien algo fuera de él.

Tercero, porque, si la semejanza con Dios al ejercer la causalidad es el fin del movimiento del cielo, esta semejanza se tiene en cuenta principalmente en cuanto a la causalidad de aquello que es causado por Dios inmediatamente, esto es, del alma racional a cuya causación concurren el cielo y también su movimiento disponiendo la materia. Y por eso es más probable que el fin del movimiento del cielo sea el número de los elegidos más que la asimilación con Dios como causa de la generación y de la corrupción, como afirman los filósofos. Y, por eso, concedemos que, una vez completado el número de los elegidos, se acabará el movimiento del cielo.

principio Ethic.; unde huiusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet IX Metaph., et in I Ethic. Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora caelo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus caeli sit assimilari ad Deum in causando.

Secundo vero, quia cum caelum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est; movetur et agit sicut instrumentum haec est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus, nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum. In actione autem quae est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi per accidens, in quantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus caeli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum.

Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli, praecipue attenditur haec similitudo secundum causalitatem eius quod a Deo immediate causatur, scilicet animae rationalis, ad cuius causalitatem concurrit caelum et per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus caeli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus caeli completo numero electorum finietur.

---

[75] ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.8 (BK 1050a21).
[76] Cf. nota 74.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, por tanto, que habla de la duración de la tierra, en cuanto sometida a la transmutación. Pues entonces es cuando se siembra y se recoge. Pero, mientras dure tal estado de la tierra, el movimiento del cielo no cesará.

2. A lo segundo hay que decir que esa autoridad no hay que entenderla del Israel carnal, sino del Israel espiritual, pero no en cuanto está ante Dios en la patria, contemplándole mediante la especie, sino en cuanto está en camino ante Dios mediante la fe. De forma que sea lo mismo lo que aquí se dice y lo que el Señor, hablando a sus discípulos, proclama, Mt 28,20: *He aquí que yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos.*

3. A lo tercero hay que decir que esta preposición *por [propter]* indica causa. Por eso, algunas veces indica causa final, que es posterior en el existir; pero, otras veces, la causa material o eficiente que son anteriores. Pero cuando se dice que, en las cosas incorruptibles, los actos son por *[propter]* los agentes, *propter* no indica causa final, sino causa eficiente, de donde llega allí la necesidad y no del fin. Luego el movimiento del cielo, en comparación con el móvil mismo, no recibe de él la necesidad como de una causa eficiente, a tenor de lo dicho, sino que tiene esa necesidad procedente del motor. El cual, como mueve voluntariamente, induce necesidad en el movimiento, conforme a lo que está determinado en virtud de la sabiduría divina y no a que se mueva siempre.

4. A lo cuarto hay que decir que asemejarse a Dios por lograr en acto sucesivamente los diversos sitios respecto de los cuales antes estaba en potencia, no puede ser el fin del movimiento del cielo, ya porque esto es infinito, como antes se ha mostrado, ya porque, así como por un lado se accede mediante el movimiento a la semejanza divina, porque los sitios que estaban en potencia pasan a estar en acto, por otro lado se aparta de la semejanza divina, porque los sitios que estaban en acto pasan a estar en potencia.

1. Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terrae secundum quod est transmutationi subiecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu terrae durante motus caeli non cessabit.

2. Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod Dominus discipulis loquens ait, Matth. XXVIII: «Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi».

3. Ad tertium dicendum, quod haec praepositio propter denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quae est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quae sunt prior. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, ly propter non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo caeli si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiae divinae, et non ad moveri semper.

4. Ad quartum dicendum, quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus caeli: tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina similitudine per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

5. A lo quinto hay que decir que, a pesar de que las cosas generables y corruptibles son más viles que el cielo, las almas racionales son más nobles que el cuerpo del cielo, almas que, sin embargo, son llevadas por Dios a la existencia en una materia dispuesta por el movimiento del cielo.

6. A lo sexto hay que decir que completar el número de los elegidos, no se dice, según la doctrina de la fe, que sea un fin secundario del movimiento del cielo, sino principal, aunque no último, porque el fin último de cada cosa es la bondad divina, en cuanto que las criaturas de algún modo la alcanzan bien por semejanza, bien por el debido servicio.

7. A lo séptimo hay que decir que la cosa no se llama imperfecta por cualquier potencia no reducida al acto que haya en ella, sino solamente cuando por la reducción del acto la cosa adquiere su perfección. Pues el hombre no se dice imperfecto porque, estando en potencia para llegar a la India, no está allí. Pero se le llama imperfecto si carece de ciencia o de virtud, de la que tiene naturalmente que estar dotado. Pero el cielo no se perfecciona por el lugar, como sucede en los cuerpos inferiores que se conservan en el propio *donde.* Y aunque la potencia por la que puede estar en un *donde* nunca pase al acto, no se sigue, sin embargo, que sea imperfecto. Pues si se considera en sí mismo, no tiene mayor perfección porque esté en un sitio más que en otro, sino que se comporta indiferentemente en todos los *donde,* porque se mueve hacia cualquiera de ellos naturalmente. Pero la misma indiferencia induce más al reposo que a la perpetuidad del movimiento, a no ser que se considere la voluntad del motor y del que tiende al fin. Como también algunos filósofos asignaron como causa del reposo de la tierra, en un punto medio, su indiferencia respecto a cualquier parte de la circunferencia del cielo.

8. A lo octavo hay que decir que, a pesar de que las causas del movimiento del cielo sean todas ellas sempiternas, sin embargo, el motor, del que depende su necesidad, mueve mediante la voluntad, y no es necesario que mueva siempre, sino según lo exija la razón de fin.

5. Ad quintum dicendum, quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora caelo, tamen animae rationales sunt corpore caeli nobiliores, quae tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum caeli.

6. Ad sextum dicendum, quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus caeli, sed principalis, licet non ultimus, quia finis ultimus uniuscuiusque rei est bonitas divina, in quantum creaturae quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

7. Ad septimum dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in india, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Caelum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio ubi conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo ubi, nunquam reducatur ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non maior est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio, sed indifferenter se habet ad omnia ubi, cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus, nisi consideretur voluntas moventis et intendentis finem; sicut etiam quidam philosophi assignaverunt causam quietis terrae in medio, propter indifferentiam eius, respectu cuiuslibet partis circumferentiae caeli.

8. Ad octavum dicendum, quod licet causae motus caeli omnes sint sempiternae, tamen movens, ex quo necessitas eius dependet, movet per voluntatem et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

9. A lo noveno hay que decir que de distinto modo el cielo es naturalmente capaz de la sempiternidad del movimiento y de su existencia. Pues su existencia depende de los principios de su naturaleza, de los que se sigue la necesidad de existir, pues no hay en ellos posibilidad de no existir, como antes se mostró. Pero su movimiento no tiene en su naturaleza más que aptitud; en cambio, la necesidad le viene del motor. De aquí también que, según el Comentador[77], la sempiternidad de existir en el cielo procede de los principios de su naturaleza, pero no la sempiternidad del movimiento, que procede de algo externo. También viene de ahí que, conforme a los que dicen que el movimiento nunca se acaba, la causa de la duración del movimiento del cielo y de su sempiternidad es la voluntad divina. Aunque su inmovilidad no pueda concluir necesariamente la sempiternidad del movimiento del cielo, como ellos quieren. Pues no es la móvil voluntad, que quiere inmutablemente el fin que exige que cosas diversas se sucedan entre sí. Por eso la razón de la sempiternidad hay que buscarla más bien a partir del fin que de la inmutabilidad del motor.

10. A lo décimo hay que decir que el movimiento del cielo terminará en el instante en el que ciertamente no habrá ni movimiento ni reposo, sino el término del movimiento y el principio del reposo. Pero el reposo que venga después no estará en el tiempo, pues el reposo no se mide primariamente por el tiempo, sino de modo secundario, como se dice en IV *Phys.*[78]. De donde se sigue que si hay el reposo de algún cuerpo que no esté sometido a movimiento alguno, no será medido por el tiempo. Aunque, si se quiere insistir en este punto, podría decirse que, en el cielo, tras el movimiento, hay una cierta inmovilidad, aunque no reposo.

11. A lo undécimo hay que decir que como el movimiento del cielo desaparecerá, así también el tiempo, como aparece por la autoridad alegada del Apocalipsis (8,6). Pero el último *ahora [nunc]* del tiempo será

9. Ad nonum dicendum, quod alio modo caelum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suae naturae, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura eius non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem, sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus caeli et eius sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis eius immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus caeli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

10. Ad decimum dicendum, quod motus caeli terminabitur in instanti, in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundario, ut dicitur in IV Phys.; unde si sit quies alicuius corporis, quae nulli motui subiiciatur, non mensurabitur tempore. Quamvis, si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in caelo immobilitas quaedam, etsi non quies.

11. Ad undecimum dicendum, quod sicut motus caeli deficiet, ita et tempus deficiet, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet. Ultimum autem nunc

[77] Cf. AVERROES, *Metaphysica* 2 y en *De substantia orbis*.
[78] ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.12 (BK 221b8-14).

verdaderamente el fin de lo pasado, pero no el principio de lo futuro. Porque que el *ahora* sea simultáneamente el fin de lo pasado y el principio de lo futuro, lo tiene en cuanto sigue un movimiento circular continuo, del que cualquier punto indivisible referido es principio y fin respecto de diversas cosas. Luego si el movimiento cesa, así como habrá un último indivisible en el movimiento, así también lo habrá en el tiempo.

12. A lo duodécimo hay que decir que el movimiento del cielo, como se ha dicho, no es natural por la activa inclinación del principio formal en el cuerpo celeste hacia tal movimiento, como sucede en los elementos. Por lo que no se sigue que, si el cielo reposa, su reposo sea violento.

13. A lo decimotercero hay que decir que si el movimiento del cielo no fuese con motivo de algo distinto, sería preciso fijarse en su proporción al reposo siguiente; de otro modo sería sempiterno. Pero como está ordenado a otro fin, se tiene en cuenta su proporción en orden al fin y no al siguiente descanso. Hay que entender que Dios, al llevar todas las criaturas desde la nada a la existencia, instituyó por sí mismo la primera perfección del universo, que consiste en las partes esenciales del universo y en las diversas especies. Pero, en orden a la última perfección, que consistirá en la plenitud del orden de los bienaventurados, ordenó los diversos movimientos y operaciones de las criaturas. Algunos de estos movimientos son naturales, como el movimiento del cielo y las operaciones de los elementos, mediante los que la materia se prepara a la recepción del alma racional; pero algunos son voluntarios, como los ministerios de los ángeles, que son enviados en favor de aquellos que captan la herencia de la salvación. Pero lograda tal plenitud, y manteniéndose inmutablemente, todo aquello que se ordenaba a esa plenitud cesará para siempre.

14. A lo decimocuarto hay que decir que esa objeción procede del acto segundo, que es una operación que se queda en el operante, que es el fin del operante y, en consecuencia, es más excelente que la forma

totius temporis erit quidem finis praeteriti non autem principium futuri. Quod enim nunc simul sit et finis praeteriti et principium futuri, habet in quantum sequitur motum circularem continuum, cuius quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

12. Ad duodecimum dicendum, quod motus caeli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si caelum quiescit, quod eius quies sit violenta.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod si motus caeli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem; eius proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem: ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum: quosdam quidem naturales, sicut motum caeli et operationes elementorum, per quas materia praeparatur ad susceptionem animae rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui haereditatem capiunt salutis. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quae ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quae est finis operantis, et per consequens excel-

del operante. Pero el acto segundo, que es una acción que va hacia algo hecho, no es el fin del agente, ni más noble que su forma, a no ser que las mismas cosas hechas sean más nobles que los que las hacen, como los objetos producto de artificio son más nobles que los instrumentos artificiales, porque son sus fines.

15. A lo decimoquinto hay que decir que, a pesar de que en una magnitud circular no haya principio ni fin en acto, puede, sin embargo, señalarse en ella el principio o el fin mediante la inclinación o terminación de algún movimiento.

16. A lo decimosexto hay que decir que en el principio del mundo tenía lugar la institución de la naturaleza; por eso, en aquellas cosas que hacen referencia al principio, no se debe dar de lado la propiedad de la naturaleza. Pero en el final del mundo la operación de la naturaleza sigue el fin que le ha sido instituido por Dios. Por eso, se debe recurrir ahí a la voluntad de Dios, que instituyó tal fin.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que, aunque el cielo esté en reposo, siempre ha de llegar el sol desde una de las partes de la tierra, pero, a pesar de ello, desde la otra parte de la tierra no habrá completa oscuridad y tinieblas gracias a la claridad que Dios conferirá a los elementos. Por eso en Ap 21,23 leemos que *la ciudad no necesita ni sol ni luna, pues la claridad de Dios la iluminó.* Pero si la claridad, que viene de aquella parte de la tierra que fue habitada por los santos, es mayor, no se sigue ningún inconveniente.

18. A lo decimoctavo hay que decir que, aun cuando el cielo se comporta de igual modo en cualquier sitio que le sea posible, sin embargo, el movimiento no tiene por finalidad la ocupación de un sitio, sino algo distinto. Por eso, es indiferente en cualquier sitio en que permanezca, cumplido lo que pretendía.

19. A lo decimonoveno hay que decir que el movimiento, aunque sea acto del móvil, es, no obstante, un acto imperfecto. En consecuencia, si se suprime el movimiento, no puede concluirse que se suprima abso-

lentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam eius forma; nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus, sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu, potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicuius.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod in mundi principio natura instituebatur: et ideo in his quae ad principium spectant, non oportet naturae proprietatem praetermittere; in mundi autem fine naturae operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quae talem finem instituit.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod licet caelo quiescente, semper sit futurus sol ex una parte terrae non tamen ex alia parte terrae erunt omnino tenebrae et obscuritas, propter claritatem quae a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. XXI, quod «civitas non eget sole neque luna nam claritas Dei illuminavit eam». Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terrae quae fuit inhabitata a sanctis, nullum inconveniens sequitur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis caelum aequaliter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem, non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod

lutamente la perfección, especialmente si mediante el movimiento no se logra nada. Pero lo que dice el Filósofo, que adquiere la perfecta bondad por el movimiento, se refiere a la primera de dichas opiniones acerca del fin del movimiento del cielo que compete a la sempiternidad del movimiento.

20. A lo vigésimo hay que decir que la perfección de la naturaleza espiritual consiste en poder ser causa de otros sin movimiento propio; lo que el cielo nunca logrará. Pero ni por ese motivo se va a deteriorar, porque, como se ha dicho, su fin no consiste en producir otras cosas.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que el movimiento del cielo no descansará por algún contrario, sino sólo por la voluntad del motor.

Artículo 6

¿Puede saber el hombre cuándo va a terminar el movimiento del cielo?[79]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque, según Agustín en el final del *De civitate Dei*[80], la sexta edad corre desde la llegada de Cristo hasta el fin del mundo. Pero se sabe cuánto duraron las edades precedentes. Luego puede saberse cuánto debe durar esta edad por comparación a otras. Y así puede saberse cuándo terminará el movimiento del cielo.

2. El fin de cada cosa corresponde a su principio. Pero el principio del mundo se supo por revelación de la que Moisés dijo [Gén 1,1]: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Luego también el fin del mundo puede saberse por la revelación comunicada en las Escrituras.

simpliciter perfectio auferatur, et praecipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus caeli, qui competit ad sempiternitatem motus.

20. Ad vicesimum dicendum, quod perfectio spiritualis naturae est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod caelum nunquam acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus caeli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur.

Et videtur quod sic.

1. Quia, secundum Augustinum in fine De civit. Dei, sexta aetas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum praecedentes aetates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista aetas durare debet per comparationem ad alias; et ita potest sciri quando motus caeli finietur.

2. Praeterea, finis uniuscuiusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit: «In principio creavit Deus caelum et terram». Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

---

[79] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.43 a.3 qla.2; d.47 q.1 a.1 qla.3; d.48 q.2 a.2 ad 8.

[80] *De civitate Dei* 22 c.30: ML 41,804; BAC XVI-XVII 1722.

3. Se dice que la causa de la incertidumbre del mundo consiste en que el hombre está siempre preocupado por su estado. Pero para tener esta preocupación basta la incertidumbre de la muerte. Luego no fue necesario que sea incierto el fin del mundo, salvo quizá en razón de aquellos en cuyos tiempos ocurrirá el fin del mundo.

4. Se dice de algunos que les fue revelada su propia muerte, como resulta claro del bienaventurado Martín. Pero dice Agustín en la *Epístola ad Orosium*, que comparecerá en el juicio tal como fue en la muerte. Y así, hay la misma razón para ocultar la muerte y el día del juicio. Luego también debió ser revelado en la Escritura Sagrada, que a todos instruye, el día del juicio, que a todos afecta.

5. El signo sirve para conocer algo. En los Evangelios se indican algunos signos de la venida del Señor, que tendrá lugar al fin del mundo, como se ve con claridad en Mt 24,24ss. Y Lc 21,9ss y de modo parecido en los apóstoles, como se ve en 1 Tim 4,1ss y 2 Tim 3,2ss y 2 Tes 2,3ss. Luego parece que puede saberse el tiempo de la venida del Señor y del fin del mundo.

6. Aquí nadie es reprendido o castigado por lo que no está en su poder. Pero en la Escritura algunos son reprimidos y castigados por no conocer los tiempos. De ahí que el Señor, Mt 16,4, diga a los fariseos: *Habéis aprendido a interpretar la faz del cielo pero ¿no sois capaces de conocer esta señal?*, y Lc 19,44: *No dejarán sobre ti piedra sobre piedra porque no conociste el tiempo de tu visitación,* y Jer 8,7: *El milano en el cielo conoció su tiempo; la tórtola, la golondrina y la cigüeña guardaron el momento de su llegada; pero mi pueblo no conoció el juicio del Señor.* Luego es posible que se sepa el día del juicio o el momento del fin del mundo.

7. En la segunda venida, Cristo vendrá de modo más manifiesto que en la primera, porque entonces le verá toda la gente y los que le maltra-

3. Praeterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in sollecitudinem de suo statu. Sed ad hanc sollecitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4. Praeterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in Epistola ad Orosium, quod talis unusquisque in iudicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem iudicii. Ergo et dies iudicii, qua ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quae omnes instruit, revelatus fuisse.

5. Praeterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In evangeliis autem ponuntur aliqua signa adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. XXIV et Luc. XXI; et similiter ab apostolis, ut patet I ad Tim. IV et II ad Tim. III et II ad Thess. II. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus Domini, et finis mundi.

6. Praeterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate. Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde Dominus, Matth. XVI ad pharisaeos: «Faciem caeli diiudicare nostis, signum autem istud non potestis scire?»; et Lucae XIX: «Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae»; et Ierem. VIII: «Milvus in caelo cognovit tempus suum; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui; populus autem meus non cognovit iudicium Domini». Ergo possibile est sciri diem iudicii, vel tempus finis mundi.

7. Praeterea, in secundo adventu, Christus magis manifeste veniet quam in primo; tunc enim videbit eum omnis populus, et qui eum pupugerunt, ut habetur

taron, como se lee en Ap 1,7. Ahora bien, la primera venida fue profetizada para un tiempo determinado, como se ve por Dan 9,24-27. Luego parece que también la segunda venida ha tenido que ser anunciada, en cuanto al momento preciso, en la Escritura.

8. Al hombre se le llama mundo menor, porque lleva consigo la semejanza del mundo mayor. Pero el fin de la vida humana puede saberse de antemano de modo determinado. Luego también el fin del mundo puede saberse de antemano.

9. Grande y pequeño, largo y breve, se dicen de uno por comparación a otro. Pero ese tiempo que va desde la venida hasta el fin del mundo se dice que es breve, como se dice con claridad en 1 Cor 7,29: *el tiempo es breve*, y en 10,11 de la misma obra: *[Nosotros somos] aquellos a donde llegaron los fines de los siglos;* y en 1 Jn 2,18: *Es la hora última.* Luego esto se dice por comparación al tiempo precedente. Luego, al menos esto puede saberse, al parecer, que es mucho más breve el tiempo desde la venida de Cristo hasta el fin del mundo que desde el principio del mundo hasta Cristo.

10. Agustín dice en el libro *De civitate Dei*[81] que el fuego que quemará la faz de la tierra al fin del mundo resultará de la conflagración de todos los fuegos del mundo. Pero los que escrutan el movimiento del cielo pueden saber hasta qué momento los cuerpos mismos celestes, que van a engendrar calor en estos cuerpos más cercanos, van a estar en un lugar más eficaz para llevar a cabo eso; para que de esta manera, por el concurso de la acción de los cuerpos celestes y de los fuegos inferiores, se produzca aquella conflagración universal. Luego parece saberse cuándo será el fin del mundo.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que se dice en Mt 24,36: *De aquel día y hora, nadie sabe, ni siquiera los ángeles de los cielos.*

Apoc. I. Sed primus adventus praenuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. IX. Ergo videtur quod et secundus adventus debuerit in Scripturis praenuntiari quantum ad certum tempus.

8. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in se maioris mundi similitudinem gerit. Sed finis vitae humanae potest praesciri determinate. Ergo et finis mundi potest praesciri.

9. Praeterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparationem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet I Corinth. VII: «Tempus breve est»; et eiusdem X: «[nos sumus] in quos fines saeculorum devenerunt»; et I Ioan. II: «Novissima hora est». Ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus praecedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro De civitate Dei, quod ignis ille qui exuret faciem terrae in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum caeli, usque ad quantum tempus ipsa corpora caelestia, quae sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum; ut sic per concursum actionis caelestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Matth. XXIV: «De die illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum».

[81] L.20 c.16: ML 41,681; BAC XVI-XVII 1483.

2. Si algo debiera revelarse a algunos hombres, se habría revelado principalmente a los apóstoles, que preguntaban y que estaban siendo constituidos doctores de todo el mundo. Pero a ellos, que preguntaban acerca de la última venida del Señor, se les respondió, Hch 1,7: *No es cosa vuestra conocer los tiempos y los momentos, que el Padre guardó en su poder.* Luego menos aún ha sido revelado a otros.

3. No se nos prohíbe creer a la verdad y a la revelación recogidas en la Escritura. Pero el Apóstol en 2 Tes 2,2 prohíbe creer a los que anuncian de algún modo, *como si el Señor estuviera a punto de llegar.* Luego los que se empeñan en revelar el momento del día del Señor han de ser evitados como seductores, porque allí mismo se añade: *Nadie os seduzca de cualquier modo.*

4. Agustín dice en la *Carta a Hesiquio*[82]: *Pregunto si al menos puede definirse el tiempo de la llegada, de suerte que llegará dentro de, digamos, unos cien años o un número mayor o menor.* Pero lo ignoramos. Luego no puede saberse si, dado un número de años, diez mil o veinte mil, o dos, o tres, si el fin del mundo tendrá lugar dentro de ese tiempo.

RESPUESTA. Hay que decir que se ignora por completo el tiempo determinado del fin del mundo, salvo únicamente por Dios y por el hombre Cristo. La razón de esto es que hay un doble modo por el que podemos saber de antemano lo futuro, a saber, por conocimiento natural y por revelación. Cierto que por conocimiento natural conocemos de antemano algunas cosas que han de ocurrir, gracias a las causas que vemos ahora, por las que sabemos los efectos que han de ocurrir, ya sea con la certidumbre de la ciencia, si son causas de las que se sigue necesariamente el efecto, ya sea conjeturalmente, si son causas a las que

2. Praeterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, praecipue revelatum fuisset quaerentibus apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quaerentibus responsum est, Act. I: «Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate». Ergo multo minus est aliis revelatum.

3. Praeterea, credere veritati et revelationi acceptae in Scriptura non prohibemur. Sed Apostolus, II ad Thess. II, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, «quasi instet Dominus». Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, sunt tamquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur: «Nemo vos seducat ullo modo».

4. Praeterea, Augustinus dicit in Epistola ad Hesychium: «Quaero utrum sic saltem possit definiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quodlibet seu maioris numeri, seu minoris annorum». Hoc autem omnino ignorantes sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

RESPONDEO. Dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cuius ratio est, quia duplex est modus quo possumus praescire futura: scilicet, per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura praenoscimus per causas quas praesentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem scientiae, si sint causae quas de necessitate sequitur effectus, vel per coniecturam, si sint causae ad quas

[82] Epistola 199 c.6: ML 33,910; BAC XI 880.

el efecto sigue en la mayoría de los casos, como el astrónomo sabe de antemano el eclipse futuro y el médico la muerte futura. Pero de este modo no cabe que pueda conocerse de antemano exactamente el tiempo del fin del mundo, porque la causa del movimiento del cielo y de su detención no es otra que la divina voluntad, como antes se expuso, causa que no podemos ciertamente conocer naturalmente. Pero otras cosas, cuya causa es el movimiento del cielo o cualquier otra causa sensible, pueden ser conocidas de antemano por conocimiento natural, como la destrucción particular de alguna parte de la tierra, que anteriormente fue habitada y luego se hizo inhabitable.

Pero por revelación podría saberse, si Dios quisiera revelarlo, pero no sería conveniente que fuese revelado más que al hombre Cristo. Y esto por tres razones. *Primero*, porque el fin del mundo no tendrá lugar sino una vez que esté completo el número de los elegidos. Este completarse es como una ejecución de toda la divina predestinación, por lo que no procede que se haga una revelación del fin del mundo si no es a aquel a quien fue revelada toda la predestinación divina, esto es, al hombre Cristo, gracias al cual toda la predisposición divina del género humano se cumple de alguna manera. Por lo que se dice en Jn 5,20: *El Padre ama al Hijo y le enseña todas las cosas que él hace. Segundo,* porque, dado que se ignora cuánto tiempo deba durar este estado del mundo, si poco o mucho tiempo, las cosas de este mundo se tienen como rápidamente transitorias. Por eso se dice en 1 Cor 7,31: *Quienes usan de este mundo, [sean] como si no lo usaran; pues la figura de este mundo pasa.* Y, *tercero,* para que los hombres estén siempre dispuestos a la expectación del juicio de Dios. Por eso se dice en Mt 24,42: *Velad, porque no sabéis a qué hora ha de venir nuestro Señor.* Por eso, como dice Agustín[83], el que dice que ignora cuándo ha de venir el Señor, si dentro

sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus praescit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram. Hoc autem modo non potest praecognosci tempus determinate finis mundi, quia causa motus caeli et cessationis eius non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus caeli vel quaecumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione praecognosci, sicut particularis destructio alicuius partis terrae, quae prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis.

Per revelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet revelare, non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cuius completio est quasi quaedam executio totius divinae praedestinationis; unde non competit revelationem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota praedestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina praedestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Ioan. V: «Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit». Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res huius mundi quasi statim transiturae; unde dicitur I Cor. VII: «Qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi». Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth. XXIV: «Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit». Et ideo, ut dicit Augustinus, ille qui dicit se ignorare quando Dominus sit venturus, utrum ad

[83] Ibid.

de poco o de mucho tiempo, está de acuerdo con la doctrina evangélica. Pero, de los dos que dicen saberlo, se equivoca más peligrosamente el que dice que Cristo viene pronto o que el fin del mundo está a punto de llegar, porque ésta puede ser ocasión de desesperar de que vaya a ocurrir, si no ocurre cuando se predice que va a ocurrir.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que, como afirma Agustín[84], la última edad del mundo se compara a la última edad del hombre, que no se define por un determinado número de años, como se definen otras edades, sino que algunas veces duran tanto como todas las otras e, incluso, más. Por eso tampoco esta última edad puede definirse por un número determinado de años o generaciones.

2. A lo segundo hay que decir que la revelación del principio del mundo era útil para manifestar que Dios es causa de todas las cosas, pero que se siga el momento determinado del fin del mundo, no serviría para nada, sino que sería más bien nocivo. Y, por eso, no es lo mismo.

3. A lo tercero hay que decir que el hombre naturalmente no sólo se preocupa de sí mismo, sino también del estado de la comunidad de la que forma parte, como del hogar o de la ciudad, o también de todo el orbe. Por eso, fue necesario que dos cosas ocultaran para protección del hombre, el fin de la propia vida y el fin de todo el mundo.

4. A lo cuarto hay que decir que la revelación del fin de la vida propia es una revelación particular. Pero la revelación del fin de todo el mundo depende de la revelación de toda la revelación divina y, por eso, no es lo mismo.

5. A lo quinto hay que decir que esos signos han sido expuestos para hacer saber que el mundo acabará alguna vez, pero no para hacer

breve tempus vel ad magnum evangelicae sententiae concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proxime Christum venturum, vel finem mundi instare, quia haec potest esse occasio ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse praedicitur.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, ultima aetas mundi comparatur ultimae aetati hominis, quae determinato numero annorum non definitur, sicut aliae aetates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliae, vel etiam amplius; unde et ista aetas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiri.

2. Ad secundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed sciri tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non solum de se ipso sollicitatur, sed etiam de statu communitatis cuius est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem propriae vitae, et finem totius mundi.

4. Ad quartum dicendum, quod revelatio finis vitae propriae, est quaedam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinae praedestinationis; et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus

[84] *Liber LXXXIII Quaestionum* q.58 n.2: ML 40,43; BAC XL 155.

saber el momento determinado en que va a terminar. Pues entre esos signos se ponen algunos que casi existieron desde el comienzo del mundo, como que un pueblo luche contra otro, que haya terremotos en diversos lugares. Pero, al aproximarse el fin del mundo, estos acontecimientos serán más frecuentes. Pero cuál sea la medida de estos signos que ocurrirán hacia el fin del mundo es algo que no nos puede ser manifestado.

6. A lo sexto hay que decir que esa reprensión del Señor es para aquellos que no conocieron el tiempo preciso de la primera venida, pero no para los que ignoran el tiempo determinado de la segunda llegada.

7. A lo séptimo hay que decir que la primera venida de Cristo nos preparaba para merecer mediante la fe y otras virtudes y, por eso, se requería por nuestra parte la noticia de la primera venida, para que, creyendo en el que había venido, pudiéramos merecer mediante su gracia. Pero en la segunda venida se dan recompensas conforme a los méritos, y entonces, por nuestra parte, no se requerirá qué hagamos o qué conozcamos, sino qué recibamos; por eso no es preciso conocer de antemano de modo determinado el tiempo de su venida. Pero a ese advenimiento se lo llama manifiesto, no porque se lo conozca de antemano de modo manifiesto, sino porque será manifiesto cuando sea presente.

8. A lo octavo hay que decir que la vida corporal del hombre depende de algunas causas anteriores y corporales, de las que, al final de la vida corporal, puede pronosticarse algo. Pero no es así respecto a todo el mundo y, por eso, no es lo mismo respecto a esta cuestión, aunque en algunas cosas el hombre, al que se le llama mundo menor [microcosmos], alcance semejanza del mundo mayor.

9. A lo noveno hay que decir que esas palabras de la Escritura, que parecen aludir a un tiempo breve o a un fin próximo, no deben entenderse tanto de la cantidad del tiempo cuanto de la fijación de la condición del mundo. En efecto, a la ley evangélica, que representa lo perfec-

quando finietur, ponuntur enim inter illa signa, aliqua quae quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terraemotus erit per loca; sed instante mundi fine haec abundantius evenient. Quae autem sit ista mensura horum signorum quae circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

6. Ad sextum dicendum, quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

7. Ad septimum dicendum, quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per eius gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu praemia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet praecognoscere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifestus: non quia manifeste praecognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit praesens.

8. Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem eius aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quantum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem maioris mundi obtineat.

9. Ad nonum dicendum, quod verba illa quae videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi evange-

to, no sucede otro estado, como ella sucedió a la ley antigua y ésta a la ley de naturaleza.

10. A lo décimo hay que decir que esa conflagración de los fuegos del mundo no se cree que vaya a producirse por alguna causa natural, de suerte que mediante el examen del movimiento de los cielos pueda conocerse de antemano su tiempo, sino que provendrá del imperio de la voluntad de Dios.

Artículo 7

¿Al cesar el movimiento del cielo, permanecen los elementos?[85]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Se dice en 2 Pe 3,7 que en el fin del mundo los elementos se disolverán por el calor. Pero lo que se disuelve no permanece. Luego los elementos no permanecerán.

2. Pero se dijo que permanecerán en cuanto a la sustancia, pero que no permanecerán en cuanto a las cualidades activas y pasivas.—Pero en contra: si permanece la causa, permanece el efecto. Pero los principios esenciales son causa de los accidentes propios. Así, pues, como las cualidades activas y pasivas son accidentes propios de los elementos, parece que si permanecen los principios esenciales, sin los que la sustancia no puede existir, también permanecerán las cualidades activas.

3. Un accidente inseparable nunca se separa del sujeto. Pero lo cálido es un accidente inseparable del fuego. Luego no puede el fuego permanecer sin que el calor se quede y, por la misma razón, respecto de otros elementos.

licae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit; sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturae.

10. Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem caelestis motus, eius tempus possit praesciri; sed proveniet ex imperio divinae voluntatis.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum, cessante motu caeli, elementa remaneant.

Et videtur quod non.

1. Dicitur enim II Petri, cap. III, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

2. Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam; sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas.—Sed contra, manente causa, remanet effectus. Sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. Cum ergo qualitates activae et passivae sint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activae maneant.

3. Praeterea, accidens inseparabile nunquam actu a subiecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

---

[85] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.1 qla.1; d.47 q.2 a.2 qla.2; *Cont. Gent.* 4 c.97; *Opusc.* III c.3; c.171; *Opusc.* XI a.19.

4. Pero se responde que esto ocurrirá porque los elementos permanecerán sin las cualidades activas y pasivas, aunque esto no pueda producirse naturalmente.—Pero en contra: así como en el principio del mundo hubo una institución de la naturaleza, así también al fin del mundo se producirá una consumación de la naturaleza. Pero, al principio del mundo, como dice Agustín[86], no basta decir qué pueda hacer Dios, sino qué constituye la naturaleza de las cosas. Luego esto también ha de ser tenido en cuenta al fin del mundo.

5. Cualidades activas y pasivas hay en todos los elementos. Pero la Glosa[87] de Beda dice, refiriéndose al argumento de Pedro, aducido antes, que ese fuego que habrá al fin del mundo se apoderará de dos elementos de la totalidad, y a otros dos los mudará en una especie mejor. Luego no puede entenderse la disolución total de los elementos, en lo que toca a las cualidades activas y pasivas, porque entonces se diría que no sólo dos elementos van a ser asumidos por el fuego.

6. Pero se dijo que, en dos elementos, a saber, fuego y agua, dominan especialmente las cualidades activas, como lo cálido y lo frío. Y, por eso, se dice que estos dos elementos han de ser dominados [apoderados] antes que los demás.—Pero, en sentido contrario, al fin del mundo los elementos mejorarán. Por otra parte, según Agustín[88], el agente es más honorable que el paciente. Luego deberían preferentemente permanecer los elementos en los que siguen las cualidades activas que aquellos en los que predominan las pasivas.

7. Dice Agustín[89] que el líquido [humor] y el humus ofrecen aptitud para padecer y el aire y el fuego para obrar. Luego, si en razón de una fuerza activa se dice que algunos elementos han de ser absorbidos, parece que esto no deba entenderse del fuego y del agua, sino más bien del fuego y del aire.

4. Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt, licet hoc per naturam esse non possit.—Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturae institutio, ita in mundi fine erit naturae consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit, non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

5. Praeterea, qualitates activae et passivae sunt in omnibus elementis. Dicit autem Glossa Bedae super auctoritate Petri, superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit. Non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

6. Sed dicebat, quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, praecipue vigent qualitates activae, sicut calidum et frigidum; et ideo haec duo prae aliis assumenda dicuntur.—Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur. Sed, secundum Augustinum, agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activae quam in quibus vigent qualitates passivae.

7. Praeterea, Augustinus dicit, quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua, sed magis de igne et aere.

---

[86] Cf. artículo 5 nota 63.
[87] *Glossa ordinaria* sobre 2 Pe 3,7: ML 114,694.
[88] *Super Genesim ad litteram* 12 c.16 n.33: ML 34,467; BAC XV 1218.
[89] *Super Genesim ad litteram* 3 c.10: ML 34,284; BAC XV 686.

8. Así como son cualidades naturales de los elementos lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, así también lo pesado y lo leve. Si, pues, aquellas cualidades no se quedan en los elementos, tampoco se quedarán ni la gravedad ni la levedad. Los elementos obtienen sus lugares naturales gracias a la naturaleza de la gravedad y de la levedad. Si, pues, las cualidades de los elementos no permanecen tras el fin del mundo, no quedará en ellos la distinción de sitios, de forma que la tierra esté abajo y el fuego arriba.

9. Los elementos han sido hechos a favor del hombre, que tiende a la felicidad. Pero, logrado el fin, cesan aquellas cosas que son para el fin. Luego, una vez colocado el hombre en la felicidad de modo completo [lo que ocurrirá al fin del mundo], parece que los elementos no permanecerán.

10. La materia existe por la forma, que adquiere en la generación. Ahora bien, los elementos se comparan a todos los demás cuerpos mixtos al igual que la materia. Luego, como la generación de los cuerpos mixtos cesará al acabar el mundo, parece que los elementos no permanecerán.

11. Además, la Glosa[90] sobre el texto de Lc 21,33: *El cielo y la tierra pasarán,* dice: *Depuesta la forma anterior.* Como existir viene de la forma, parece que, al fin del mundo, los elementos dejan de existir.

12. Según el Filósofo[91], lo corruptible y lo incorruptible no son del mismo género, y por la misma razón lo mudable y lo inmutable. Luego si algo pasa de la mutabilidad a la inmutabilidad, parece que no queda en el género de su naturaleza. Pero los elementos pasarán de la mutabilidad a la inmutabilidad, como resulta claro por la Glosa[92], que sobre el texto de Mt 5,18: *Mientras pase el cielo y la tierra,* etc., dice: *Mientras pase de la mutabilidad a la inmutabilidad.* Luego esa naturaleza de los elementos no permanecerá.

8. Praeterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, ita grave et leve. Si ergo qualitates illae non remanent in elementis, nec gravitas et Levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum, et ignis sursum.

9. Praeterea, elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quae ad finem sunt. Ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

10. Praeterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non maneant.

11. Praeterea, Luc. XXI, super illud: «Caelum et terra transibunt», dicit Glossa: «Deposita priori forma». Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

12. Praeterea, secundum Philosophum, corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis; et eadem ratione mutabile et immutabile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suae naturae non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Glossam quae super illud Matth. cap. V: «Donec transeat caelum et terra», etc., dicit: «Donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem». Ergo ista natura elementorum non remanebit.

---

[90] *Glossa interlinearis.*
[91] ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.10 (BK 1058b27-28).
[92] *Glossa interlinearis.*

13. Esta disposición, que ahora tienen los elementos, es natural. Luego si ésta se quita, recibirán otra; la primera será innatural para ellos. Pero lo que es innatural y violento no puede ser perpetuo, como es evidente según el Filósofo en *De caelo et mundo*[93]. Luego esa disposición no podría permanecer perpetuamente en los elementos, sino que volverían de nuevo a aquella disposición. Lo que parece ser inadecuado. Luego los elementos mismos cesarán en cuanto a la sustancia, pero no su disposición, aunque permanezca la sustancia.

14. Puede ser incorruptible e ingenerable lo que tiene toda su materia bajo la forma hacia lo que está en potencia, como está claro tratándose de los cuerpos celestes. Esto no compete a los elementos, porque la materia, que está bajo la forma de un elemento, está en potencia respecto a la forma de otro. Luego los elementos no pueden ser incorruptibles y por eso no pueden permanecer perpetuamente.

15. Aquello que no tiene fuerza para existir siempre, no puede permanecer perpetuamente. Pero los elementos, al ser corruptibles, no tienen fuerza para existir siempre. Luego no pueden permanecer perpetuamente, una vez que cesa el movimiento del cielo.

16. Pero se responde que los elementos son incorruptibles según su totalidad, aunque sean corruptibles parcialmente.—Pero, en sentido contrario, esto compete a los elementos gracias al movimiento del cielo en cuanto se corrompe una parte del elemento y otra se engendra, pues de esta manera la totalidad del elemento mismo se conserva. Luego, al cesar el movimiento del cielo, no podrá señalarse la causa de la incorrupción en todo el elemento.

17. Dice el Filósofo[94] que el movimiento del cielo es como una vida para todos los que existen por naturaleza y el Rabí Moisés (Maimónides) dice que el movimiento del cielo en el universo es como el movimiento

13. Praeterea, haec dispositio, quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale et violentum, non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum in lib. Caeli et mundi. Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur: quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

14. Praeterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus caelestibus. Hoc autem elementis non competit: quia materia quae est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

15. Praeterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum remanere, motu caeli cessante.

16. Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem.—Sed contra, hoc competit elementis per motum caeli, in quantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo caeli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

17. Praeterea, Philosophus dicit quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; et Rabbi Moyses dicit, quod motus caeli in universo est sicut

[93] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.2 y 3 c.2 (BK 285b16ss y 300a20ss).
[94] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8; cf. S. THOM., *In Physic.* 8 lect.1 n.1974.

del corazón en el animal, del que depende la vida de todo el animal. Pero al cesar el movimiento del corazón, todas las partes del animal se descomponen. Luego al cesar el movimiento del cielo, todas las partes del universo perecerán y así no quedarán los elementos.

18. La existencia de cada cosa viene de su forma. Pero el movimiento del cielo es causa de las formas en este mundo inferior, lo que resulta evidente, porque nada en el mundo inferior actúa en dirección a la especie, a no ser por la fuerza del movimiento del cielo, como dicen los filósofos. Luego, si cesa el movimiento del cielo, los elementos dejan de existir, una vez que sus formas han sido destruidas.

19. Ante la presencia del sol, los elementos superiores vencen siempre a los inferiores, como ocurre en verano a causa de la mayor intensidad del calor, y al revés en ausencia del sol. Pero, al cesar el movimiento del cielo, el sol estará siempre presente por una de las partes, y ausente por la otra. Luego en una de las partes se destruirán solamente los elementos fríos y los calientes de la otra, y así no quedarán los elementos al cesar el movimiento del cielo.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que, con referencia a Rom 8,20, sobre aquello de *A la vanidad la criatura...* dice la Glosa de Ambrosio[95]: *Todos los elementos cumplen laboriosamente sus deberes, por lo que descansarán cuando se apoderen de nosotros.* Pero descansar no es propio más que de un existente. Luego los elementos permanecerán al fin del mundo.

2. Además, los elementos fueron hechos para manifestar la bondad divina. Pero la divina bondad debe manifestarse al máximo cuando las cosas alcancen su última perfección. Luego los elementos permanecerán al fin del mundo.

motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu caeli omnes partes universi peribunt; et ita elementa non remanebunt.

18. Praeterea, esse cuiuslibet est a sua forma. Sed motus caeli est causa formarum in istis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus caeli, ut philosophi dicunt; ergo cessante motu caeli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

19. Praeterea, apud praesentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in aestate propter caloris fortificationem; sed apud solis absentiam e converso. Motu autem caeli cessante, sol semper ex una parte praesens erit, et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida, et sic elementa non remanebunt motu caeli cessante.

SED CONTRA. 1. Est quod ad Rom. VIII super illud: «Vanitati creatura», etc. dicit Glossa Ambrosii: «Omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis». Quiescere autem non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

2. Praeterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

---

[95] *Glossa ordinaria* sobre Rom 8,20: ML 191,1445.

RESPUESTA. Hay que decir que todos afirman usualmente que los elementos en cierto modo permanecerán y en cierto modo pasarán. Pero en cuanto al modo de permanecer y al modo de pasar hay diversas opiniones.

A) Pues algunos dijeron que todos los elementos permanecerán en cuanto a la materia, pero que algunos recibirán una forma más noble, como el agua y el fuego, que recibirán la forma de cielo. Así resulta que tres elementos pueden llamarse cielo, a saber, el aire (que por su naturaleza se le llama cielo en las Escrituras) y el agua y el fuego, que asumirán la forma de cielo, para que de esta manera se entienda que se verifica lo que se dice en Ap 21,1: *Vi un cielo nuevo y una tierra nueva,* estando comprendidas bajo el nombre de cielo tres cosas, a saber, fuego, aire y agua.

Pero tal solución es imposible. Porque los elementos no están en potencia de la forma del cielo, porque la forma del cielo no tiene contrario y bajo la forma de cielo está toda la materia que se halla en potencia respecto a esa forma. Pues entonces el cielo sería generable y corruptible, lo que el Filósofo muestra que es falso[96]. También la razón por la que esto se afirma es frívola, porque en la Escritura, como dice Basilio en el *Hexámeron,* por los extremos se entienden los medios, como en Gén 1,1, cuando se dice: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra.* Pues mediante la creación del cielo y la tierra se entienden también los elementos intermedios. A veces, bajo el nombre de tierra se abarca a todos los inferiores, como es patente en Sal 148,7: *Alabad al Señor desde la tierra,* y después se añade: *Fuego, granizo,* etc. De donde se sigue que nada impide decir que, por innovación del cielo y de la tierra, la Escritura entendió también la innovación de los elementos intermedios o que, bajo el nombre de tierra, comprenda todos los elementos.

RESPONDEO. Dicendum quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quaedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quae accipient formam caeli; ut sic tria elementa possint dici caelum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut caelum quandoque in Scripturis dicatur) et aqua et ignis, quae formam caeli assument: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. XXI: «Vidi caelum novum et terram novam», sub caeli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua.

Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam caeli, eo quod forma caeli contrarium non habet, et sub forma caeli sit tota materia quae est in potentia ad ipsam. Sic enim caelum esset generabile et corruptibile; quod Philosophus ostendit esse falsum. Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est: quia in Scriptura, sicut Basilius in Hexameron dicit, per extrema, media intelliguntur, ut Genes. I cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram». Nam per creationem caeli et terrae etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terrae nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalm. CXLVIII: «Laudate Dominum de terra»; et postea subditur: ignis, grando, etc.

Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem caeli et terrae Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terrae omnia elementa comprehendat.

---

[96] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.12 (BK 281a28ss).

B) Y, por eso, otros dicen que todos los elementos permanecerán sustancialmente no sólo en lo que respecta a la materia, sino también en cuanto a las formas sustanciales. Pues así como, conforme a la opinión de Avicena, las formas sustanciales de los elementos permanecen en el compuesto, aunque las cualidades activas y pasivas no se queden en su grado máximo, sino rebajadas a un grado medio, así también será posible que en el último estado del mundo permanezcan los elementos sin las citadas cualidades. A lo que parece estar de acuerdo lo que dice Agustín[97]: *En esa conflagración del mundo, las cualidades de los elementos corruptibles, que convenían a nuestro cuerpo, se destruirán totalmente al arder y la misma sustancia tendrá esas cualidades que por una admirable mutación convendrán a los cuerpos inmortales.*

Pero esto no parece que esté dicho razonablemente. *Primero,* porque como las cualidades activas y pasivas sean de suyo accidentes de los elementos, es preciso que estén causadas por los principios esenciales. Luego no puede ser que, permaneciendo los principios esenciales, falten las cualidades, salvo por violencia, lo que no puede ser de larga duración. Y, por eso, tampoco parece posible la opinión de Avicena, que las formas de los elementos sigan en acto en el compuesto, sino sólo virtualmente, como dice el Filósofo. Porque sería preciso que las formas de elementos diversos se conservasen en diversas partes de la materia, lo que no ocurriría si no estuviesen también en sitio distinto, y entonces no habría verdadera mezcla, sino sólo en apariencia sensible. Y, sin embargo, en el compuesto [mixto] las cualidades de un elemento están impedidas por las cualidades del otro, lo que no puede decirse en la consumación del mundo, donde cesará completamente la violencia.

Y, *en segundo lugar,* dado que las cualidades activas y pasivas pertenecen a la integridad de los elementos, se seguiría que permanecerían elementos imperfectos, por lo que la autoridad aducida de Agustín no

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennae, remanent formae substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis, ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque praedictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit: «In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient».

Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem, quia cum qualitates activae et passivae sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis praedictis, qualitates deficiant, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneant in mixto; sed solum virtute, ut Philosophus dicit; quia oporteret quod diversorum elementorum formae, in diversis partibus materiae conservarentur; quod non esset, nisi essent etiam situ distinctae; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius; quod non potest dici in mundi consummatione ubi omnino cessabit violentia.

Secundo autem, quia cum qualitates activae et passivae sint de integritate naturae elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent; unde auctoritas Augus-

[97] *De civitate Dei* 20 c.16: ML 41,682; BAC XVI-XVII 1484.

habla de cualidades activas y pasivas, sino de las disposiciones de aquellas cosas que se engendran y se corrompen y se alteran.

C) Y, por eso, parece que hay que decir que los elementos permanecerán en su sustancia, y también en sus cualidades naturales. Pero cesarán las mutuas relaciones y corrupciones y alteraciones, pues de este modo se ordenan los elementos para completar el número de los electores, así como también el cielo gracias a su movimiento; pero las sustancias de los elementos permanecerán, al igual que la sustancia del cielo. Pues como el universo permanecerá permanentemente, como antes se ha expuesto, es preciso que todo aquello que pertenece a la perfección del universo se mantenga antes que nada y esencialmente. Pero esto compete a los elementos por ser partes esenciales del universo mismo, como lo prueba el Filósofo[98]. Pues si el cuerpo es circular, es preciso que haya un centro del mismo, que es la tierra. Pero, puesta la tierra, que es pesada absolutamente en cuanto puesta en el centro, es preciso poner su contrario, que es el fuego, que sea absolutamente leve; porque si uno de los contrarios está en una naturaleza, también [estará] el otro. Pero, supuestos los extremos, es necesario que se pongan los [términos] medios, por lo que es preciso poner el aire y el agua, que verdaderamente son leves respecto al fuego, pero pesados en comparación a la tierra, de los que uno es más cercano a la tierra.

Por eso, desde la misma situación del universo es evidente que los elementos son partes esenciales del universo. Lo que puede quedar de manifiesto considerado el orden de las causas y de los efectos. Pues así como el cielo es el [principio] activo universal de las cosas que se engendran, así también los elementos son la materia universal de las mismas. De ahí que para la perfección del universo se requiere que los elementos permanezcan en toda su sustancia y para esto tienen también aptitud por su naturaleza. Pero la corrupción acontece de modo diferente en los

tini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quae generantur et corrumpuntur et alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutuae generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per huiusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et caelum per motum suum; sed substantiae elementorum manebunt, sicut et substantia caeli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant.

Hoc autem competit elementis, cum sint essentiales partes universi ipsius, ut Philosophus probat. Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quae est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium eius, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis; quia si unum contrariorum est in una natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quae sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum est propinquius terrae.

Unde ex ipso situ universi patet quod elementa sunt essentiales partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut caelum est universale activum eorum quae generantur, ita elementa sunt eorumdem universalis materia. Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corrup-

[98] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.5 y 6 (BK 287b29ss).

cuerpos mixtos y en los elementos; en los cuerpos mixtos habita el principio activo de la corrupción, porque están compuestos de contrarios. Pero en los elementos, cuyo contrario es exterior, pero ellos mismos no están compuestos de contrarios, no habita un principio activo de corrupción, sino sólo el pasivo, en cuanto tienen materia en la que habita la aptitud para otra forma de la que están privados. Y por este principio la generación y la corrupción en los elementos son movimientos o mutaciones naturales y no por un principio activo, como dice el Comentador[99].

En consecuencia, así como —dado que el cuerpo celeste tiene fuera [de sí] el principio activo de su movimiento— puede ocurrir que su movimiento cese, aunque él permanezca, sin violencia, como se ha dicho antes, así también puede ocurrir que la corrupción de los elementos cese, aunque permanezcan sus sustancias, al cesar el [principio] corruptor externo, que es preciso reducir el movimiento del cielo como a principio primero de la generación y de la corrupción.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. A lo primero hay que decir, por tanto, que esa disolución de los elementos no hay que referirla a la destrucción de la sustancia de los elementos, sino a la purificación de los elementos, que se producirá por el fuego que precederá al rostro del Juez. Tras aquella purificación permanecerán, como se ha dicho, los elementos en cuanto a la sustancia y a las cualidades naturales.

2-3. Por lo que concedemos lo segundo y lo tercero.

4. A lo cuarto hay que decir que al principio del mundo fue instituida la naturaleza de los cuerpos en cuanto está ordenada a la generación y la corrupción, gracias a la cual se completa el número de los elegidos. En la consumación del mundo, sin embargo, quedará la sustancia de los

tio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, in quantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales; et non propter principium activum ut dicit Commentator.

Sicut ergo quia corpus caeleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod eius motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum caeli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

1. Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiae elementorum, sed ad elementorum purgationem, quae erit per ignem, qui faciem iudicis praecedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

2-3. Unde secundum et tertium concedimus.

4. Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum

[99] Cf. AVERROES, *Physica* 2.

elementos en lo que respecta a la perfección del universo. Por lo que no es preciso que en los elementos, en aquel estado final, haya todo aquello que fue necesario que hubiera en el principio del mundo.

5. A lo quinto hay que decir que la Glosa de Beda no ha de entenderse como si de este modo se destruyan dos elementos en cuanto a la sustancia, sino según el estado de mutación que aparece especialmente en dos elementos: en el aire y en el agua, a los que algunos entienden que se refiere la Glosa, aunque otros entienden que se trata del fuego y del agua, en los que dominan las cualidades activas.

6. A lo sexto hay que decir que la acción depende más del agente que del paciente, por lo mismo que el agente es más honorable que el paciente. De ahí que la destrucción de la mutación en los elementos y de la acción mutua se expresa más convenientemente por la sustracción de los [principios] activos que por la de los pasivos.

7. A lo séptimo hay que decir que, si se considera la acción y la pasión en los elementos conforme a los principios sustanciales, es verdad lo que Agustín dice en el lugar citado, a saber, que para padecer el *humor* [líquido] y el *humus* son más aptos, y para obrar lo son el fuego y el aire. Porque el fuego y el aire tienen más de la forma que es principio de acción; en cambio, la tierra y el agua tienen más de la materia, que es principio de padecer. Pero si se considera conforme a las cualidades activas y pasivas, que son los principios inmediatos de la acción, entonces el fuego y el agua son más activos, el aire y la tierra, más pasivos.

8. Concedemos lo octavo.

9. A lo noveno diremos que los elementos, en cuanto a su mutación, fueron hechos para el hombre destinado a la bienaventuranza; pero en cuanto a su sustancia, fueron hechos para la perfección del universo y para la sustancia del mismo hombre, compuesto de elementos.

secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quae oportuit habere in mundi principio.

5. Ad quintum dicendum, quod Glossa Bedae non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur; sed secundum statum mutationis, quae praecipue in duobus elementis apparet: scilicet in aere et aqua, de quibus quidam praedictam Glossam intelligunt; quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua in quibus vigent qualitates activae.

6. Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis et mutuae actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

7. Ad septimum dicendum, quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit loco citato quod ad patiendum humor et humus aptitudinem praebent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quae est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quae sunt immediata principia actionis, sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

8. Octavum concedimus.

9. Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quae ex elementis constituitur.

10. A lo décimo hay que decir que en la consumación del mundo no cesarán todos los mixtos, porque quedarán los cuerpos humanos. Por lo que parece conveniente que, si algunas de sus partes quedan en el cuerpo humano, que es el mundo menor, su totalidad misma permanecerá en el mundo mayor.

11. A lo undécimo hay que decir que la forma, que los elementos abandonan, es la mutabilidad misma, no la forma que es principio de existir.

12. A lo duodécimo hay que decir que la disposición mudable desaparecerá de los elementos, porque no habrá en ellos mutación, pero no que pierdan su naturaleza mudable.

13. A lo decimotercero hay que decir que la disposición de esos elementos, conforme a la cual se engendran y corrompen y se mudan, les es natural si permanece el movimiento del cielo, pero no después que haya cesado el movimiento del cielo.

14. A lo decimocuarto hay que decir que esa razón prueba que en los elementos hay un principio de corrupción material, pero no activo; de donde se sigue que no haya mutación, al ser sustraído el movimiento del cielo, que es el principio activo.

15. A lo decimoquinto hay que decir que, así como el elemento no tiene fuerza para existir siempre, porque puede ser corrompido por algo exterior, tampoco tiene fuerza para dejar de existir en algún momento, salvo la [fuerza] material, como se ha dicho.

16. A lo decimosexto hay que decir que los elementos son incorruptibles tomados en su totalidad, aunque las partes se engendran y se corrompen mientras dura el movimiento del cielo; pero, al cesar el movimiento del cielo, habrá otra causa de incorrupción, ya que no pueden corromperse más que por algo exterior, pero el [agente] corruptivo externo cesará si falta el movimiento del cielo.

10. Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum remanent in corpore hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo maiori.

11. Ad decimumprimum dicendum, quod forma, quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quae sit principium essendi.

12. Ad decimumsecundum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod dispositio istorum elementorum, secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur, est eis naturalis, motu caeli manente: non autem postquam motus caeli cessaverit.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu caeli subtracto, qui est principium mutationis.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus caeli durat; sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu caeli, cessabit.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que el movimiento del cielo es como cierta vida para todas las cosas naturales conforme al estado de mutación que será suprimido en la consumación [fin] del mundo.

18. A lo decimoctavo hay que decir que, a pesar de que la educción de las formas desde la potencia al acto dependa del movimiento del cielo, su conservación, sin embargo, depende de principios más altos, como está dicho.

19. A lo decimonoveno hay que decir el sol es causa del calor mediante el movimiento, como dice el Filósofo [100], por lo que al cesar el movimiento se suprime la causa de la corrupción en los elementos, que proviene de un sobreexceso de calor.

Artículo 8

¿Al cesar el movimiento del cielo, permanece la acción y la pasión en los elementos? [101]

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Las potencias están determinadas a un solo [objetivo]. Por eso la fuerza del fuego, al ser una potencia natural, sólo sirve para calentar, pero no para no calentar. Pero en esa consumación del mundo quedará la fuerza del fuego y de los demás elementos, como ya está dicho en el artículo precedente. Luego es imposible que el fuego y los demás elementos dejen de actuar.

2. Como dice el Filósofo [102], para que se produzca una mutua acción y pasión, se requiere que el agente y el paciente sean semejantes en cuanto a la materia y distintos en cuanto a la forma. Pero esto ocurrirá

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod motus caeli est ut vita quaedam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu caeli, tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, ut Philosophus dicit: unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quae est per superexcedentiam caloris.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum, cessante motu caeli, remaneat actio et passio in elementis.

Et videtur quod sic.

1. Potentiae enim naturales sunt determinatae ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est articulo praecedenti. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

2. Praeterea, sicut dicit Philosophus, ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum

---

[100] Aristóteles, *De caelo* 2 c.9 y 10 (BK 291a19ss).

[101] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.11 q.2 a.6 ad 3; d.33 q.2 a.1 ad 3; 4 d.44 q.3 a.1 qla.3; *Quodl.* 7 a.11; *Opusc.* III c.176.

[102] Aristóteles, *De generat. et corrupt.* c.7 (BK 323b1ss).

en los elementos cuando cese el movimiento del cielo, porque sus sustancias permanecerán, sin que se hayan mudado los principios esenciales. Luego habrá, en los elementos, acción y pasión, al cesar el movimiento del cielo.

3. La causa de la acción y de la pasión en los elementos es siempre el apetito hacia otra forma, aunque la materia esté completa por una forma. Pero ese apetito permanecerá en la materia aunque cese el movimiento del cielo, pues una sola forma del elemento no podrá colmar toda la potencia de la materia. Luego en aquella consumación del mundo permanecerá la acción y la pasión en los elementos.

4. Lo que pertenece a la perfección del elemento no se le quita. Es propio de la perfección de cada ser que lleve a cabo algo semejante a sí mismo. Pues la difusión del ser mismo se deriva desde el bien primero hasta todos los entes. Luego parece que los elementos, en aquella consumación, llevarán a cabo algo semejante a sí mismos y, por eso, habrá en ellos acción y pasión.

5. De la misma manera que es propio del fuego ser caliente, también lo es el calentar, pues así como el calor se deriva de los principios esenciales del fuego, así también el calentar se deriva del calor. Si, pues, en esa consumación de las cosas va a quedarse el fuego y su calor, parece que también quedará la acción de calentar.

6. Todos los cuerpos naturales que se tocan, se alteran de alguna manera, como se ve en I *De generatione*[103]. Pero los elementos en ese estado se tocarán. Luego se actuarán entre sí y allí habrá acción y pasión.

7. En esa consumación del mundo la luz de la luna *será como la del sol y la del sol será siete veces más grande* [Is 30,26]. Pero ahora el sol y la luna iluminan con su luz los cuerpos inferiores. Luego entonces

formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu caeli, quia eorum substantiae manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu caeli cessante.

3. Praeterea, causa actionis et passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu caeli cessante, non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiae implere. Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

4. Praeterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscuiusque entis, quod agat sibi simile: diffusio enim ipsius esse derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

5. Praeterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium eius est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

6. Praeterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in I De generat. Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt, et ita erit ibi actio et passio.

7. Praeterea, in illa mundi consummatione «erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter». Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora. Ergo

[103] ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* 1 c.7 (BK 324a1).

iluminarán mucho más fuertemente y así permanecerá alguna acción y pasión en estos cuerpos inferiores, pues el cuerpo intermedio iluminado iluminará al último.

8. Los santos verán con mirada corporal las cosas de este mundo. Pero la visión no puede existir sin acción y pasión porque la vista padece por [la acción] del visible. Luego habrá acción aunque cese el movimiento del cielo.

EN CONTRA está: 1. Si se quita la causa, se quita el efecto. Pero el movimiento del cielo es causa de la acción y de la pasión en estos cuerpos inferiores, conforme a la doctrina del Filósofo[104]. Luego, quitado el movimiento del cielo, se quitarán también la acción y la pasión en esos [cuerpos] inferiores.

2. Además, la acción y la pasión en las cosas corporales no puede existir sin movimiento. Pero si se quita el primer movimiento, que es el movimiento del cielo, como se prueba en VIII *Phys.*[105], es preciso que cesen los movimientos posteriores. Si el movimiento del cielo se suprime, no habrá acción ni pasión en estos [cuerpos] inferiores.

RESPUESTA. Hay que decir que, como se sabe por el libro *De causis*[106], cuando la causa primera retira su acción de lo causado, es preciso también que la causa segunda retire su acción del mismo, porque la causa segunda tiene esto mismo que lleva a cabo gracias a la causa primera, con cuya fuerza actúa. Pero como todo agente actúa en cuanto está en acto, es preciso aceptar el orden de las causas agentes conforme al orden de las mismas en el grado de actualidad.

Pero los cuerpos inferiores tienen un grado de actualidad menor que los cuerpos celestes, pues en los cuerpos inferiores no está la totalidad de

multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus, nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

8. Praeterea, sancti videbunt visu corporeo res huius mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu caeli cessante.

SED CONTRA. 1. Remota causa, removetur effectus. Sed motus caeli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam Philosophi. Ergo remoto motu caeli, removebitur actio et passio in istis inferioribus.

2. Praeterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto autem primo motu, qui est motus caeli, ut probatur in VIII Phys., oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu caeli, non erit actio et passio in istis

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut habetur in libro De causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate.

Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod

[104] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.9 (BK 291a19ss); *Meteorol.* 1 c.2 (BK 339a23ss).
[105] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.7 (BK 260b15ss).
[106] *De causis* propositio 1.

la potencialidad colmada por el acto, porque la materia que subyace a la forma sigue en potencia a otra forma; lo que no ocurre en los cuerpos celestes, pues la materia del cuerpo celeste no está en potencia a otra forma, por lo que su potencialidad está completada por la forma que tiene.

Pero las sustancias separadas son más perfectas, en cuanto a la actualidad, que incluso los cuerpos celestes, por no estar compuestas de materia y forma, sino que son ciertas formas subsistentes. Pero estas formas [separadas] son deficientes en relación con la actualidad de Dios, que es su [propia] existencia, lo que no ocurre respecto de otras sustancias separadas. Así como también vemos que los elementos se superan entre ellos según su grado de actualidad, porque el agua tiene más de especie que la tierra, el aire más que el agua, y el fuego más que el aire, así ocurre también en los cuerpos celestes y en las sustancias separadas.

Luego los elementos actúan en virtud de los cuerpos celestes y los cuerpos celestes en virtud de las sustancias separadas. Por eso, al cesar la acción de la sustancia separada, tiene que cesar la acción del cuerpo celeste y, al cesar ésta, tiene que cesar la acción del cuerpo elemental.

Pero hay que tener en cuenta que el cuerpo tiene una doble acción: *una* conforme a la propiedad del cuerpo, de suerte que actúa mediante movimiento (pues esto es propio del cuerpo, que mueva y obre siendo movido); pero tiene *otra* acción, en cuanto alcanza el orden de las sustancias separadas y participa algo del modo de las mismas. Como las naturalezas inferiores acostumbraron a participar algo de lo que es propio de la naturaleza superior, como se ve en algunos animales que participan alguna semejanza de la prudencia que es propia de los hombres. Pero ésta es una acción del cuerpo, que no está dirigida a la transmutación de la materia, sino a cierta difusión de la semejanza de la forma en un medio a semejanza con la intención espiritual que se recibe acerca de la cosa en el sentido o en la inteligencia. De este modo el sol ilumina el aire y el color multiplica su imagen *[speciem]* en el medio.

materia substans uni formae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet.

Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis.

Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris.

Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio.

Pero ambos modos de acción en estos [cuerpos] inferiores son causados desde los cuerpos celestes. Pues también el fuego con su calor transforma la materia gracias al poder del cuerpo celeste y los cuerpos visibles multiplican sus imágenes en el medio, por la fuerza de la luz, cuya fuente está en el cuerpo celeste. Por lo que si ambas acciones del cuerpo celeste cesaran, no quedaría acción alguna en estos inferiores. Ahora bien, si cesa el movimiento del cielo, cesará la primera acción, pero no la segunda, y, por eso, al cesar el movimiento del cielo, habrá ciertamente acción, en estos cuerpos inferiores, de iluminación e inmutación del medio por las cosas sensibles, pero no habrá acción por la que se transmute la materia, acción a la que sigue la generación y la corrupción.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, por lo tanto, hay que decir que la fuerza del fuego está siempre determinada para calentar, pero presupuestas las causas antecedentes que se requieren para la acción del fuego.

2. A lo segundo hay que decir que la semejanza en la materia y la contrariedad de forma no bastan en estos cuerpos inferiores para la acción y la pasión, si no se presupone el movimiento del cielo, con cuya fuerza actúan todas las potencias activas inferiores.

3. A lo tercero hay que decir que la materia no basta para la acción si no se pone un principio activo. Por eso, el apetito de la materia no prueba suficientemente la acción en los elementos si se suprime el movimiento del cielo, del que procede el principio primero de la acción.

4. A lo cuarto hay que decir que los seres inferiores nunca alcanzan el grado de perfección de los superiores. Ahora bien, pertenece a la razón de perfección del agente supremo que su perfección se basta para actuar, [aun] suprimido otro agente; de aquí que no puede atribuirse esto a los agentes inferiores.

Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, praesuppositis tamen causis prioribus quae ad actionem ignis requiruntur.

2. Ad secundum dicendum, quod similitudo secundum materiam et contrarietas formae non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu caeli praesupposito, in cuius virtute agunt omnes inferiores activae potentiae.

3. Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiae non sufficienter probat actionem in elementis, motu caeli subtracto, a quo est primum principium actionis.

4. Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

5. A lo quinto hay que decir que calentar es propio del fuego, suponiendo que ejerza alguna acción; pero su acción depende de otro, como está dicho.

6. Y de modo semejante hay que decir respecto al sexto argumento, que el contacto no es suficiente para que actúen los elementos, a no ser que se suponga el movimiento del cielo.

7-8. Concedemos las otras dos objeciones, pues proceden de acciones en las que la materia no se transmuta, sino que la especie se multiplica en cierto modo, a la manera de una intención espiritual.

Artículo 9

¿Las plantas, los animales brutos y los cuerpos minerales permanecerán después del fin del mundo?[107]

Parece que sí por las siguientes razones.

Argumentos. 1. Pues en Ecl 3,14 se dice: *Aprendí que todas las obras de Dios permanecen eternamente.* Pero los cuerpos minerales, las plantas y los brutos son obras de Dios. Luego permanecerán eternamente.

2. Pero se dice que esto se refiere a aquellas obras de Dios que de algún modo se ordenan a la incorrupción, como los elementos, que son incorruptibles tomados como un todo; aunque parcialmente se corrompan.—Pero en contra: así como los elementos son incorruptibles en cuanto son un todo, aunque se corrompan parcialmente, así también las cosas que hemos citado antes son incorruptibles en cuanto a la especie, aunque, en cuanto individuos, se corrompan. Luego parece que las cosas antes citadas permanecen eternamente.

5. Ad quintum dicendum, quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed eius actio dependet ab alio, ut dictum est.

6. Et similiter ad sextum dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu caeli supposito.

7-8. Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

Et videtur quod sic.

1. Habetur enim Eccle. III: «Didici quod omnia opera Dei perseverent in aeternum». Sed corpora mineralia, plantae et bruta sunt opera Dei. Ergo in aeternum manebunt.

2. Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quae aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem, sicut elementa quae sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur.—Sed contra, sicut elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita praedictae res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod praedictae etiam res in aeternum remaneant.

---

[107] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.43 q.1 a.4; q.2 a.4; d.48 q.2 a.5; d.50 q.2 a.3 qla.2; *Cont. Gent.* 4 c.97.

3. Es imposible que una intención de la naturaleza quede frustrada, dado que la intención de la naturaleza viene de que la naturaleza está dirigida por Dios hacia un fin. Pero la naturaleza intenta, mediante la generación y la corrupción, mantener la perpetuidad de la especie. Luego, si tales rasgos específicos no se conservan, quedará frustrada la intención de la naturaleza, lo que, como se ha dicho, es imposible.

4. El decoro del universo pertenecerá a la gloria de los bienaventurados. Por eso dicen los santos que los elementos del mundo serán reformados hacia un estado mejor para mayor gloria de los bienaventurados. Pero las plantas, los minerales y los animales brutos pertenecen al decoro del universo. Luego no quedarán fuera en aquella última consumación de los bienaventurados.

5. En Rom 1,20 se dice que *lo invisible de Dios se contempla intelectualmente, mediante aquello que ha sido hecho.* Entre las cosas que también han sido hechas, pueden contarse las plantas y los animales. Pero en aquel estado de perfecta bienaventuranza es necesario para el hombre conocer lo invisible de Dios. Luego no será conveniente que las obras de Dios se sustraigan del medio.

6. En Ap 22,2 se dice: *En ambas partes del río hay un árbol que ofrece doce frutos.* Luego, dado que allí se habla de la última perfección de la bienaventuranza de los santos, parece que en tal estado aún quedan plantas.

7. Al proceder del ser divino, en todos los seres hay un deseo de perpetuidad en cuanto se asemejan al primer ente, que es perpetuo. Pero lo que hay en las cosas por semejanza con el ser divino no se les quitará en la última consumación. En consecuencia, permanecerán perpetuamente las plantas y los animales, al menos en cuanto a la especie.

8. En el estado último de perfeccionamiento de las cosas no se les quitará a ellas lo que corresponde a la perfección. Pero la obra del embellecimiento es cierto perfeccionamiento de la creación. Como los

3. Praeterea, impossibile est quod intentio naturae frustretur, cum naturae intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi praedicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturae intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

4. Praeterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in maiorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur. Sed plantae, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

5. Praeterea, Rom. I dicitur quod «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur»; inter quae etiam facta, plantae et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectae beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod praedicta Dei opera de medio subtrahantur.

6. Praeterea, Apoc. XXII dicitur: «Ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim». Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantae remaneant.

7. Praeterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, in quantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum.

Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantae et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

8. Praeterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quaedam creationis.

animales pertenecen a la obra del embellecimiento, parece que no dejarán de existir en ese estado último del mundo.

9. Como los elementos han servido al hombre en el camino hacia el fin, también lo han hecho los animales y las plantas. Pero los elementos permanecerán. Luego también los animales y las plantas, y no parece, por tanto, que vayan a desaparecer.

10. Cuanto más participa algo de la propiedad del primer perpetuo, que es Dios, tanto más perpetuo será. Pero los animales y las plantas participan más de las propiedades de Dios que los elementos, porque los elementos son sólo existentes, pero las plantas también viven, y los animales, además de todo esto, conocen. Luego los animales y las plantas deben permanecer eternamente con más razón que los elementos.

11. Como dice Dionisio[108], es un efecto de la sabiduría divina que lo supremo de la naturaleza inferior se una a lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero esto no ocurrirá si los animales y las plantas dejan de existir, porque los elementos no alcanzan en modo alguno a la perfección humana, a la que de alguna manera alcanzan algunos animales. Pero a los animales se acercan las plantas y a las plantas los cuerpos minerales, que vienen inmediatamente tras los elementos. Luego en ese fin del mundo, dado que no debe desaparecer aquello que pertenece a la manifestación de la sabiduría divina, parece que no deban dejar de existir los animales y las plantas.

12. Si en la creación del mundo no se hubiesen producido los animales y las plantas, el mundo no sería perfecto. Pero la última perfección del mundo sería mayor que la primera. Luego parece que absolutamente los animales y las plantas deban permanecer.

13. Algunos cuerpos minerales y algunos animales brutos están destinados como pena de los condenados; así en Sal 10,7: *El fuego, el azufre*

Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

9. Praeterea, sicut elementa servierunt homini in statu viae, ita et animalia et plantae. Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantae; et sic non videtur quod cessent.

10. Praeterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum. Sed animalia et plantae plus participant de proprietatibus Dei quam elementa, quia elementa sunt tantum existentia, plantae autem etiam vivunt, animalia vero etiam super haec cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantae quam elementa.

11. Praeterea, effectus divinae sapientiae est, ut Dionysius dicit, quod supremum inferioris naturae coniungatur infimo naturae superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantae desinant esse, quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia; ad animalia vero appropinquant plantae; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur. Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinae sapientiae, videtur quod animalia et plantae cessare non debeant.

12. Praeterea, si in creatione mundi animalia et plantae non fuissent productae, non fuisset mundus perfectus. Sed maior erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantae remaneant.

13. Praeterea, quaedam corpora mineralia et quaedam animalia bruta in poenam damnatorum deputantur, sicut in Psal. X: «Ignis, sulphur et spiritus procellarum pars

[108] *De divinis nominibus* c.7: MG 3,872B.

y el viento de las tormentas [serán] parte de su tormento, y en Is 64,24: *Su gusano no morirá y el fuego no se extinguirá.* Pero las penas de los condenados serán perpetuas. Luego parece que los animales y los cuerpos minerales permanecerán eternamente.

14. En los elementos mismos están las razones seminales de los animales y de las plantas, como dice Agustín [109]. Pero tales razones serían inútiles si animales y plantas no naciesen de ellos. Pero en esa consumación del mundo permanecen los elementos y en ellos, en consecuencia, también las razones seminales y nada es vano en las obras de Dios. Parece, pues, que los animales y las plantas permanecen en esa novedad del mundo.

15. La última purificación del mundo será por acción del fuego. Pero algunos minerales son de tan fuerte complexión, que ni se consumen ni por el fuego, como resulta evidente en el caso del oro. Luego parece que ésos, al menos, permanecen tras ese fuego.

16. Lo universal existe siempre. Pero lo universal no existe sino en los singulares. Luego parece que los singulares de cualquier universal existirán siempre. Luego también existirán siempre los animales, las plantas y los cuerpos minerales.

Pero EN CONTRA está: 1. Lo que dice Orígenes, que *no se debe opinar que lleguen a aquel fin los animales, ni ganados, ni animales salvajes, y tampoco los árboles y las piedras.*

2. Los animales y las plantas están ordenados a la vida animal del hombre. Por eso Gén 9,3 dice: *Os entregué toda carne como hierbas frescas.* Pero la vida animal del hombre cesará. Luego cesarán también los animales y las plantas.

calicis eorum»; et Isa. LXIV: «Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur». Poenae autem damnatorum erunt perpetuae. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in aeternum remaneant.

14. Praeterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit. Hae autem rationes frustra essent, nisi praedicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantae in illa mundi novitate remaneant.

15. Praeterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quaedam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

16. Praeterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cuiuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantae et corpora mineralia semper erunt.

SED CONTRA. 1. Est quod Origenes dicit: «Non est opinandum venire ad finem illum animalia, vel pecora, vel bestias terrae, sed nec ligna, nec lapides».

2. Praeterea, animalia et plantae ad vitam animalem hominis ordinantur: unde dicitur Genes. IX: «Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem». Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantae cessabunt.

---

[109] *De Trinitate* 3 c.8 y 9: ML 42,875ss; BAC V 286ss.

RESPUESTA. Hay que decir que en esa innovación del mundo no quedará ningún cuerpo mixto, excepto el cuerpo humano. Para llegar a conocer la razón de esto, hay que proceder conforme al orden que enseña el Filósofo[110], a saber, debe considerarse antes la causa final y, después, los principios materiales y formales y las causas motoras. Ahora bien, el fin de los cuerpos minerales y de las plantas y de los animales puede considerarse doble: el primero es el acabado del universo, al que se ordenan todas las partes del universo como a su fin. A dicho fin no se ordenan las cosas citadas como si fuesen de suyo y esencialmente integrantes de la perfección del universo, ya que no hay nada en ellas que no se encuentre en las partes principales del mundo (que son los cuerpos celestes y los elementos) como en principios activos y materiales. Por lo que las citadas cosas son ciertos efectos particulares de las causas universales, que son partes esenciales del universo. Por eso pertenecen a la perfección del universo sólo en cuanto proceden de sus causas; lo que tiene lugar gracias al movimiento. Por eso pertenecen a la perfección del universo que se halla en movimiento, pero no a la perfección del universo tomada en absoluto. Y, por eso, al cesar la mutabilidad del universo, conviene que cesen esas cosas.

Pero otro fin es el hombre, porque, como dice el Filósofo en su *Política*[111], las cosas que son, en la naturaleza, imperfectas se ordenan a las perfectas como a su fin. Por eso, como allí mismo dice, dado que los animales tienen vida imperfecta en comparación con la vida humana, que es perfecta en absoluto, y las plantas en comparación con los animales, las plantas están ordenadas a los animales, predispuestas por la naturaleza para su alimento, y, a su vez, los animales se ordenan al hombre, son necesarios para su alimento y otras ayudas. Pero tal necesidad existe mientras dura la vida animal del hombre, y desaparecerá en aquell

RESPONDEO. Dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit praeter corpus humanum. Ad huius autem rationem sumendam, procedendum est ordine quem docet Philosophus, ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causae moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari: primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res praedictae non ordinantur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes, cum nihil in eis existat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (quae sunt corpora caelestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res praedictae sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quae sunt essentiales partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur, quod quidem fit per motum. Unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate universi, oportet quod praedicta cessent.

Alius autem finis est homo; quia, ut Philosophus in sua Politica, dicit, ea quae sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta sicut ad finem: unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, et plantae respectu animalium; plantae sunt propter animalia, praeparatae eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quae quidem in illa

[110] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.9 (BK 200a34ss).
[111] ARISTÓTELES, *Politica* 1 c.5 (BK 1254b4ss).

innovación de las cosas porque resucitará en cuerpo no animal, sino espiritual, como se dice en 1 Cor 15,44 y, por eso, dejarán de existir también los animales y las plantas.

Y a esto mismo están adecuadas la materia y la forma de dichas cosas. Pues al estar compuestas por contrarios, tienen en sí mismas un principio activo de corrupción. Por lo que, si fuesen exentas de la corrupción gracias a un principio externo únicamente, esto sería violento en cierta manera e inconveniente para la perpetuidad, ya que las cosas violentas no pueden existir siempre, como es evidente para el Filósofo en los libros *Caeli et mundi*[112]. Pero no tienen un principio interno que pueda impedir la corrupción, porque sus formas son naturalmente corruptibles, toda vez que no son subsistentes por sí mismas, sino que tienen una existencia que depende de la materia, por lo que no pueden permanecer perpetuamente, ni con identidad individual ni específica, una vez que cese la generación y la corrupción.

Pero esto mismo resulta tras la consideración de la causa motora, pues la existencia de las plantas y de los animales es un cierto vivir, lo que en las cosas corporales no ocurre sin movimiento. De ahí que los animales mueran al cesar el movimiento del corazón, y las plantas, al cesar la alimentación. Pero en estas cosas no hay principio alguno del movimiento que no dependa del primer móvil, porque las mismas almas de animales y plantas están totalmente sometidas a las impresiones de los cuerpos celestes. Por eso, cuando cese el movimiento del cielo, no podrán quedar en esas cosas ni movimiento ni vida. De ahí que sea evidente que en esa innovación del mundo no podrán quedar las citadas cosas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay, por tanto, que decir que todas las obras de Dios perseveran eternamente o en sí mismas o en sus causas. De esta manera los animales y las plantas permanecerán si se mantienen los cuerpos celestes y los elementos.

rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur I Corinth. XV; et ideo tunc etiam animalia et plantae cessabunt.

Et ad hoc idem habent aptitudinem praedictarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in se ipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati, quia quae sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per Philosophum in libris Caeli et mundi. Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere, quia eorum formae sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens: unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante.

Hoc autem idem invenitur ex consideratione causae moventis; esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantae cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili, quia ipsae animae animalium et plantarum totaliter subiiciuntur impressionibus caelestium corporum. Unde motu caeli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res praedictae non poterunt remanere.

1. Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in aeternum perseverant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim et animalia et plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus et elementis.

[112] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.3 (BK 270a13ss).

2. A lo segundo hay que decir que la perpetuidad específica, y no individual, es mediante la generación, la cual, al cesar el movimiento del cielo, ya no se producirá.

3. A lo tercero hay que decir que la intención de la naturaleza es conservar la perpetuidad de la especie, mientras dura el movimiento del cielo, mediante el cual puede mantenerse una perpetuidad de tal índole.

4. A lo cuarto hay que decir que las citadas cosas contribuyen al decoro del universo, conforme al estado de mutabilidad en el mundo y a la vida animal en el hombre y no de otro modo, como se ha dicho.

5. A lo quinto hay que decir que en aquella bienaventuranza los santos no necesitarán contemplar lo invisible de Dios mediante las criaturas, como acontece en este estado, respecto del cual habla el Apóstol. Entonces verán lo invisible de Dios por sí mismo.

6. A lo sexto hay que decir que el árbol de la vida se toma ahí metafóricamente por Cristo, o por la Sabiduría, de la que se dice en Prov 3,18: *Es árbol de vida para aquellos que la alcanzan.*

7. A lo séptimo hay que decir que el deseo de perpetuidad está en las cosas creadas por semejanza con Dios, pero cada cosa a su modo.

8. A lo octavo hay que decir que la obra de la creación mediante el ornato de animales y plantas llega a consumarse en cuanto al primer perfeccionamiento del mundo, que se refiere al estado de mutabilidad del mundo, a fin de completar el número de los elegidos, pero no en cuanto a la perfección absoluta del mundo, como ya está dicho.

9. A lo noveno hay que decir que de los elementos no se afirma que vayan a ser remunerados por sí mismos, porque no merecieron nada por sí mismos, sino que se dice que son remunerados en cuanto que los hombres serán remunerados en ellos, a saber, en la medida que la gloria [de los elementos] cederá a favor de la gloria de los elegidos. Pero los hombres no necesitarán de animales ni plantas, como necesitarán de los elementos que serán como el lugar de su gloria, y, por eso, no es lo mismo.

2. Ad secundum dicendum, quod perpetuitas quae est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem; quae, cessante motu caeli, non erit.

3. Ad tertium dicendum, quod intentio naturae est ad perpetuitatem in specie conservandam, durante motu caeli, per quem huiusmodi perpetuitas conservari potest.

4. Ad quartum dicendum, quod praedictae res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitae in homine, et non aliter, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspicere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur Apostolus; sed tunc invisibilia Dei per se ipsa videbunt.

6. Ad sextum dicendum, quod lignum vitae accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Proverb. cap. III: «Lignum vitae est his qui apprehenderint eam».

7. Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum; unicuique tamen secundum suum modum.

8. Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quae attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad consummationem mundi simpliciter, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia non secundum se aliquid meruerunt; sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quae erunt locus quasi gloriae ipsorum; et ideo non est simile.

10. A lo décimo hay que decir que, a pesar de que, en lo tocante a la vida y al conocimiento, las plantas son mejores que los elementos, en lo referente a la simplicidad, que contribuye a la incorrupción, los elementos son más semejantes a Dios.

11. A lo undécimo hay que decir que en el hombre mismo aparecerá cierta continuación de las naturalezas, en cuanto en él concurren la naturaleza del cuerpo mixto y la naturaleza de los vegetales y animales.

12. A lo duodécimo hay que decir que es distinta la perfección del mundo creado y la del mundo perfeccionado, como ya se ha dicho antes; por eso no es correcto que convenga a la segunda perfección lo mismo que a la primera.

13. A lo decimotercero se ha de decir que ese gusano que se destina a la pena de los impíos no ha de ser entendido corporalmente, sino espiritualmente, de suerte que por gusano se entienda el aguijón de la propia conciencia, como dice Agustín [113]. Y la misma explicación puede darse a expresiones parecidas.

14. A lo decimocuarto hay que decir que las razones seminales que están en los elementos no bastan para producir el efecto si no están ayudadas por el movimiento del cielo, y, por eso, una vez que cesa el movimiento del cielo, no se sigue que deban existir animales o plantas, y, sin embargo, no se sigue que las razones seminales sean inútiles, porque pertenecen a los elementos mismos.

15. A lo decimoquinto hay que decir que, a pesar de que algunas cosas no sean consumidas por el fuego en breve tiempo, esto no quiere decir que no se consuman por el fuego si, como dice Galeno, están en el fuego mucho tiempo. Y, sin embargo, ese fuego de la conflagración del mundo será mucho más violento que el fuego que usamos nosotros.

10. Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantae et animalia sint meliora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem, quae facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similiora.

11. Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit, in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

12. Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad poenam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter; ut per vermem stimulus suae conscientiae intelligatur, ut Augustinus dicit; et secundum eumdem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod rationes seminales quae sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu caeli coadiuvante; et ideo motu caeli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua sint quae ad horam ab igne non consumantur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violen-

[113] Quizá se refiere a *De civitate Dei* 20 c.21: ML 41,690; BAC XVI-XVII 1499.

Ni tampoco serán destruidos en aquel fuego los cuerpos mixtos por la sola acción del fuego, sino también porque cesará el movimiento del cielo.

16. A lo decimosexto hay que decir que el universal puede considerarse de tres maneras, y de cualquier manera que se le considere es verdad de alguna manera que el universal existe siempre. Pues puede considerarse de un modo la naturaleza universal en cuanto abstrae de toda existencia y así resulta verdadero que lo universal existe siempre, más por la supresión de la causa que determina a un cierto tiempo que por la afirmación de una causa de perpetuidad, pues de la noción de naturaleza universal no es el que exista preferentemente en este momento más que en otro. De este modo se dice también que la materia prima es una. De otro modo [el universal] puede considerarse conforme a la existencia que tiene en los singulares, y, en este caso, es verdad que existe siempre, porque existe en cada momento en que exista un singular suyo, como también se dice que está en todas partes porque está doquiera esté su singular, no obstante haya muchos lugares donde no están sus singulares, por lo que allí no está el universal. De un tercer modo puede considerarse [el universal] según la existencia que tiene en el entendimiento; y así también es verdad que el universal existe siempre, principalmente en el entendimiento divino.

tior quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus caeli.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse: et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causae perpetuitatis; de ratione enim naturae universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus: et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu: et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino.

Artículo 10

¿Los cuerpos humanos permanecerán cuando cese el movimiento del cielo?[114]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque en 1 Cor 15,50 se dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Pero el cuerpo del hombre es de carne y sangre. Luego en aquel fin de las cosas no quedarán los cuerpos humanos.

2. Toda mezcla de los elementos es causada por el movimiento del cielo, porque para la mezcla se precisa una alteración. Pero el cuerpo humano es un cuerpo mixto de elementos. Luego, al cesar el movimiento del cielo, no puede persistir.

3. La necesidad que viene de la materia es necesidad absoluta, como es evidente por el libro II *Phys.*[115]. Pero en el cuerpo compuesto de contrarios la necesidad de la corrupción viene de la naturaleza misma. Luego es imposible que no se corrompan tales cuerpos y así es imposible que permanezcan después del estado de generación y corrupción. Los cuerpos humanos son de esta índole. Luego es imposible que permanezcan en ese fin de las cosas.

4. El hombre coincide con los brutos en tener un cuerpo sensible. Pero los cuerpos sensibles de los brutos no permanecerán en ese fin del mundo. Luego tampoco los cuerpos humanos.

5. El fin del hombre es la asimilación perfecta a Dios. Pero a Dios, que es incorpóreo, se asemeja más el alma separada del cuerpo que unida a él. Luego en ese estado final de bienaventuranza las almas estarán sin los cuerpos.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

Et videtur quod non.

1. Quia dicitur I Cor. cap. XV: «Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt». Sed corpus hominis est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

2. Praeterea, omnis mixtio elementorum ex motu caeli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo motu caeli cessante, remanere non potest.

3. Praeterea, necessitas quae est ex materia, est necessitas absoluta, ut patet in II Phys. Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt huiusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

4. Praeterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

5. Praeterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt.

---

[114] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.43 q.2 a.4; d.48 q.2 a.5; d.50 q.2 a.3 qla.2; *Opusc.* 3 c.171.

[115] Aristóteles, *Phys.* 2 c.9 (BK 200a13ss).

6. Para la perfecta bienaventuranza del hombre se requiere una operación perfecta de la inteligencia. Pero la operación del alma intelectiva separada del cuerpo es más perfecta que la del alma unida al cuerpo porque, como se dice en el libro *De causis*[116], toda fuerza unida es más infinita que la multiplicada. Pero las formas separadas están unidas dentro de sí; en cambio, las unidas a la materia están, en cierto modo, desparramadas en muchas. Luego en aquella perfecta bienaventuranza las almas no estarán unidas al cuerpo.

7. Los elementos que están en el mixto apetecen, con apetito natural, sus propios donde *[ubi]*. Pero el apetito natural no puede ser vano. Por eso, lo que es contra la naturaleza no puede ser perpetuo. Luego los elementos que existen en el mixto no pueden por menos que tender algunas veces a sus lugares y que de esta manera se corrompa el mixto. Luego, tras el estado de corrupción, los cuerpos humanos, que son mixtos, no permanecerán.

8. Todo movimiento natural de cualquier cuerpo depende del movimiento del cielo. Pero el movimiento del corazón, sin el que no puede existir la vida del cuerpo humano, es un movimiento natural. Luego, al cesar el movimiento del cielo, no podrá permanecer, y, por ende, tampoco la vida del cuerpo humano.

9. Los miembros del cuerpo humano, en su mayor parte, están ordenados para los usos adecuados a la vida animal, como es evidente con las venas, el estómago y otros de esta clase. Pero la vida animal en el hombre no permanecerá en aquella bienaventuranza. Luego tampoco los miembros del cuerpo (pues de otro modo serían inútiles) y, en consecuencia, tampoco quedará el cuerpo humano.

6. Praeterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animae intellectivae a corpore absolutae est perfectior quam animae corpori unitae, quia, ut dicitur in lib. De causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formae autem separatae in se unitae sunt: materiae vero coniunctae, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae.

7. Praeterea, elementa quae sunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria ubi. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam, non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quae sunt mixta.

8. Praeterea, omnis motus naturalis cuiuscumque corporis a motu caeli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo cessante motu caeli remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

9. Praeterea, membra humani corporis, pro maiori parte sunt ordinata ad usus competentes vitae animalis, sicut patet de venis et stomacho et huiusmodi, quae ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent); et sic nec corpus humanum remanebit.

---

[116] Propositio 10.

Pero EN CONTRA está que: 1. Lo que se dice en 1 Cor 15,53: *Es preciso que esto corruptible se vista de incorrupción.* Pero esto corruptible es el cuerpo. Luego el cuerpo quedará vestido de incorrupción.

2. Además, en Flp 3,21 se dice: *Reformará el cuerpo de nuestra humildad configurado al cuerpo de su claridad.* Pero Cristo nunca dejó ni dejará el cuerpo que una vez volvió a asumir en la resurrección, Rom 6,9: *Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere.* Luego también los santos vivirán perpetuamente con los cuerpos con los que resucitarán, y, así, los cuerpos humanos permanecerán después del fin del mundo.

RESPUESTA. Hay que decir que, como afirma San Agustín[117], Porfirio sostenía que había que huir de todo cuerpo para [lograr]la felicidad perfecta del alma humana, y, así, a su entender, el alma que está en perfecta bienaventuranza no puede estar unida a un cuerpo. Orígenes toca esta opinión en su *Periarchon*[118] al decir que algunos opinaron que los santos en algún momento depondrán los cuerpos que volvieron a tomar en la resurrección, para vivir de esta manera en perfecta bienaventuranza a semejanza de Dios.

Pero esta posición, además de ser contraria a la fe, como puede aparecer con claridad por las autoridades aducidas y otras muchas, también está en desacuerdo con la razón. Pues no puede haber perfección de la bienaventuranza donde falta la perfección de la naturaleza. Dado que la unión del alma y del cuerpo es natural y sustancial y no accidental, no puede ser que la naturaleza del alma sea perfecta si no está unida a un cuerpo, y, por eso, el alma separada del cuerpo no puede lograr la perfección más alta de la bienaventuranza. Por lo que también dice Agustín, al final de

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur I ad Cor. cap. XV: «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem». Hoc autem corruptibile, corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

2. Praeterea, Philip. III, dicitur: «Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae». Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet: Rom. VI: «Christus resurgens ex mortuis iam non moritur». Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

RESPONDEO. Dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo periarchon dicens: quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant.

Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in

[117] *De civitate Dei* 22 c.26: ML 41,794; BAC XVI-XVII 1703.
[118] Cf. *Periarchon:* MG 11,115ss.

Super Genes. ad litt. [119], que las almas de los santos, antes de la resurrección, no disfrutan tan perfectamente de la visión divina como después. Por eso, en la más alta perfección de la bienaventuranza será preciso que los cuerpos humanos estén unidos a las almas.

Pero la posición antes citada procede conforme a la opinión de los que dicen que el alma se une al cuerpo accidentalmente, como el piloto a la nave o el hombre al vestido. Por lo que también dijo Platón que el hombre es el alma vestida por el cuerpo, como lo cuenta Gregorio de Nisa [120].

Pero esto no es sostenible, porque de esa manera el hombre no sería un ser por sí mismo *[per se],* sino accidentalmente *[per accidens],* ni estaría en el género de sustancia, sino de accidente, como cuando digo «vestido» o «calzado». Es evidente también que las razones antes alegadas acerca de los cuerpos mixtos no caben en el hombre, pues el hombre se ordena a la perfección del universo como una parte esencial de éste, ya que en el hombre hay algo que no se contiene en la fuerza ni en los elementos ni en los cuerpos celestes. El cuerpo del hombre se ordena también al hombre, no sólo en lo que respecta a la vida animal, sino a la perfección de su naturaleza. Y, aunque el cuerpo del hombre esté compuesto de contrarios, estará presente, sin embargo, un principio incorruptible, que podrá preservar de la corrupción sin violencia, porque es intrínseco. Y éste podrá ser principio suficiente de movimiento, cuando cese el movimiento del cielo, porque no depende del movimiento del cielo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir, en consecuencia, que por «carne» y «sangre» se entiende la corrupción de la carne y de la sangre. Por lo que en la misma autoridad se añade: *Ni la corrupción poseerá la incorrupción.*

fine Super Genes. ad litt., quod animae sanctorum, ante resurrectionem, non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita.

Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt: animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat.

Sed hoc stare non potest, quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum. Patet etiam quod rationes supra inductae de corporibus mixtis, non habent locum in homine, nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit praeservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu caeli cessante, cum a motu caeli non dependeat.

1. Ad primum ergo dicendum, quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis; unde in eadem auctoritate subditur: «Neque corruptio incorruptelam possidebit».

---

[119] *Super Genesim ad litteram* 12 c.35: ML 34,483; BAC XV 1266.
[120] Se refiere a NEMESIO DE EDESA, *De anima* c.10: MG 45,210.

2. A lo segundo hay que decir que el movimiento es causa de la mezcla en cuanto al hacerse, pero [una vez hecha] su conservación se realiza mediante la forma sustancial y, además, por los principios más altos que el cielo, como aparece con claridad en las cuestiones anteriores.

3. A lo tercero hay que decir que el alma racional, gracias a la perfecta unión con Dios, alcanzará una victoria perfecta sobre la materia, y, por eso, aunque la materia abandonada a sí misma sea corruptible, sin embargo, por la fuerza del alma obtendrá la incorrupción.

4. A lo cuarto hay que decir que lo sensible en el hombre viene de un principio incorruptible, esto es, del alma racional, pero en los brutos viene de un principio corruptible, y, por eso, el cuerpo sensible del hombre puede permanecer perpetuamente, pero no el cuerpo sensible del bruto.

5. A lo quinto hay que decir que el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que la separada del cuerpo, porque posee su naturaleza de modo más perfecto. Pero en tanto es cada cosa semejante a Dios en cuanto es perfecta, aunque no sea de la misma medida la perfección de Dios y la de las criaturas.

6. A lo sexto hay que decir que el alma unida al cuerpo no se multiplica al modo de las formas materiales que son divisibles por división del sujeto, sino que permanece simple y una. De ahí que su operación no sea impedida por la unión con el cuerpo, cuando el cuerpo esté totalmente sometido al alma. Pero ahora está impedido por la unión del cuerpo, ya que el alma no ejerce perfectamente el dominio sobre el cuerpo.

7. A lo séptimo hay que decir que el apetito natural de los elementos a dirigirse hacia sus lugares propios estará asegurado gracias al dominio del alma sobre el cuerpo, a fin de que no se produzca la disolución de los elementos, porque los elementos tendrían en el cuerpo del hombre una existencia más perfecta que en sus lugares propios.

2. Ad secundum dicendum, quod motus est causa mixtionis secundum fieri; sed conservatio eius est per formam substantialem, et ulterius per principia caelo altiora, ut in superioribus quaestionibus patet.

3. Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortiretur.

4. Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

5. Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae.

6. Ad sextum dicendum, quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quae sunt divisibiles divisione subiecti, sed in se remanet simplex et una; unde eius operatio non impedietur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subiectum animae; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

7. Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animae in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat, quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

8. A lo octavo hay que decir que el movimiento del corazón en el hombre será causado por la naturaleza del alma racional, que no depende del movimiento del cielo, y, por eso, ese movimiento no cesará aunque cese el movimiento del cielo.

9. A lo noveno hay que decir que se quedarán todos los miembros del cuerpo, no para uso de la vida animal, sino en razón de la perfección de la naturaleza del hombre.

8. Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animae rationalis, quae a motu caeli non dependet; et ideo motus ille non cessabit, motu caeli cessante.

9. Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitae, sed propter perfectionem naturae hominis.

CUESTIÓN SOBRE LO QUE SE DICE RELATIVAMENTE DE DIOS DESDE LA ETERNIDAD

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA TRINIDAD,
TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA TRINIDAD

Objetivo de estas páginas es facilitar al lector la comprensión de las cuestiones 4 del *De veritate* y las 8-9-10 del *De potentia*. Las cuatro tratan acerca del *misterio trinitario* y se hallan incluidas dentro de lo que se conoce como cuestiones disputadas. Qué sea una cuestión disputada y cuál es su lugar dentro de la vasta obra de Santo Tomás puede verse en el magnífico trabajo de mi colega Antonio Osuna, en el prólogo a esta edición de *Opúsculos y cuestiones selectas*[1].

Además de las clases ordinarias, los maestros solían tener discusiones abiertas acerca de algún problema particular, a las que eran invitados alumnos y profesores de otras escuelas. La redacción escrita de las objeciones propuestas y de las soluciones aportadas solían reunirse de forma más o menos homogénea. Así, suelen presentarse tres *Cuestiones Disputadas* de Santo Tomás, en correspondencia con sus diferentes etapas de enseñanza: las *De veritate* recogerían su primer período en París (1256-59); las *De potentia* pertenecerían a su estancia en Italia (1260-68); y las *De virtutibus* serían las de su segunda etapa parisina (1269-1272). Parece estar fuera de duda la autenticidad de todas ellas[2].

La traducción de la cuestión 4 de las Cuestiones *De veritate* se debe a la labor del llorado P. Gabriel Ferrer Eloy, quien, pese a su delicado estado de salud, dedicó los últimos años de su vida a traducir una serie de obras de Santo Tomás. Para la presente se basó en la edición Leonina (volumen XXIII/1), limitándose mi aportación a corregir y suplir algunos detalles. La traducción de las cuestiones 8-9-10 del *De potentia* es responsabilidad exclusiva mía; y he partido de la edición de Marietti (Turín) al no haber salido todavía la anunciada Leonina. He procurado que la fidelidad al texto prevalezca sobre la belleza de la redacción. Aun así, y permaneciendo siempre fiel al original, he mirado que ciertos giros resultaran comprensibles al lector del siglo XXI. No se olvide que se trata de unos textos académicos, donde abundan los términos técnicos escolásticos y brilla por su ausencia la calidad literaria.

---

[1] A. OSUNA, «Prólogo a la edición», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I (BAC Madrid 2001) XIII-XXIV.

[2] Cf. P. MANDONNET, «Chronologie des questions disputées de S.Th. d'Aquin»: Rev *Thom* 23 (1928) 266-287; 341-371; *Des écrits authentiques de S.Thomas d'Aquin* (Fribourg ²1910) 129-132; P. GLORIEUX, «Les Questions disputées de S.Th. et leur suite chronologie»: *Rech. Theol. anc. med.* (1932) 5-33; «Quaestiones Disputatae De veritate. Introductio», en *Opera omnia* (ed. Leonina XXII) V-XVI; M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle* (París 1957) 339; O. H. PESCH, *Tomás de Aquino* (Herder, Barcelona 1992) 107-111.

1. Leyéndolas desde la «Suma de Teología»

Para captar en su hondura el contenido y el método de las cuatro cuestiones que se me han asignado, nada mejor —a mi modo de ver— que leerlas, parangonándolas con la *Suma,* la obra tomista que posiblemente conoce mejor el estudioso lector.

a) *Localización*

En Santa Sabina, por los años 1265-1267, comenzó Tomás a explicar por segunda vez las *Sentencias* de Lombardo y hasta redactó un nuevo comentario sobre el primer libro de las mismas. Pero pronto se dio cuenta de que aquella obra adolecía de no pocos defectos, particularmente pedagógicos, como falta de orden, repeticiones inútiles y lagunas considerables. Así, abandonó pronto su plan de reelaborar todo el comentario a las *Sentencias,* prefiriendo mejor iniciar la *Suma de Teología,* cuya primera parte redactó allí mismo, integrando en ella —reelaborados— muchos de los materiales del citado comentario. Al mismo tiempo, además de las lecciones ordinarias, tuvo los debates públicos que dieron paso a las Cuestiones disputadas *De potentia.* Éstas y la primera parte de la *Suma* son, pues, contemporáneas y apenas si hay entre ellas alguna diferencia doctrinal.

El *De veritate* es anterior. Corresponde a su etapa parisina (años 1256-1259). Refiriéndonos a la q.4 —que es la que nos compete glosar— clarificaremos más adelante un punto en el que se aprecia una evolución en el pensamiento del Angélico; me refiero a cómo explicar la procesión del Verbo, si por vía de naturaleza o por vía de entendimiento.

b) *Lenguaje*

Otra cosa es el lenguaje. En *De potentia* es mucho más complicado y hasta barroco que el de la *Suma;* llega incluso a desconcertar por su amplitud, lo prolijo y lo meticuloso en querer precisar hasta los mínimos detalles. Pero la lógica es idéntica en ambas obras. Tomás piensa en silogismo y su discurso es firme, sólido, sin fisuras; sólo que en el *De potentia* da vueltas y vueltas al tema —reflejo sin duda de los debates habidos en el aula—, mientras que en la *Suma,* como maestro experimentado, sintetiza su pensamiento. Resume en tres líneas a lo que en *De potentia* ha dedicado páginas enteras. Con todo, como observa Mandonnet[3], ya en estas Cuestiones disputadas —tanto en *De veritate* como en *De potentia*— «preludia sus grandiosas síntesis» cuya expresión definitiva se verá en la *Suma.*

c) *Complementarios*

Esto hace que ambas obras puedan complementarse. Para conocer el pensamiento último de Tomás conviene acudir a la *Suma.* Para desarro-

[3] *Les Questions disputées...,* p.14

llar el mismo, discernir los derroteros por los que llegó a él, profundizar en su conocimiento bíblico y patrístico del tema, será bueno acudir a las cuestiones disputadas. Por ejemplo, cuando se dice que Tomás es un *filósofo* y que le falta a la *Suma* un análisis bíblico de los problemas, en parte es esto verdad; pero no porque al Angélico le falte el análisis exegético, sino porque no lo hace en la *Suma* —donde sintetiza el pensamiento—, sino en otras obras anteriores, que son más bien de investigación. Muy distinta es la lección magistral que el profesor dirige a los alumnos al proceso de estudio que ha seguido en su preparación. Que su punto de partida fuera la revelación no cabe discutirlo. De hecho, suele dar dos clases cada día. En una va comentando la Escritura. Tenemos de él un comentario a Isaías. Ha expuesto el libro de Job, parte de los Salmos, el Cantar de los Cantares, Jeremías y las Lamentaciones. Ha enseñado el Evangelio de Mateo y el de Juan. Dos veces explicó en clase las epístolas de Pablo. Sin entrar aquí en el valor que puedan tener a juicio de la exégesis moderna, ahí están como testigos elocuentes del gran sentido histórico-salvífico que exhala el espíritu de Santo Tomás teólogo. La sobriedad de citas bíblicas que vemos en la *Suma* puede y debe ser comprendida a la luz de estos y otros trabajos, por ejemplo el *De potentia*. Reitero que el *De potentia* refleja la complejidad del debate y, aunque las conclusiones vengan a ser las mismas, su lectura puede ayudar sobremanera a penetrar el pensamiento del Angélico. Comparar, por ejemplo, el *De potentia* q.9 a.7 —sobre la pluralidad en Dios— con la *Suma* 1 q.30 a.3.

d) *Estructura de un artículo*

La estructura y distribución de las partes de un artículo es también la misma y responde al proceso normal del conocimiento: dudar, atender las dificultades, resumir lo que uno piensa y responder a las objeciones presentadas.

a) *Duda metódica.* «Quienes buscan la verdad —enseña— han de comenzar, ante todo, por dudar, pues toda investigación viene a ser la solución de interrogantes y quienes dicen buscar la verdad, pero no comienzan por dudar, se parecen a los que se ponen en camino sin saber el destino; quienes se ponen en camino sin saber a dónde van cuando llegan a una estación ignoran si deben pararse o si deben seguir adelante; así como un juez, si quiere juzgar rectamente, debe escuchar a las dos partes que pleitean, así el investigador debe conocer las opiniones de sus contrarios»[4]. Así, comienza el artículo presentando diversas objeciones que responden a otras tantas opiniones dadas. Es como la historia de la cuestión. Entre todas, se van planteando distintos aspectos del problema. Por parte de Santo Tomás, demuestra un conocimiento de las opiniones, tanto de su tiempo, como de épocas anteriores.

b) *Argumentos en contra (sed contra).* No es una autoridad o una razón en favor de la tesis de Santo Tomás, sino la opinión que defiende la otra parte de la disyuntiva planteada. Diríamos que las objeciones

[4] *In X Metaphys.* 1. III lect.1ª n.339-343.

son la *tesis;* el *sed contra,* la *antítesis;* y la respuesta, la *síntesis.* Esto explica que casi nunca el *sed contra* corresponda exactamente a la doctrina del cuerpo del artículo, aunque casi siempre corresponda en parte. Todo lo cual se ve con mayor claridad en las Cuestiones disputadas, en las que el Santo no pone un único *sed contra* —como en la *Suma*—, sino varios y a los que responde luego, igual que contesta a la primeras objeciones. Su interés ha sido escuchar a las dos partes contrarias. Sólo quien escucha a los dos opuestos es capaz de elaborar una síntesis.

c) *Solución (corpus articuli).* Tanto en la *Suma* como en el *De potentia* hay tres clases de artículos, que responden a las tres cuestiones científicas siguientes[5].

1.° *an sit* = existencia, el hecho. Por ejemplo, ¿hay o no hay procesiones en Dios?: *De pot.* q.10 a.1; *Suma* 1 q.27 a.1.

2.° *quid sit* = esencia, definición. Por ejemplo, cuando pregunta en qué consiste ser persona: *De pot.* q.9 a.2; *Suma* 1 q.29 a.1.

3.° *quomodo sit* = propiedades. En realidad, se trata de dos preguntas: *an sit talis* (existencia de alguna propiedad) y *propter quid sit talis* (el por qué de tal propiedad). Es decir, acerca de todo lo que rodea la definición. Suelen ser la mayoría de los artículos.

Y, como quiera que la cuestión está centrada sobre el *término medio* del silogismo, es preciso —para hallarlo— tener en cuenta de qué clase de artículos se trata. La cosa es simple. A una pregunta dada, solamente caben tres respuestas: *sí, no,* o *distingo.* Sea cuál sea de las tres hay que saber responder el *¿por qué?* El *por qué* y el *término medio* vienen a ser lo mismo. Para acertarlo es bueno discernir de qué clase de artículo se trata.

An sit.—En este tipo de artículos, el término medio es la *definición nominal* o vulgar, en un proceso explicativo; o las causas extrínsecas, en un proceso probativo[6]. Esta cuestión es la menos científica, pues es función sapiencial. En la *Suma,* es la que menos cuida Santo Tomás, porque es una labor que ha hecho ya en otras obras; se trata de establecer el hecho de la revelación, como punto de partida de la función teológica científica.

A veces se dice que Santo Tomás debe ser completado con la teología positiva moderna; lo cual no es correcto, porque la teología positiva moderna es *circa conclusiones,* acerca de las cuales el argumento de autoridad es ínfimo y sería una anomalía, por tanto, suplir las razones por la autoridad. Una cosa no es verdad porque una autoridad lo diga, sino porque se demuestra que es verdad. Lo que sí cabe añadir en la *Suma* —como acabo de indicar hace un momento— es fundamentar el punto de partida con autoridades (Sagrada Escritura, Santos Padres, Magisterio) —es decir, lo que falta es *circa principia* (función sapiencial)—, algo que Santo Tomás hace más en el *De potentia* (y en otras obras) que en la *Suma.*

Quid sit.—En este tipo de artículos es inútil buscar el término medio, porque no lo tiene; en efecto, las definiciones no se prueban, sólo se

---

[5] *In II Poster. Analyt.* c.1 lect.1.

[6] Cf. *Summa* 1 q.2 a.2 ad 2.

explican[7]. Definir lo que es ser hombre, o ser persona; establecer lo que significa procesión, o relación... El proceso del Angélico es el siguiente: se parte de la definición nominal, o sea, de lo que entiende el *sentido común*. Y como quiera que esta definición nominal da un concepto genérico —vulgar— de la cosa, se tiene ya el *género supremo;* después se van determinando los géneros subalternados, examinando si coinciden con lo que el sentido común afirma.

Quomodo sit.—Son los artículos más propiamente científicos y probativos, porque en ellos se aporta una causa intrínseca próxima, no sólo una causa externa; es decir, se aduce la *razón formal,* por qué esto es así y no de otra forma. Esta razón formal coincide con el término medio. Ahora bien, ¿cómo encontrar el *término medio?* La cosa no es difícil, si se tiene en cuenta que, en cualquier silogismo, término medio es el que está en la proposición mayor y en la proposición menor, pero no en la conclusión (A = B; B = C; luego A = C). Si se empieza descubriendo la proposición mayor, la cosa es muy fácil; no tanto si se empieza por la menor.

d) *Respuesta a las objeciones.* De ordinario, no es más que una llamada de atención de que quienes han puesto las objeciones no tuvieron en cuenta el eje principal de la cuestión, es decir, el *término medio formal.*

e) *Orden de las cuestiones*

En el *De potentia* dedica tres cuestiones al misterio trinitario, cuyos temas son los tres básicos de la *Suma:* relaciones, Personas y procesiones. Hay un notable adelanto sobre los escritos anteriores y, al mismo tiempo, una importante variante digna de notarse. Mientras que en la *Suma* trata de las procesiones de origen en primer lugar, como fundamento ontológico de las relaciones personales, aquí se ocupa de ellas en último término. A mi modo de ver, esto completa la perspectiva de la *Suma.* Reiter que la *Suma* es la obra cumbre, en la que Tomás habla como maestro exponiendo sintéticamente a los que se inician en el estudio de la teología el fruto maduro de sus largas investigaciones. Su orden de exposición parece más conforme al objeto revelado considerado en sí mismo El *De potentia* nos manifiesta mejor el orden de invención de la doctrina; aparece más bien el buscador, el investigador; desde este punto de vista, su proceso es más agustiniano que en el de la *Suma.* Del estudio de la esencia divina pasa al de los nombres divinos y éste lleva al estudio de las relaciones y *de his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno* (q.8): parece más lógico. De ahí pasa a las Personas, puesto que son las susceptibles de expresiones relativas (q.9). Llega finalmente al fundamento ontológico de las relaciones y de las Personas: las procesiones (q.10). El gran avance de San Agustín fue sin duda su clarividencia acerca de las relaciones divinas; con todo, el obispo de Hipona no llega a profundizar en la razón formal del fundamento metafísico de dichas relaciones. Tomás se empeña en buscar este fundamento y cree encontrarlo en el

[7] *In Post. Analyt.* 2 c.12 lect.13-16.

concepto de *procesión*. Es una preocupación que lleva desde joven. De hecho, en su comentario a las *Sentencias*[8], cuando la mayoría de los comentaristas se embarcaban en un análisis de las diferencias entre la *generación* del Verbo y la *procesión* del Espíritu Santo, Tomás se fija no en la diferencia, sino en lo que ambas tienen de común, centrando su atención en el concepto de *procesión*. Ahí está el eje del problema, el nudo de la cuestión, el punto principal. La exposición de la *Suma,* al enfocar de manera inmediata la procesión —fundamento de las relaciones—, le permite luego reflexionar con mayor calma sobre el objeto especial del misterio: las Personas. Como punto de partida, arranca de las procesiones, que acepta como dato dogmático. Las interpreta utilizando el camino de las operaciones inmanentes de entendimiento y voluntad. Descubre en ellas el *por qué* —o fundamento— de las relaciones reales de origen. Finalmente, halla su identificación con lo que suele llamarse persona divina[9].

f) *Misiones*

Llama también la atención, al menos de primer golpe, la falta en el *De potentia* de una cuestión dedicada a las *misiones trinitarias,* a lo que hoy se conoce más como *trinidad económico-salvífica.* Apenas si se encuentra una referencia en la q.10 a.4 ad 14. Esto podría apoyar la acusación que se le hace tantas veces a Santo Tomás y a la Escolástica de caer en una teología trinitaria excesivamente esencialista en perjuicio de su proyección económico-salvífica. Pero la conclusión sería falsa. Tomás concede mucho valor a la dimensión antropológica de la Trinidad. En su reflexión, parte de la revelación del misterio en la Biblia hasta llegar a las *misiones* o *inhabitación* de las tres Personas divinas en el alma del creyente. Ello no impide que también se atribuya el derecho a indagar hasta honduras insospechadas, y con lógica indiscutible, la explicación racional del dogma. Nunca, sin embargo, pierde su orientación vital. Las exigencias del debate pudieron reclamar que no se recogiera como *cuestión especial* en el *De potentia;* pero el hecho es que Tomás ha sido constante en ello a lo largo de todo su quehacer teológico. Lo trató en sus tres etapas: comentario a las *Sentencias* (a.1254); en su libro *Contra Gentes* (a. 1259) y en la *Suma* (a. 1268). A lo largo de toda su carrera hablará de cómo el Hijo es enviado por el Padre; al Espíritu lo envían el Padre y el Hijo (o el Padre por el Hijo); y el Padre se auto-comunica a sí mismo. En resumen, su pensamiento constante es éste:

Dios está presente en *todas* las cosas en cuanto que es *causa* creadora de las mismas [a esto llama presencia de *inmensidad*]. Pero está presente también, de una manera mucho más especial, en los *justos*. Mora en ellos como en su casa, como en un templo, siendo objeto por parte del hombre de un conocimiento amoroso y de una fruición que le hace *deiforme* y *superhombre*[10]. En este segundo caso, el hombre llega a conectar con

[8] *In Sent.* 1 d.13 a.2.

[9] G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Rialp, Madrid 1964) 80-82.

[10] *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.1 ad 9; *De carit.* q.1 a.2 ad 3; *Summa* 1-2 q.65 a.5.

Dios, no simplemente como un efecto se relaciona con su causa, sino como un amigo que comparte amistad con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu, con cada uno de los tres divinos. No faltan en cada criatura huellas trinitarias, vestigios que descubre el hombre tocado de la gracia y guiado por la fe. El hombre natural, el hombre filósofo, el que se deja conducir sólo por la razón[11], nunca alcanzará a Dios como tri-*Persona,* sino simplemente como *Causa*. Ahora bien, una vez tocado por la *gracia* —una vez que descubre ser amado de una forma particular por Dios[12]—, el hombre adquiere una nueva relación con la divinidad. Es el trato de persona amada a persona que le ama, como de amigo a amigo; y esta nueva relación le permite conocer, amar, disfrutar de la presencia del Padre y del Hijo y del Espíritu [ésta es la presencia que Santo Tomás llama de *inhabitación].* Las Personas mismas se comunican al hombre creyente[13]. Pensar lo contrario es un error para el Santo[14]. Y así lo mantiene a lo largo de toda su trayectoria[15].

g) *Líneas de fuerza*

A lo largo, tanto del *De potentia* como de la *Suma,* no hay que perder de vista ciertas constantes o líneas de fuerza que caracterizan el quehacer teológico de Santo Tomás. Creo poderlas resumir en las siguientes:

1.ª *La Palabra como fermento vivificador.* Nunca su razonamiento es una metafísica de la fe. Tomás defiende la especulación tanto «para un mayor esclarecimiento de la verdad» como «para manifestar la firmeza de la fe en quienes creen»[16]. Aunque el uso de la razón sea continuo, lo que le da vida y actúa como «fermento vivificador» es siempre la Palabra de Dios.

2.ª *Referencia constante al Dios vivo.* Aunque el fondo es siempre la historia de la salvación, el objeto propio del teólogo no es esta misma historia, sino el *Dios vivo*, que se va manifestando a través de los acontecimientos históricos. Es Dios en su realidad más íntima. ¿Quién es y cómo es el Dios que se ha ido revelando?

3.ª *Razones de conveniencia.* Es decir: la inteligibilidad que busca Santo Tomás teólogo no es la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica, sino la percepción de la *conveniencia* del misterio. Él sabe que la historia de la salvación depende de un «designio libérrimo» de Dios, de su libre iniciativa. No se pueden aducir razones necesarias, pero sí se puede estimar la conveniencia, la armonía; valorar por qué Dios lo ha querido así.

4.ª *Principio de causalidad.* Hay, sin embargo, un cúmulo de verdades que, aun siendo aceptadas por fe, pueden ser adquisición racional,

---

[11] El *hombre animal* de que habla Pablo: 1 Cor 2,14.

[12] *Summa* 1-2 q.110 a.1.

[13] *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.1 sol.1; q.2 a.2 sol.2; *Summa* 1 q.38 a.1; q.43 a.3 ad 3; 1-2 q.109 a.9 ad 2.

[14] *In 1 Sent.* d.14, divisio textus.

[15] Primera etapa, *Comentario a las Sentencias* (a.1254). Cf. *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 sol.3; d.15 q.4 a.1 sol.3. Segunda etapa, *Contra Gentes* (año 1259): *Cont. Gent.* 4 c.21 y 24. Etapa final: *Summa* (1266): 1 q.43; 1-2 q.112 a.5.

[16] *In 1 Cor.* 11,19 lect.4 (Marietti n.628).

y ello en virtud del principio de causalidad. Parece evidente que las perfecciones que se hallan en las criaturas han de realizarse con mayor plenitud en el Creador, que les ha dado el ser.

5.ª *Lenguaje analógico.* Se puede, pues, conocer a Dios y hablar de Él, por mucho que el lenguaje humano sea deficiente y Dios esté «más allá» de toda categoría terrena. A pesar de las limitaciones, se da un contenido real. Ello se basa, por una parte, en que es posible atribuir a Dios de una forma más plena y eminente las perfecciones que se verifican en las criaturas; y, por otra, en que cuando Dios revela los misterios escondidos, habla al hombre con palabras humanas. En la historia de la salvación, Dios se abaja para que el hombre le entienda. Hay, pues, una doble analogía: *del ser (entis:* de lo visible a lo invisible) y *de la fe (fidei:* la fe se expresa con lenguaje humano); es preciso saberlas armonizar.

2. La pasión por la verdad

Existe un Santo Tomás fijado en un conjunto de tesis tomadas materialmente[17]. Es el Santo Tomás de los manuales y el de ciertos autores que transmiten, sin duda, un valioso material y hasta resultan útiles para acostumbrar al espíritu a un proceso lógico de gran precisión, pero que no son capaces de captar la hondura del pensamiento del Angélico, ni la originalidad de sus concepciones, ni su ecuanimidad ante los grandes problemas, ni sus intuiciones de futuro. Más que la letra, es bueno penetrar en sus actitudes lógicas.

Desde el siglo XVI hasta el concilio Vaticano II, en el siglo XX, fue obligatorio en todos los centros católicos, de estudios superiores, enseñar a Santo Tomas. También el Vaticano II lo pide. Sin embargo, es evidente que hoy no está de moda seguirle. Alguien dijo en cierta ocasión, con fina ironía, que hoy «no se debe entrar a una asamblea importante vestido de sahariana, ni de calle, ni de tomista»[18]. No obstante, «cristiano de todos los tiempos» (Chenu), aunque hijo de su época, el Doctor Angélico sigue estando de actualidad. Cierto que han transcurrido siete siglos y que sus limitaciones son claras, mas sus principios continúan firmes y muchas de sus intuiciones permanecen iluminadoras.

No es fácil entenderle. Entramos en un mundo extraño, tan exótico como el de la otra Edad Media, que en la actualidad fascina tanto. Nuestros problemas no son sus problemas. Nuestro entorno social no es el suyo. Sus respuestas, con frecuencia, no pueden ser las nuestras. Y, sin embargo, Tomás es un *pensador de todos los tiempos* por sus principios clarividentes, sus actitudes proféticas, su intuición del futuro. La imagen de un Tomás asentado en una torre de marfil, oteando el horizonte desde la altura, absorto en especulaciones abstractas, es una fábula y una caricatura.

Una de sus características más singulares es la *búsqueda de la verdad donde quiera que esté.* Aplicándose inteligentemente aquel principio

[17] De hecho, en 1914, la Sagrada Congregación de Estudios daba a conocer las famosas *24 tesis tomistas,* tras el *Motu proprio* de Pío X donde mandaba seguir la filosofía del Santo.

[18] J. M.ª PEMÁN, «Guiño a Santo Tomás»: *ABC* (8-3-1965).

paulino: Examinarlo todo y quedarse con lo bueno (1 Tes 5,21), Tomás se empeña en poner al servicio del Evangelio toda la cultura y la ciencia de su tiempo. Y, así, se dedica a recoger todas las partículas de verdad que pudiera encontrar, no importa quién la diga y de dónde venga.

El Ambrosiaster, discípulo de San Ambrosio († 397), acuñó esta frase lapidaria: «Toda verdad, la diga quien la diga, procede del Espíritu Santo»[19]. Santo Tomás la hace suya (atribuyéndola a San Ambrosio). Para él, nadie hay tan malo que no tenga algo de bueno y nadie tan falso que no posea parte de verdad. Hasta del demonio puede afirmarse[20]. El mundo entero es una *gracia* de Dios. El Espíritu aletea sobre todos, incluso sobre los no creyentes. Cuando alguien le abre la ventana, invade como aire impetuoso. Cuando se la cierra, penetra suave e invisible, sutil, por las rendijas del corazón. Se trata —dirá Tomás— de gracias pasajeras, eventuales, esporádicas —no santificantes—, pero que concede a todos y que, de alguna forma, preparan, orientan y conducen hacia el don de la justificación y de la inhabitación[21].

Estaba convencido de que «hasta los pensadores equivocados eran dignos de nuestra gratitud y estima, pues ellos también han ayudado al descubrimiento de la verdad»[22], y escribe: «lo mismo que en un tribunal para que el juez pueda juzgar debe haber oído las dos partes contendientes, así también el pensador cristiano debe escuchar a todos los pensadores en sus investigaciones opuestas a fin de tener más datos para su juicio»[23]. El investigador ha de comenzar por *dudar,* convencido de que hay algo de razón en cada uno de los opuestos. En el momento de aceptar o rechazar una opinión —dirá— «no hay que dejarse llevar del sentimiento, es decir, del amor o del odio hacia quien la propone, sino por la certeza de la verdad. Hay que amar a uno y a otro, tanto a aquel cuya opinión aceptamos como a aquel cuya opinión rechazamos, convencidos de que ambos se aplicaron a la búsqueda de la verdad, y en esto son colaboradores nuestros»[24].

Los textos de Aristóteles o de otros autores clásicos no figuran en las obras de Tomás como confirmación de sus tesis, sino como *testigos de verdad* que marchan delante o al lado del Evangelio. San Justino había hablado del *Lógos spermatikós,* de cómo los filósofos paganos, gracias a las semillas del *lógos* esparcidas sobre la humanidad entera, habían logrado conocer parte de la verdad revelada luego plenamente en Cristo y, así, muchos de aquéllos *son cristianos aun cuando fueron tenidos por ateos*[25]. Algo parecido piensa Tomás y, así, aduce sus textos no como autoridad histórica, sino como testimonios de quienes, gracias al Espíritu, descubrieron también la verdad.

Evidentemente, Tomás sabe —lo acepta con reconocimiento eclesial— que, desde el punto de vista de la fe, el argumento de autoridad es

---

[19] *In 1 Cor.* XII,13 (ML 17,258).

[20] «En los demonios hay alguna verdad... (porque) ningún mal corrompe totalmente el bien, siendo así que el sujeto, donde está el mal, es bueno». *In Io.* c.8 lect.6 (Marietti n.1247).

[21] Cf. mi libro *Misterio Trinitario* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997) 259.

[22] *Cont. Gent.* 1 c.2.

[23] *In III Metaphys.* lect.1 (Marietti 342).

[24] *In II Metaphys.* lect.1 (Marietti 287).

[25] I Apol. 46.

eficacísimo si se apoya en la autoridad de la revelación divina. Pero, aun así, el pensador cristiano ha de indagar por qué tal cosa es de fe y en qué sentido lo es porque —dice— si resolvemos los problemas por la única vía de la autoridad; es decir, si se acepta una cosa simplemente porque desde arriba se nos impone, es posible que tengamos la verdad, pero desde luego nuestra cabeza estará vacía:

> «La disertación puede ordenarse a una doble finalidad. Una es la que intenta disipar las dudas de si esto es así o no; y en tal disertación teológica hay que usar fundamentalmente de autoridades. Pero hay otra disertación, que es la magisterial en las escuelas, no para remover el error, sino para instruir a los oyentes... en cuyo caso es necesario que se apoyen en razones quienes investigan la raíz de la verdad y quieren hacer saber a los otros por qué es verdad lo que se dice. De lo contrario, si el maestro desarrolla la cuestión con puras autoridades, el alumno se certificará ciertamente que esto es así, pero no adquirirá nada de ciencia o de inteligencia, antes se marchará vacío»[26].

Habla también, en ocasiones, del *deseo natural* que toda persona tiene de conocer la verdad, deseo insaciable, abierto de continuo a nuevas perspectivas, tanto que ello justifica la investigación, el razonamiento, el diálogo, la acogida de nuevas culturas... Un deseo que sólo se colmaría si fuéramos capaces —y no lo somos aquí en la tierra— de ver a Dios, suma y única Verdad, cara a cara. Sólo entonces, dice, dejaría de aspirar a más; sólo entonces sería feliz[27]. Tan connatural e intransferible considera el anhelo de indagar la verdad, que llega a escribir: «Nosotros creemos en los profetas y en los apóstoles en virtud del testimonio que el Señor dio en favor suyo [por el Espíritu Santo]... Pero en sus sucesores sólo creemos en la medida en que ellos mismos son fieles al Evangelio»[28]. Y en otra parte: «Los hombres superiores, que es como decir los hombres de espíritu [perfectos], sólo se adhieren a Dios, que es bondad inmutable. Porque si bien se adhieren también a sus prelados eclesiásticos, lo hacen sólo en la medida en que ésos se adhieren al Espíritu [a Cristo]»[29].

Buscador infatigable, rastrea huellas de verdad dondequiera pueda encontrarla, sea la cultura griega a través principalmente de Aristóteles, sea la judía leyendo por ejemplo a Maimónides, sea en fin la latina, consciente —no obstante— de que los argumentos filosóficos son válidos, no a causa de la autoridad de quienes los dicen, sino a causa de la razón de lo dicho[30]. Porque Santo Tomás no es un filósofo, sino un creyente. Nada tiene que ver su teología con una Teodicea. Su dios es el Dios de la fe y su teologizar radica en la adhesión vivencial al misterio trinitario.

Creyente, pues, y sólidamente fundado en la autoridad revelada, Tomás acata dócilmente el Magisterio de la Iglesia en todo cuanto está vinculado con la fe, adoptando sin embargo actitudes tan liberales en lo restante, que hoy asustarían a muchos. Porque una cosa es obedecer y

---

[26] *Quodl.* 4 a.18.
[27] *Summa* 1 q.12 a.8 ad 4.
[28] *De verit.* q.14 a.10 ad 11.
[29] *Summa* 2-2 q.43 a.5.
[30] *In Boet. De Trin.* prooem. q.2 a.3 ad 8 (Marietti 334).

otra ser esclavo de la ley. En principio, por el hecho mismo de vivir en una comunidad, todo cristiano tiene que aceptar unas normas de convivencia. Lo exige el mismo respeto a la libertad ajena. Mas *no hay que poner la esperanza en ellas,* como si las normas fueran el valor absoluto. El amor es lo primero y principal. La norma definitiva. Lo único verdaderamente importante. Por esto, habrá que saber discernir lo fundamental de lo accesorio y —guiados por la ley del Espíritu, que está por encima de cualquier otra y es lo característico del Evangelio— el hombre espiritual llegará a saber elegir responsablemente cuándo puede dejar de cumplir una norma[31]:

> «La ley del Espíritu es superior a toda ley puesta por los hombres. Por eso las personas espirituales, al regirse por la ley del Espíritu Santo, quedan eximidas de cualquier ley que se oponga a la conducción del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo impulsa precisamente a las personas espirituales a someterse a las leyes humanas, de acuerdo con aquello de 1 Pe 2,13: *Acatad toda institución humana por amor de Dios*»[32].

3. Nomenclatura

Una de las mayores dificultades para el creyente del siglo XXI es captar el lenguaje en que está formulado el dogma trinitario de la Iglesia, así como las explicaciones teológicas del mismo. Esta forma de hablar ya fue problema para Santo Tomás y lo había sido para muchos Santos Padres. San Agustín, por ejemplo, se negaba a usar el término *persona* para referirse a Dios. Veía en esta palabra un valor absoluto —persona es alguien independiente, emancipado, libre—, por lo que, aplicándola a la divinidad, equivalía a declarar la fe en tres dioses. Si la uso —llegó a decir— es porque de alguna forma hay que hablar, por mucho que nuestro lenguaje sea deficiente[33]. Santo Tomás se esforzó por encontrar razones de conveniencia (no apodícticas) y las halló en el valor relativo (no absoluto) del ser racional. Según esto, cuando él dice persona no dice lo que normalmente suele significarse al aclamar «X es todo una persona». Por esto, considero bueno —y creo prestar un servicio útil— si comienzo por deletrear cada uno de los tecnicismos que suelen emplearse en teología trinitaria[34].

— *Esencia/Naturaleza.* Esencia es un concepto metafísico que corresponde en Lógica a *especie* (género más diferencia) y en Física a *naturaleza* (materia más forma). Expresa el contenido de la definición. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es un *animal racional* se da una definición lógica (animal es el género; racional es la diferencia); cuando se dice que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma se expresa una definición física (cuerpo es la materia, alma es la forma). Naturaleza (de *nascendo/*

---

[31] Cf. mi trabajo «Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino»: *Ciencia Tomista* 382 (1990) 261-281.

[32] *Summa* 1-2 q.96 a.5 ad 2.

[33] *VII de Trinit.* 4,9.

[34] Sigo principalmente *De pot* q.9 a.2 y *Summa* 1 q.29 a.2.

nasciturus) es el concepto físico correspondiente a esencia. Esencia y Naturaleza vienen a ser lo mismo y de hecho se usan indistintamente. Con todo, naturaleza hace más bien referencia al principio intrínseco y constitutivo del ser y, cuando se habla de seres vivientes, al principio intrínseco de actividad vital.

Pues bien, pertenece a la fe confesar que existe una sola *naturaleza divina.* Afirmar esto equivale a decir: existe un solo Dios. Jamás la Iglesia ha creído en dos o en tres dioses. Desde el principio ha proclamado su fe en un único Dios, es decir, en una *sola naturaleza divina* o, lo que es lo mismo, en un único principio intrínseco de vida y de actuación.

Según esto, el Padre y el Hijo y el Espíritu tienen un *solo* principio intrínseco de ser y de actividad. Con otras palabras: tienen el mismo ser, el mismo obrar, el mismo pensar, el mismo querer. Y todo lo que hacen de cara al hombre lo hacen al unísono, como un solo principio de actuación. Esto no impide para que cada uno imprima su característica, su propiedad, su personalidad particular. Éste es el sentido de la famosa frase del concilio de Florencia: «Y todo es uno donde no obsta la oposición de relación»[35].

— *Sustancia/Accidente.* La naturaleza puede entenderse como *sustancia* y como *accidente.* Se llama sustancia a la naturaleza que existe *en sí* y no *en otro*, por ejemplo, piedra, árbol, animal... Se contrapone a accidente —que también es una naturaleza— porque para existir necesita estar *en otro.* El color, por ejemplo, es algo: es una naturaleza; pero para existir necesita un apoyo: hay paredes blancas y paredes verdes; pero la blancura o el verdor no pueden darse sin la pared, o la madera, o el vestido...

— *Subsistencia.* Es esa cualidad de existir en sí que tiene la sustancia. Es decir, la esencia (o naturaleza) puede ser: sustancia (= existe en sí) o accidente (= existe en otro). Pues bien, eso que hace que la esencia sea sustancia y no accidente, es lo que llamamos subsistencia. La *subsistencia* es una *formalidad,* no es un ente real.

— *Supuesto/Individuo.* Cualquier sustancia puede considerarse en universal o abstracto (por ejemplo, el Hombre, es decir, la Humanidad). Puede considerarse también en concreto: éste hombre, es decir, Pedro, Antonia, Juan, Pepita...[36]. Pues bien, esta sustancia concreta puede llamarse también: individuo o supuesto. Individuo —y el sinónimo supuesto— es una sustancia singular, completa, independiente, incomunicable (sea de la naturaleza que sea). *Sustancia* (es decir, no es accidente); *Singular* (no es un universal abstracto); *Independiente* (esto es esto y no es lo otro; *sui iuris* en el ser y en el obrar); *Incomunicable* (acabada en sí misma, sin necesidad de unirse a otro para formar un todo).

— *Hipóstasis.* Esta palabra fue objeto de mucha confusión, pues comenzó usándose como sinónimo de *sustancia* y acabó siendo sinónimo de *persona.* Será bueno recorrer la trayectoria de este cambio[37].

---

[35] Dz. 703.

[36] En *De pot.* q.9 q.1c. Santo Tomás distingue entre *sustancia particular* (o individuo: este hombre) y *sustancia común* (o universal: el hombre).

[37] Cf. A. MICHEL, «Hypostèse»: DTC VII, 369-437; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Sct, Salamanca 1977) 171-188.

Antes de Nicea, se da una coincidencia de fe y de doctrina entre los Padres griegos y los occidentales; pero, al mismo tiempo, existe gran variedad de nomenclatura. Todos creen en un solo Dios que misteriosamente es Padre y es Hijo y es Espíritu. Pero ¿cómo expresarse? Los Padres griegos usan por lo general el término ὑπόστασις —*hipóstasis*— como sinónimo de οὐσία —*ousía* (naturaleza)— y lo aplican a los tres sujetos divinos diciendo que en Dios hay tres *hipóstasis* o tres *ousia*. En cambio, para designar la unicidad de esencia solían emplear el vocablo φύσις —*physis*—. En cambio, los Padres latinos siguen otro rumbo. Fue Tertuliano quien fijó las expresiones *substantia* y *natura (ousía)* para designar la *esencia* divina y el que empezó a utilizar la palabra *persona (prósopon)* para designar a los *tres* sujetos distintos. Es el primero también en encontrar la fórmula que se hizo luego clásica y definitiva: «tres personas, una sola sustancia».

En el concilio de Nicea se identifica sustancia con hipóstasis. El concilio no habla de las personas. Su punto de mira es la *consustancialidad* del Hijo con el Padre. Trata de ver si el Hijo *es* Dios, exactamente igual que lo es el Padre, y en este sentido afirma que tiene la misma *sustancia* o *hipóstasis*[38].

Después de Nicea, sigue la confusión durante un tiempo. La palabra *prósopon* —versión griega del latín *persona*— encuentra fuerte oposición entre los orientales por conservar el aire teatral de los orígenes y, por tanto, cierto sabor sabeliano, como si los Tres fueran simples modalidades. A su vez, los Padres de Occidente entendían la palabra *hipóstasis* en sentido de sustancia o naturaleza *(ousía),* por lo que percibían cierto olor de arrianismo en las frases de los griegos, como si éstos afirmaran tres sustancias (naturalezas) en Dios. Agustín reconocía que afirmar «una esencia y tres sustancias» suena mal para oídos latinos[39], y San Jerónimo, en un texto que cita Santo Tomás, afirma que hay veneno en estos dichos[40]. Pese a sus vacilaciones, Agustín mismo identifica a veces la *hipóstasis* griega con la *persona* latina: *Lo que para los griegos es la hipóstasis, para los latinos es la persona*[41].

Poco a poco, y gracias a mutuas influencias, las formulaciones griegas y latinas acabarán por fusionarse. Al fin y al cabo, todos querían expresar la misma fe: una sola divinidad que se despliega siendo Padre, Hijo y Espíritu. En esta labor de compenetración tendrán lugar destacado los Padres capadocios y especialmente San Basilio. Gregorio Nacianceno escribe: «Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una *ousía* y tres *hipóstasis:* el primer término designa la naturaleza en la divinidad; el segundo, la triplicidad de las propiedades individuales. Los latinos sienten lo mismo, pero con diferentes palabras; y así se cree que existe diferencia de credo donde no se encuentra sino cicatería de palabras»[42].

Atanasio titubea. En *De decretis* cita una carta del papa Dionisio en la que lamenta un error que considera diametralmente opuesto al de los

---

[38] MANSI II 668.
[39] *V De Trinitate* 8 10-91; BAC V 338-339.
[40] *Epist. 15 ad Damasum* (ML 22,357); cf. SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.29 a.3 obi.3 y ad 3.
[41] *V De Trinit.* 9 10; BAC V 338-339.
[42] *Orat.* 39,11; 31,10; *Contra Eunom.* II 12 (MG 45,472).

sabelianos, error que consiste en dividir la monarquía divina en tres hipóstasis separadas, como si se dieran tres divinidades. En cambio, en *In omnia mihi* usa el término hipóstasis en el sentido de persona[43]. Basilio aporta más luz. Para él, *ousía* significa existencia o esencia o entidad sustancial, mientras que *hipóstasis* quiere decir la existencia de una forma particular, la manera de ser de cada una las Personas. *Ousía* corresponde a *substantia* en latín, y equivale a lo que es común en la divinidad; *hipóstasis* corresponde al latín *persona* y designa lo que es propio y peculiar de cada uno de los Tres sujetos divinos. A pesar de ello, sigue prefiriendo el uso de *hipóstasis* al de *prósopon* por las connotaciones sabelianas que esta última palabra lleva consigo[44].

A fines de la edad patrística, tanto griegos como latinos usan indistintamente los términos *persona* e *hipóstasis* para designar al *individuo subsistente de una naturaleza racional* y para denominar a las tres realidades trinitarias. Más tarde, el nombre de *persona* predomina sobre el de *hipóstasis* cuando se trata de referirse al misterio del Padre y del Hijo y del Espíritu. Cuando Boecio intenta dar una definición de *persona* es consciente de que no hace sino precisar lo que los griegos querían expresar con *hipóstasis*. Juan Damasceno influyó también positivamente; subraya que «la persona *(prósopon)* es el sujeto que se mantiene él mismo por sus operaciones y sus propiedades como distinto de los otros seres de la misma naturaleza». Todavía no es la atribución exclusiva de la palabra *prosopon* a las sustancias de naturaleza racional, pero es ya ciertamente una indicación muy clara en este sentido, ya que la usa para designar a los seres vivos. Por otra parte, observa que los Santos Padres han querido precisar con *hipóstasis* (objeto) y *prósopon* (individuo) y *átomon* (particular) la misma cosa.

Beneficiario de las controversias sobre esta nomenclatura a lo largo del siglo XII, Santo Tomás hace uso del término *hipóstasis* en una pluralidad de sentidos.

— *Realidad natural.* A veces lo traduce por *realidad natural (res naturae)*[45] en cuanto que es la realización concreta de la naturaleza en un individuo. Es decir, la naturaleza es algo común a todos los individuos de la misma especie y sólo se convierte en *realidad natural* cuando queda concretizada por las notas individuantes que la determinan en la existencia (es lo que antes hemos llamado *sustancia primera).* En los Santos Padres, la expresión sólo se encuentra en San Hilario[46]. Más tarde la emplean Alejandro de Hales[47] y Pedro Lombardo[48].

— *Sustancia.* Admite también traducir hipóstasis por *sustancia,* en cuanto que la hipóstasis sustenta *(sub-stat:* está debajo) los accidentes[49], si bien reconoce el peligro que entraña este uso, debido a la ambigüedad del término, ya que los heterodoxos lo usaron «para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias perso-

---

[43] MG 25,220.
[44] *Contra Eunom.* I,9; II,28; *De Spir. Sto.* 18,47; 16,38; 17,41; 18,44.
[45] *Summa* I q.29 a.2; 3 q.2 a.5 ad 2; q.16 a.12 ad 2.
[46] *VIII De Trinitate* 22; BAC V 382.
[47] *Summa Theologiae* 1 q.55 a.1,2.
[48] *In Sent.* 1 d.34 c.1 (Mandonnet I 780).
[49] *De pot.* q.8 a.1; q.9 a.1; *Summa* 1 q.29 a.2.

nas, valiéndose de que el nombre de *sustancia,* al que corresponde en griego el de *hipóstasis,* se toma comúnmente entre nosotros en el sentido de esencia»[50].

— *Supuesto.* Otras veces identifica *hipóstasis* con *supuesto* (individuo), porque lógicamente es *quasi sub positum* (lo que está debajo), y a la hipóstasis se le atribuye todo cuanto puede decirse del individuo: naturaleza, subsistencia, principios individuantes, existencia, accidentes[51].

— *Subsistencia.* «Subsistencia es lo mismo que realidad subsistente *(res subsistens),* lo cual es propio de la *hipóstasis*», escribe alguna vez Tomás[52]. En efecto: al principio, subsistencia y ser subsistente *(ens subsistens)* se usaban indistintamente, pero luego fue más frecuente designar el aspecto concreto del ser que subsiste por hipóstasis, y reservar el término subsistencia para la forma abstracta, metafísica, en virtud de la cual el ser es concebido como subsistente[53]. La subsistencia es, así, la formalidad por la que se dice que un ser *existe en sí mismo y por sí mismo (subsiste).*

— *Persona.* Aunque, como se ve, la palabra griega *hipóstasis* puede traducirse por realidad natural *(res naturae),* sustancia, supuesto, subsistencia, etc., el significado que en todas ellas se recoge y, por tanto, la traducción que a Santo Tomás le parece más exacta, es la de *persona,* pero, con una importante precisión: «persona —dirá— añade algo al concepto de hipóstasis: añade la naturaleza racional». Es decir, *hipóstasis* puede traducirse por *ser subsistente,* pero sólo podrá llamarse *persona* si se trata de un ser subsistente cuya naturaleza sea la *racional.* Así se manifiesta Santo Tomás, tanto en el *De potentia*[54] como en la *Suma*[55].

4. Persona

a) *Etimologías y uso*

En el griego, πρόσωπον —en plural πρόσωπα— es sustantivo neutro. Es probable que proceda etimológicamente de un antiguo προτι-ωπ-ον (que estaría compuesto de προτι (= delante), que pasa a προς y de la raíz ωπ-α (= ojos), con la terminación neutra ον con significado de lo que está delante de los ojos del interlocutor. En el uso presenta las siguientes acepciones, indicadas aquí por orden de importancia:

Ante todo, *cara* o *rostro* de alguien; después también de una casa (fachada), de un ejército (frente), etc. A veces se contrapone al concepto de máscara, por ejemplo cuando Clemente de Alejandría prorrumpe en invectivas contra las mujeres que, preocupadas por su belleza exterior, olvidan la interior y con los afeites transforman su *prósopa* (rostro) en *prosopeía* (máscara)[56]. El mismo Clemente habla de Cristo como del

---

[50] *Summa* 1 q.29 a.2 ad 3.
[51] *Summa* 1 q.29 a.3 ad 2; 3 q.2 a.3.
[52] *Summa* 3 q.2 a.3.
[53] *Summa* 1 q.29 a.2 ad 2; 3 q.6 a.3.
[54] *De pot.* q.8 a.1; q.9 a.1.
[55] *Summa* 1 q.29 a.2.
[56] *Pedagogo* III, 2, 12.1 (Ciudad Nueva, Madrid 1994) 522-523.

rostro de Dios, usando el término *prósopon*[57]. Ideas parecidas se hallan en escritores posteriores. Cirilo de Alejandría, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo es el rostro del Padre porque refleja, mediante su actividad divina, la sustancia de que procede[58].

Después, *máscara* de teatro y, por derivación, actor o personaje de escena. Orígenes usa con cierta frecuencia el término *persona* en el sentido de *personaje de una obra teatral.* Pero son sobre todo los sabelianos quienes aplicarán el término al Padre y al Espíritu Santo en el sentido de máscara o *apariencia*[59].

Finalmente, *individuo,* singular, particular, ser concreto de una determinada especie. Es posible que este último significado sea debido al influjo del latín *persona.* «Unos cuantos individuos *(prósopa),* temerarios y envalentonados, han provocado tal incendio de insensatez...», escribe Clemente Romano[60]; «En las personas *(prósopa)* antes mencionadas he visto con ojos de fe vuestra comunidad entera», dice Ignacio de Antioquía[61]; «Era necesario que Cristo, como mediador de Dios y los hombres, recibiera una cierta garantía de ambos, de forma que pudiera manifestarse como mediador entre los dos *prósopa»,* leemos en Hipólito[62].

En referencia a la Trinidad, rara vez se empleó el término [πρόσωπα] hasta mediados del siglo III, siendo posiblemente Hipólito el primero en hacerlo. Pero la verdad es que hay mucha prevención contra el término, porque los modalistas (Sabelio, Práxeas, Noeto) lo empleaban en sentido nominalista de disfraz, apariencia, careta, modo. Los Padres griegos prefieren usar el término *hipóstasis* para designar lo propio (personal) de cada sujeto trinitario, y *ousía* para expresar lo común (sustancia). En el Sínodo de Alejandría del año 362, presidido por San Atanasio, se consagró como legítima la fórmula *Mía ousía treîs ypostáseis.* En realidad, era la misma de los latinos (Tertuliano), pero la confusión surgió de nuevo cuando éstos interpretaron que los griegos decían «tres sustancias» (es decir, tradujeron hipóstasis por sustancia).

En el *latín clásico* la palabra *persona* parece provenir del etrusco *phersu* —que significaría también máscara o careta—, sin que haya sido posible todavía determinar con exactitud la relación de *phersu* con *prósopon.* No obstante, por asociación de ideas, no es imposible descubrir un influjo del verbo *persono* (= resonar, hacer ruido)[63]. En cuanto al uso, su primer significado es *máscara* de teatro *(prósopon* en su segunda acepción), que pasa pronto a rostro, cara, faz[64] y luego, con un desarrollo de sentidos que reproduce en parte la evolución griega, entre ellos el papel atribuido a esa máscara, es decir, el carácter, el *personaje (personare* = sonar

---

[57] Ibid., I 6 57.2, l.c. 192-193.

[58] *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 34,340.

[59] Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres,* o.c., 174.

[60] «Primera carta a los Corintios» 1,1, en *Textos cristianos primitivos* (Sígueme, Salamanca 1991) 57.

[61] *A los Magnesios:* l.c. 94.

[62] Frag. *In Balaam.*

[63] Cf. A. GELIO, *Noches áticas,* V 7.

[64] Ver, en TERTULIANO, «Christus personae Paternae spiritus» *(Adv. Prax.* 14). «Si Christus persona Paterni Spiritus est» *(De praescript.* 14).

fuerte)[65] o la *importancia* del mismo[66]. De ahí se pasa a *individuo singular*[67]. En Derecho, es constante la distinción entre *persona* y *cosa (res)*[68].

b) *Aplicación trinitaria*

Tertuliano († 220) es el primero de los Padres latinos en encontrar la fórmula hoy clásica *tres personas, una sola sustancia*[69]. Fue él quien fijó las expresiones *sustancia* y *naturaleza* para designar la *esencia* divina (la monarquía divina) y el que empezó a usar el vocablo *persona* para designar las tres realidades distintas en el interior de la única esencia. Esta unidad de sustancia no la entiende como un simple universal, como si dijera *humanidad*, sino como algo numérico y absoluto: hay un solo Dios, el Padre; algo así como si dijera: hay un solo hombre, Pedro[70]. El *Logos* es otro del Padre, dice, en el sentido de persona, no de sustancia; para distinción, no para división[71].

Persona tiene en Tertuliano el sentido jurídico de *individualidad responsable*. Para comprenderlo conviene tener presente su concepto de *economía*. Parte de la noción ordinaria de *administración (oikonomía* = ecónomo = administrador)[72] para remontarse analógicamente al plano de

---

[65] TERTULIANO: «Omnes psalmi qui Christi personam sustinent» *(Adv. Prax.* 11); «Illi dabit Filii personam» (ibid.); CIPRIANO: «Declarat in psalmis Spiritus sanctus ex persona Patris ad Filium dicens» *(Epist.* 63,4); LEÓN MAGNO: «Mariae Magdalenae personam Ecclesiae gerenti» *(Serm.* 2,4).

[66] SAN JERÓNIMO: «ex sua persona» (= en nombre propio) *(Contra Pelag.* 2,2); SANTO TOMÁS: «Positum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes» (*Summa* 1 q.29 a.3 ad 2).

[67] Se buscaba expresar al individuo concreto, en su valor empírico: «Fuge personas in quibus potest malae conversationis esse suspicis» (SAN JERÓNIMO, *Epist.* 123,15). Ya en época anterior a la era cristiana, esta idea de singularidad la expresaba *persona* más frecuentemente que *prósopon* (CICERÓN, *Epist. Ad Atticum* 8,11).

[68] CICERÓN, *De oratione* 3,14,53.

[69] Expresada así, no se encuentra exactamente en Tertuliano, pero se deduce fácilmente de sus textos: «Per substantiam unitatem» *(Adv Prax.* 2,4); «Unam substantiam in tribus cohaerentibus» *(Adv. Prax.* 12,7).

[70] Esto se desprende con claridad, por una parte, de la insistencia con que afirma que hay entre el Padre y el Hijo distinción y distribución de la unidad, pero no separación y división *(Adv. Prax.* c.2,3,8,9); y, por otra, de la manera como opone constantemente la trinidad numérica de las personas y la unidad de la sustancia, e.d. de Dios (c.2). Porque, dice, aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios, no hay más que un solo y único Dios (c.2,13); son «una trinidad de una sola divinidad» *(De pudic.* 21) y el Hijo no es Dios más que de la unidad del Padre [«Deus ex unitate Patris»] *(Adv. Prax.* 19).

«La herejía de Práxeas piensa estar en posesión de la pura verdad cuando profesa que para defender la unicidad de Dios hay que decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son lo mismo. Como si no se pudiera admitir que los tres sean uno por el hecho de que los tres proceden de uno por unidad de sustancia, manteniendo el misterio de la economía divina, que distribuye la unidad en la trinidad, poniendo en su orden el Padre, el Hijo y el Espíritu. Son tres, no por la cualidad, sino por el orden; no por la sustancia, sino por la forma; no por el poder, sino por el aspecto; pues los tres tienen una sola sustancia, una sola naturaleza y un mismo poder, porque no hay más que un solo Dios, a partir del cual, en razón del rango, la forma y el aspecto, se dan las designaciones de Padre, Hijo y Espíritu Santo; y aunque se distinguen en número, no por eso están divididos» *(Adv. Prax.* 2,3-4 [ML 2,157; CC II 1159-1160]).

[71] *Adv. Prax.* 12 (ML 2,168).

[72] Para San Pablo (1 Cor 4,1) todo cristiano es ministro de Cristo y *dispensador (oikonómous) de los misterios de Dios*. Tertuliano sabía que ningún término latino era capaz de traducir adecuadamente este concepto griego. De ahí que se limite a trascribirlo: *oikonomía = economus*.

la divinidad. Una administración no queda destruida, sino más bien fortalecida si el Rey o el Emperador o el Jefe tiene sus funcionarios (sus ministros, sus ecónomos) que le ayudan. La administración quedaría destruida si se diera una autoridad contraria, un poder opuesto, un principio distinto. Y si esto sucede en el plano humano-terreno, ¡cuánto más debe acaecer en la divinidad cuando creemos que el Hijo y el Espíritu Santo, siendo distintos del Padre, tienen sin embargo con él la misma naturaleza, el mismo poder, idéntico rango!

Tertuliano establece, pues, un paralelo entre la Trinidad y la teoría del Derecho romano que admitía varios *imperatores,* pero un sólo *imperium*. El Estado es gobernado en virtud de un poder único e indiviso. Pero como esta autoridad exclusiva no puede ejercer una actividad eficaz sobre un territorio tan vasto por medio de un solo individuo, fue dividido el territorio, pero no el poder. Cada emperador ejerce este poder único dentro del área a él señalada. De manera semejante, la monarquía (unicidad) divina sigue intacta en la Trinidad.

Economía, para Tertuliano, viene a ser como una *organización funcional*[73]. La monarquía se ve comprometida cuando aparece otra autoridad dotada de principios y de carácter propios y, además, competitiva. Sería el caso de introducir un dios diferente en oposición al creador. Pero aquí se trata de que la unidad misma deriva en trinidad, de forma que no queda destruida, sino *distribuida* o administrada u organizada, o metódicamente dispuesta o constituida funcionalmente. El término de Tertuliano es difícilmente traducible.

San Agustín († 430) comienza por enfocar bien la única lente a cuyo través es posible contemplar el misterio: Jesús de Nazaret. La fe trinitaria se inicia en la cristología. La experiencia de Jesús fue trinitaria —enviado por el Padre, movido por el Espíritu y dador del mismo—, prolongándose su experiencia en la comunidad de los discípulos. De la mano de la Escritura, Agustín avanza desde la contemplación de lo más perceptible por los sentidos hasta la penetración de lo más oculto y recóndito[74].

Al verse forzado a defender la fe trinitaria frente al arrianismo de Eunomio († h.394), encuentra en las *relaciones* la mejor forma de dar solución a la aporía dialéctica que éste proponía:

> «Lo que es, al ser predicado de un sujeto, designa necesariamente o la sustancia o un accidente. Ahora bien, en Dios nada hay accidental; por consiguiente, un atributo de Dios sólo puede designar la sustancia. Si los atributos personales, tales como *engendrado, no engendrado,* no designan nada accidental, es que se refieren a la sustancia de cada persona considerada por separado; por tanto, designan sustancias opuestas o esencialmente diferentes. De no ser así, tales atributos no pasan de ser creaciones de nuestra mente. No hay otra salida que el arrianismo o el sabelianismo».

---

[73] *Adv. Prax.* 2-3 (ML 2,157-158). cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres,* o.c., 120-124.

[74] En este sentido, Agustín —dice Rovira Belloso, *El Misteri de Déu* (Herder, 1994) 475— es más «moderno» que Santo Tomás. Pero, como si tuviera escrúpulos de esta afirmación, sale enseguida en defensa del Aquinatense, reconociendo que en la explicación del proceso de autocomunicación inmanente que propicia la triplicidad divina *(procesiones),* la doctrina de Santo Tomás «penetra más hondo» (p.488), lo racionaliza mejor (p.495).

Agustín romperá el círculo con la idea de *relación*. En efecto, según esta teoría, los nombres *personales* (Padre-Hijo-Espíritu) no significan ni la sustancia ni un accidente: No significan *sustancia* y, por tanto, no puede afirmarse —como hacía Arrio— que la sustancia del Padre sea distinta de la sustancia del Hijo y de la del Espíritu; se evita, así, el arrianismo. No significan tampoco *accidente* o modos accidentales, como si se diera una sola Persona que se manifiesta como Padre o como Hijo o como Espíritu, tal como decía Sabelio: se evita, pues, el modalismo. Los nombres personales (Padre-Hijo-Espíritu) significan *relativamente;* son conceptos relativos, son «relaciones»: el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo por tener un Padre. Ahora bien, la relación en cuanto tal ni es sustancia *(ens in se),* ni es accidente *(ens in alio),* sino que es un ser *cuya total entidad es decir orden a otro (ad aliud)*[75]. También el Espíritu Santo es alguien relativo, por mucho que su nombre no lo exprese manifiestamente[76].

De esta forma, San Agustín proyectó una luz potente en torno a la única categoría que permite una elaboración especulativa de la Trinidad. Sin embargo, se ve coartado por ciertas limitaciones: por una parte, falta a su análisis un estudio formal del fundamento metafísico de las *relaciones,* cosa que hará Santo Tomás a través de la idea de *procesión*. Por otra, se ve desconcertado ante el concepto de *persona* aplicado a la Trinidad. No se encuentra en la Escritura; es muy genérico; se aplica directamente al hombre y, en éste, significa como *absoluto*[77]. *Persona* equivale a independiente, autónomo, incomunicable. Piensa que si se adoptó el uso de este término en la controversia con los arrianos fue debido tan sólo a la pobreza del lenguaje humano y a la necesidad de expresarse de alguna forma. «Cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad»[78]. Su dificultad estriba en que si persona es un *absoluto* (sustancial, no relativo), afirmando tres personas en Dios se confiesan tres dioses.

Boecio († 524) aportó la definición de persona que, sin duda, ha tenido mayor resonancia en la historia de la teología: *Sustancia individua de naturaleza racional*[79]. Da al término *individuo* un significado técnico, preciso. Individuo es lo que es perfecto y completo dentro de su especie, lo que se constituye en el último grado de singularidad, de concreción y, por lo mismo, lo que hace que la sustancia se torne incomunicable e intransferible. Juan se identifica sólo consigo mismo. Juan es irreductible

---

[75] *V De Trinitate* 5,6; BAC V 330; *De civitate Dei* XI 10,1; BAC XVI-XVII, 731. «Así, pues, San Agustín precisa con un gran tino la antinomia fundamental del dogma trinitario: cada uno de los tres "posee" la misma sustancia (es Dios); en Dios la relación no modifica la sustancia (que es siempre la misma), ni es un accidente, porque define a cada uno de los Tres como Dios, aunque distinguiéndolo de los otros Dos. Con esto se ve profundamente sacudido el concepto clásico griego del ser: en Dios, ese concepto no se puede predicar solamente en términos de sustancia como *ser-en-sí*, sino también de la relación como *ser-de-y-para el otro*». P. CODA, *Dios Uno y Trino* (Sct, Salamanca 1993) 199.

[76] *De Trinitate* V 11,12; BAC V 341-342; cf. V 12.13; BAC V 343.

[77] *VII De Trinit.* 4,8; BAC V 392-393.

[78] *V De Trin.* 10,11 BAC V 339; cf. *V De Trin.* 8, 9-10, en ibid., 336-338; *VII De Trinitate* 4, 8-9, en ibid., 394-395.

[79] *De duabus naturis* 3 (ML 64,1343).

a Pedro. Y *no es* nada que no sea Juan. Entendido así el individuo, quedan excluidos del concepto de persona los accidentes, los universales, las partes de un todo, lo mismo sean integrantes (manos, pies) o sean esenciales (materia, forma)[80].

Pero no todo individuo es persona, sino sólo el que pertenece a una naturaleza racional. Los individuos de cualquier otro género de sustancia tienen un nombre peculiar, el de hipóstasis o el de sustancia primera, pero sólo el individuo racional, es decir, el individuo capaz de conocimiento y amor, abierto a la comunicación con los otros, responsable de sí mismo, libre y dueño de sus actos, merece el calificativo de persona.

La definición de Boecio fue muy discutida a lo largo de todo el siglo XII[81]. Ricardo de San Víctor († 1171) propuso esta otra: «Existencia incomunicable de naturaleza intelectual»[82]. No considera acertada la de Boecio porque piensa que podría aplicarse a la Trinidad, y no se puede decir que la Trinidad sea una persona. De ahí que sea mejor decir: existencia incomunicable de la naturaleza divina. Es decir, es el modo de existir intransferible, incomunicable, idéntico tan sólo a sí mismo. Lo que hace que cada uno sea cada uno. La pluralidad de las personas como *existencias,* en Dios, se refiere no a la naturaleza —sería triteísmo—, sino al origen que especifica a cada uno de los tres de forma única y no puede comunicarse a los otros dos. La definición de Ricardo fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, especialmente de la escuela franciscana. Santo Tomás la conoce y la tiene en cuenta al hacer sus correcciones a la de Boecio[83]. El Aquinate alude a veces a una tercera, conocida en su tiempo como *definición de los Maestros,* bastante en boga desde Alano de Lille († 1202), a saber: «Persona es la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad»[84].

Santo Tomás, desde los comienzos de su enseñanza, se decide a retener la de Boecio, afinándola con importantes precisiones: «individuo *distinto subsistente* en la naturaleza intelectual», dirá en *Las Sentencias*[85]; «*subsistente distinto* en la naturaleza humana», escribirá en el *De potentia*[86]. La misma idea mantendrá en la *Suma* al explicar que persona viene a ser *el singular que subsiste en la naturaleza racional.* Con ello, el Angélico quiere subrayar tres elementos que considera *esenciales* en la definición de persona: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad:

a) *Incomunicabilidad* o «distinto» vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Juan es idéntico a sí mismo de

---

[80] Cf. H. F. DONDAINE, *Somme théologique. La Trinité,* I (París 1943) 179; E. HUGON, *De Deo Uno et Trino* (París 1953) 369; A. LOBATO, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy,* I (Edicep, Valencia 1995) 685-748.

[81] Cf. M. D. CHENU, *La Théol. au douzième siècle* (París 1957) 155.

[82] *De Trinitate* IV 22 (ML 196,945; SC 63,280).

[83] «Algunos dicen que la definición de Boecio que hemos citado anteriormente no es una definición de persona en el sentido en el que lo atribuimos a Dios. Por lo cual, Ricardo de San Víctor, queriendo corregir dicha definición, dijo que persona, aplicado a Dios, es la existencia incomunicable de la naturaleza divina». *Summa* I q.29 a.3 ad 4.

[84] ALANO DE LILLE, *Théol. Reg.* 32 (ML 210,637); cf. SANTO TOMÁS, *Summa* I q.29 a.3 ad 2.

[85] *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.4.

[86] *De pot.* q.9 a.4.

forma que no es reductible (comunicable, transferible) a Pedro. De esta forma, persona equivale a lo que es *completo,* lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Puedo decir, por ejemplo, *hombre* y me estoy refiriendo a la humanidad en su conjunto, como especie humana; puedo decir también *algún hombre* y me refiero a los individuos de dicha especie, bien que entendidos de una forma vaga; puedo decir, finalmente, *este hombre* (Margarita, Pedro, Juan) y me refiero a un individuo *concreto,* a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible. Este tercer caso es el único que merece el nombre de *persona* y esto siempre que se trate de un individuo perteneciente a una naturaleza racional[87].

b) *Subsistencia.* En realidad, decir *incomunicable* es ya afirmar *subsistente,* pero Santo Tomás lo remarca. Para él, la palabra *individuo* se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia.

A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se la llama *subsistencia.* Subsistencia no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias; pero hay algo que hace que las sustancias existan *en sí* mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir *en otro.* Lo blanco y lo negro sólo pueden darse o en la pared o en la madera, es decir, en algo; mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independientemente del color que sustenten. La madera *subsiste,* el color *existe en.* Pues bien, cuando en la definición de persona usa el término *individuo,* entiende evidentemente *subsistente*[88].

c) *Intelectualidad.* No se llama persona a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional.* Los demás pueden llamarse *hipóstasis,* supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la intelectualidad son honrados con el título de *persona.* Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido, el sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones.

De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna de persona que subraya los caracteres de razón y de libertad. Los filósofos de la modernidad suelen poner el constitutivo de la persona en el acto propio del hombre, que es donde, con más perfección, se manifiesta la supremacía e independencia del hombre frente a los demás seres y sobre sus propios actos.

---

[87] Al parecer, fue Ricardo de San Víctor quien acuñó la expresión *incomunicable* al querer perfilar la definición de Boecio, cosa que también hace Tomás añadiendo *distinctum.* Ya en las *Sentencias* habla de incomunicabilidad que él entiende como una triple negación *(III Sent.* d.5 q.2 a.1 ad 2): la persona no es un universal; no es parte de un todo; no es *asumible* por otra persona.

[88] «Así, el nombre *individuo* entra en la definición de persona para indicar el modo de subsistir propio de las sustancias particulares». *Summa* 1 q.29 a.1 ad 3; cf. *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2; *De pot.* q.9 a.6.

c) *Si es conveniente aplicar el término «persona» a Dios*

Santo Tomás (apartándose en esto de San Agustín) cree que sí, que es conveniente. Él sabe que, en los primeros siglos, hubo mucha fluctuación en el uso del término *persona* aplicado a Dios y que incluso los concilios usaron términos distintos para dar a entender la misma fe[89]. Sin embargo, desde Tertuliano, que acuñó la expresión *una sustancia y tres personas*, la fórmula había ganado adeptos hasta llegar a una práctica unanimidad en tiempos de San Basilio. Es conveniente, dice, porque todo lo que hay de perfección en las criaturas, de algún modo se halla previamente en Dios[90]. Es conveniente, pero no del mismo modo a como se dice de las criaturas: *de una forma más noble,* escribe en las *Sentencias; de una forma más excelente,* confirma en la *Suma.* Y alude expresamente a la cuestión de la analogía: solo con una analogía de fe podemos hablar de personas en Dios: «Aun cuando el sentido original del nombre de persona *(modo humano)* no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo *(modo divino)*»[91].

d) *Qué significa persona divina (a.4)*

A San Agustín le costó aceptar el término *persona* porque le parecía ser un concepto *absoluto, no relativo.* Pues bien, «quizás lo más genial de la sistematización trinitaria de Tomás»[92] sea el haber puesto en claro que precisamente la *incomunicabilidad* —faceta esencial del concepto de persona—, que en las criaturas es algo absoluto, en Dios es por necesidad algo relativo.

a) *Persona* y *persona divina.* Se trata de dos conceptos análogos, de los cuales el primero es más general que el otro. Por lo mismo, cuanto se diga de la persona en general ha de poder afirmarse (analógicamente) de la persona divina, pero no viceversa. Se impone, por tanto, ver qué cosas hay de común entre ambos conceptos y qué cosas son propias exclusivamente de la persona *divina.*

b) Persona *en general.* Como ya se dijo, engloba tres elementos esenciales: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad. Estos tres

---

[89] Así, por ejemplo, la Iglesia define que en Dios «hay tres hipóstasis o personas» (II Concilio de Constantinopla, año 553: Dz. 213); o «tres subsistencias consustanciales» (Lateranense a.649: Dz. 254); o «tres personas» (Bracarense a.561: Dz.231; XI Toledo a.675: Dz. 281).

[90] *De pot.* q.9 a.3.

[91] *Summa* I q.29 a.3 ad 2. No se trata ya de estirar el contenido humano hasta el *más allá (analogia entis),* sino de entrever o penetrar en ese *más allá* porque Alguien —que viene del *más allá*— nos ha hablado en nuestro propio lenguaje. Ha usado nuestras palabras para des-velar su intimidad. Se trata, pues, de descubrir un significado nuevo (aunque semejante) al experimentado en el origen sensible del término. La analogía *(entis)* se funda en el lazo de causalidad entre Dios y el hombre. La analogía trinitaria es nueva, porque no se basa solamente en el vínculo de causalidad, sino en la revelación de una realidad inalcanzable por nuestras fuerzas, a la que nos asomamos por venirnos expresada con palabras nuestras. Por muy deficientes que sean, nos permiten asomarnos al misterio.

[92] La frase es de J. M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, misterio del hombre* (Set, Salamanca 1979) 310; en su libro posterior, *El Misteri de Déu* (Herder, Barcelona 1994) 216 reafirma lo mismo.

elementos se han de dar, evidentemente, en los conceptos menos generales como son la persona humana y la persona divina. Pero se han de dar, también evidentemente, de una forma distinta (analógica).

c) Persona *humana*. En la persona humana, los caracteres de incomunicabilidad y de subsistencia sobrevienen de la sustancia, de los principios esenciales; de ahí que el concepto de persona connote algo sustancial absoluto. La sustancia no es algo relativo, sino algo que existe en sí y por sí misma. Es un *in se,* no un *ad aliud.* En este sentido, tiene razón Agustín cuando afirma que es un absurdo dar un sentido relativo a la palabra sustancia.

d) Persona *divina*. Pero en Dios no sucede así. La *incomunicabilidad* le viene no de la esencia, sino de la *relación de origen*. En cambio, la subsistencia le viene de la esencia absoluta. Tenemos así la paradoja de que lo propio y característico de la persona divina no es lo absoluto —lo absoluto es siempre común a los Tres—, sino lo relativo: «Lo que hace que una persona sea incomunicable no puede ser algo común», escribe Santo Tomás[93].

Es decir: el Padre es Dios, pero no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A su vez, el Hijo es Dios, pero ni es el Padre ni es el Espíritu. Padre e Hijo son conceptos relativos, y sólo en cuanto se oponen relativamente se distinguen y vienen a ser incomunicables. En aquello que se diferencian son relativos. Ahora bien, eso que los diferencia, que los hace incomunicables, que los caracteriza como individualidades, es lo que llamamos persona. Por esto, persona en Dios equivale a relación, y más exactamente a relación *subsistente,* a relación en cuanto que se identifica con la esencia[94].

El punto clave está en la distinción o *incomunicabilidad relativa,* hasta el punto de que la grandeza espiritual —intelectualidad— queda como en la sombra, no porque deje de ser esencial a los Tres, sino porque no es lo que diferencia esencialmente a cada uno. Todo les es común (entre ello, la intelectualidad) menos lo que les caracteriza relativamente, es decir, lo que cada cual tiene de incomunicable, o sea, lo relativo. El Padre es padre, y solamente Él es Padre, porque tiene un Hijo. El Hijo es hijo, y solamente Él es Hijo, porque es engendrado del Padre. Y el Espíritu Santo (amor-don) es el Espíritu Santo, y solamente Él lo es, porque emana, como fruto, del amor mutuo.

Las propiedades incomunicables de Paternidad, Filiación y Espiración explicarán la tri-personalidad divina sin dividir su unidad sustancial. Para ello hay que recurrir al concepto de *relación de origen* como lo único que puede dar explicación de la multiplicidad en lo divino. De esta manera, Tomás precisa el concepto de *persona divina* gracias a una armonización de lo relativo y de lo absoluto en Dios. Siendo idéntica a la esencia, la relación divina subsiste aparte, ya que su carácter *opuesto* lleva consigo una *incomunicabilidad distintiva:* la Paternidad se opone a la Filiación, aun cuando Paternidad y Filiación se identifiquen con la

---

[93] «Lo distinto o incomunicable en la naturaleza divina no puede ser más que la relación, puesto que todo lo absoluto es común e indistinto en la divinidad» *(De pot.* q.9 a.4). «En Dios no puede haber más distinción que lo que proviene de las relaciones de origen» *(Summa* 1 q.29 a.4).

[94] *De pot.* q.9 a.4; *Summa* 1 q.29 a.4.

Esencia divina. De esta forma, siendo Dios los Tres, son cada uno un *subsistente distinto,* es decir, una persona distinta[95]. Así pues, lo relativo y lo absoluto se compenetran de manera muy íntima, de suerte que se destruye la noción de *persona divina* si se disocian ambos elementos. Se puede, ciertamente, acentuar uno más que otro —persona significa *directamente* relación e *indirectamente* la esencia—, pero no eliminar uno de ellos[96].

En resumen, Santo Tomás usa el término *persona* en sentido analógico, es decir, con un sentido en parte igual, en parte diferente. Tan distinto que, prácticamente, lo que él entiende por persona es radicalmente diverso a lo que normalmente el hombre del siglo XXI llama persona. También es verdad que no faltan hoy concepciones filosóficas en las que se insiste en la relatividad como exigencia de la realización personal. Nadie se realiza a sí mismo sin referencia al otro. Para afirmar el *yo* es preciso un *tú*. Con todo, al querer precisar el fondo ontológico de la persona se descubre su valor absoluto. Hasta vulgarmente se dice que uno tiene personalidad cuando actúa por criterios propios, independiente y emancipado. Este vaivén entre lo propiamente psicológico (personalidad) y lo metafísico (persona) hace que, al hablar de Dios y decir que es tri-personal, suene coloquialmente como si se afirmaran tres dioses. De ahí que hasta parece lógico preguntarse: ¿Pertenece al dogma decir que en Dios hay tres personas?

Siquiera sea como nota marginal, daré mi opinión. Es de fe y dogmático —es decir, definido oficial y solemnemente por la Iglesia— que hay un único Dios, el cual misteriosamente es Padre-Hijo-Espíritu. Pertenece también al ámbito de la fe que Padre-Hijo-Espíritu no son modos (caretas) de una única realidad (= *sabelianismo),* sino realidades distintas entre sí, aunque idénticas en la misma naturaleza *(consustanciales).* Ni están «separadas» (= *triteísmo),* ni están «subordinadas» (= *arrianismo)* y, además, «subsisten», es decir, cada una de ellas existe en sí misma y por sí misma *(contra Pablo de Samosata).*

Llamar «persona» a esta triple realidad consustancial y subsistente pertenece, en cierta manera, a la fe, por cuanto el Magisterio es constante en usarla (Magisterio ordinario), pero no porque lo haya definido formalmente. Que yo recuerde, no ha habido nunca un pronunciamiento oficial que dé valor dogmático al término «persona», por mucho que el uso del término sea casi constante.

---

[95] «Por consiguiente, la persona divina significa la relación *en cuanto subsistente.* Esto es, significa la relación por modo de sustancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza» *(Summa* 1 q.29 a.4).

[96] «El nombre de persona es absoluto en cuando al modo de significar, pero lo que de verdad significa es relación» *(De pot.* q.9 a.6 ad 2). Cf. E. BAILLEUX, «Le personnalisme de Saint Thomas en théologie trinitaire»: *Rev Thom* 69 (1961) 28. J. M. ROVIRA BELLOSO *(El Misteri de Déu,* o.c. 510-528) hace un largo recorrido por la historia del término «persona», dilucidando hasta qué punto puede ser aplicado a Dios. Hablando de Santo Tomás, hace ver cómo supera, perfecciona y precisa las definiciones dadas por Boecio y Ricardo de San Víctor y cómo se aproxima también a la conciencia moderna que tiende a concebir la persona como «nudo de relaciones» o, si se quiere, como «relación de comunicación por el conocimiento y el amor». A parecidas conclusiones llegan B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación* (Set, Salamanca 1995) 247-248.

Ver, por ejemplo: Símbolo *Quicumque:* «La fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las personas ni separar las sustancias. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra también la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad»[97]. XI Concilio de Toledo (a.675): «Reconocemos a la Trinidad en la distinción de personas; profesamos la unidad por razón de la naturaleza o sustancia: Luego estas tres cosas son una sola cosa, por naturaleza, claro está, no por persona. Y, sin embargo, no ha de pensarse que estas tres personas son separables»[98]. Concilio de Florencia (a.1438-1445): «La sacrosanta Iglesia Romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro, firmemente cree, profesa y predica a un solo verdadero Dios omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas»[99]. Así, hasta el Vaticano II: «Éste es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2).

Cabría, pues, expresar la fe de esta triple realidad usando otros nombres. De hecho, el mismo Magisterio así lo hizo alguna vez. Ver por ejemplo el II Concilio de Constantinopla, año 553: «Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu... adorada en tres *hipóstasis* o personas; ese tal sea anatema»[100]. Concilio de Letrán, año 649: «Si alguno no confiesa... a un solo Dios en tres *subsistencias* consustanciales... sea condenado»[101]. De hecho, en el siglo XX se dieron algunos ensayos de reformulación del dogma. La empresa no es nada fácil y todos, o casi todos, acaban por conceder autoridad a Santo Tomás. En todo nombre hay que clarificar dos cosas: el modo de significar y el contenido del mismo. El modo es siempre imperfecto, por tomarlo del ámbito humano. El contenido suele ser más real y pleno en Dios que en nosotros. Descubrir el valor analógico del lenguaje resulta fundamental.

5. «Verbum (per modum naturae/per modum intellectus)»

Cuando los *Padres griegos* quieren explicar racionalmente el misterio trinitario, siguen muy de cerca el modo bíblico de hablar. Parten del hecho de que en la Sagrada Escritura se habla del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo como de tres realidades. Sólo después se esfuerzan por razonar cómo siendo tres —(¿personas?, ¿supuestos?, ¿hipóstasis?)— son un solo Dios (una esencia, una naturaleza). El apoyo humano lo encuentran en el concepto de donación, trasvase de la participación platónica. Ello explica el origen y procedencia del Verbo y del Espíritu, a quienes

---

[97] Dz. 39.
[98] Dz. 281.
[99] Dz. 703. Así sucesivamente. Cf. en Dz. n.201, 213, 231, 254, 275, 278ss, 294, 296, 343, 346, 389ss, 420ss, 428, 431s, 461, 691, 993, 994, 1595, 1596, 1655, 1915, etc.
[100] Dz. 213.
[101] Dz. 254.

conciben emanados del Padre, no por la vía de operación del entendimiento y de la voluntad, sino a modo de comunicación de la naturaleza divina: el Padre se auto-dona, se desborda comunicando su ser, desdoblándose en un Hijo y, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo. El Padre es la única *archê,* el único origen, el principio sin principio, del que manan el Hijo y el Espíritu. Este enfoque tiende a refutar de forma directa el monarquianismo modalista, que negaba la distinción real de las Personas reduciéndolas a puros modos o apariencias. No deja de tener su lado positivo y su lado negativo.

Como lado *positivo* subrayo el que su lenguaje está más cercano al bíblico; segundo, que parece favorecer más la vivencia espiritual del misterio. En efecto, al subrayarse la relación de cada una de las Personas con respecto a la salvación de la humanidad, se fomenta una comunicación *personal.* Dios deja de ser una *esencia abstracta* para presentarse en su triple personalidad de Padre, Hijo y Espíritu. De hecho, el concilio Vaticano II sigue esta explicación [102]. En cambio —y lo anoto como algo *negativo*—, su forma de expresarse cae —al menos aparentemente— en el subordinacionismo y en el triteísmo, aparte de que son muchos los puntos que deja oscuros, sin razonamiento satisfactorio. Por ejemplo: ¿Por qué se dan dos procesiones y solamente dos? ¿Qué diferencia hay entre una y otra? ¿Por qué solamente la primera es llamada *generación?* ¿Por qué la naturaleza divina se comunica numéricamente idéntica en los dos orígenes?; etc.

Los *Padres latinos* —prácticamente todos, excepción hecha de San Hilario († 367)— parten del hecho de que en la Escritura se habla de n solo Dios y se esfuerzan por razonar cómo siendo uno puede ser al ismo tiempo tres (¿sujetos?, ¿personas?, ¿hipóstasis?). Como trampolín acional hacia la comprensión del misterio se apoyan en las *imágenes* que descubren en la vida humana; de ahí que se conozca como *teoría psicológica:* unidad de vida con dos facultades operativas, el entendimiento que produce el conocimiento o verbo; y la voluntad que produce el amor. Este enfoque está dirigido de una forma más o menos explícita contra cualquier forma de triteísmo o de subordinacionismo. Y tiene de bueno que, desde el ángulo especulativo, es una concepción más lógica, que viene a dar razón de muchos de los interrogantes abiertos a los griegos. Su parte negativa se centra, en cambio, en dos puntos: primero, que su lenguaje se manifiesta —al menos aparentemente— mucho más condicionado por la filosofía helénica que por la palabra de Dios; segundo, que en la práctica ha sido determinante decisivo de la carencia de espíritu trinitario en la vivencia habitual de los cristianos.

Tomás de Aquino conoce bien ambas tradiciones y sabe usarlas equilibradamente. Con todo, al querer explicar racionalmente las procesiones trinitarias, opta con firme decisión —en *De potentia* y en la *Suma*— por la visión latina. Inspirándose directamente en Agustín, Santo Tomás opina que las procesiones intra-divinas sólo pueden explicarse por las operacio-

---

[102] Basta leer LG 2-4. El concilio Vaticano II se definió como *concilio pastoral.* No aportó ninguna formulación dogmática, pero todos sus documentos respiran un clima trinitario, misterio que presenta continuamente en su dimensión *económico-salvífica.* Su lenguaje anda más cerca de la concepción griega que de la latina.

nes *inmanentes*. Es algo que repite una y otra vez[103]. Radica aquí la diferencia fundamental de su explicación con respecto a la de los Padres griegos —y sus seguidores, los victorinos Hugo y Ricardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura— e, incluso, a la de sí mismo en sus primeros años de enseñanza.

En efecto, en el comentario a las *Sentencias,* contemporiza un poco con las corrientes de su tiempo concibiendo la procesión del Hijo *per modum naturae,* y la del Espíritu *per modum voluntatis*[104], aunque ya entonces presenta sus dificultades y comienza a identificar la procesión *per modum naturae* del Verbo con la procesión *per viam intellectus*[105], identificación que aparece luego con nitidez en el *De veritate*[106], en el *De potentia*[107] y en la *Suma*[108].

Así, la emanación del Verbo es una *processio naturae per modum intellectus* y el origen del Espíritu Santo es una *processio naturae per modum voluntatis;* lo cual, ciertamente, supone una clarificación indiscutible. Mientras que Ricardo de San Víctor retiene tan sólo un aspecto de la teoría psicológica de Agustín y basa sobre el amor toda su representación de la Trinidad, Santo Tomás se mantiene fiel al pensamiento del gran Doctor africano, dándole una mayor consistencia. Ello le permite establecer una equivalencia perfecta entre noción de Verbo y noción de Hijo, por una parte; y entre noción de Amor-don *(impressio amoris)* y Espíritu Santo, por otra.

6. El Espíritu Santo como «amor mutuo»

Avatares de la historia —no entro en el juego de analizarlos— relegaron a Tomás, en el siglo XX, y ensalzaron, a su costa, a Ricardo de San Víctor, poniendo de actualidad la explicación del Victorino en referencia al Espíritu Santo. Sin alardes apologéticos, aunque sí de justicia histórica, quisiera clarificar algunos puntos en este tan interesante y apasionante tema.

Tormento de los Santos Padres se ha calificado más de una vez esta cuestión. Si todos ellos declaran su fe en el Espíritu, todos confiesan también su debilidad en el intento de explicar racionalmente el misterio. Tertuliano, por ejemplo, está convencido de su personalidad divina, pero apenas si se limita a enunciarla[109]. Orígenes reconoce estar desconcertado[110]. Agustín —aun siendo quien mejor desbroza caminos— confiesa: «No sé, no alcanzo a comprender; es totalmente superior a mi capacidad»[111].

---

[103] *De pot.* q.9 a.9; q.10 a.1 y ad 6; *Summa* 1 q.27 a.5 y ad 2; *Cont. Gent.* 4 c.26; *Compend. Theol.* 56.
[104] *In Sent.* 1 d.28 q.2 a.3 y paralelos.
[105] *In Sent.* 1 d.10 q.1 a.5 ad 1; d.27 q.2 a.2 sol.2 ad 2.
[106] q.4 a.4.
[107] q.10 a.2 ad 11.
[108] *Summa* 1 q.30 a.2 ad 2.
[109] Cf. *Adv. Prax.* 2 (ML 2,157; CC II 1159-1160).
[110] Cf. *De princ.* praef. 4 (MG 11,117).
[111] *II Cont. Max.* 14,1 (ML 42,770).

Desde su primer comentario a las *Sentencias* (años 1254-1256) hasta su exposición sobre el *Evangelio de Juan* (1267-1272), Santo Tomás hace gala de su extenso conocimiento, tanto de la tradición patrística como de los doctores más cercanos, y demuestra un verdadero interés por elevar a síntesis todas las riquezas que descubre y, más en concreto, todos los valores del amor[112]. En el *De potentia* (1265-1267) cita muchas veces a Ricardo, identificándose frecuentemente con él[113], y cuando explica en qué sentido el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, la opinión que considera más cercana a la verdad es la del Victorino[114]. Se trata, con todo, de una integración; es decir, un asumir las razones ajenas dentro de una visión propia, más amplia y más lógica. Ricardo pretende reducirlo todo al amor y se debate en grandes dificultades; Tomás considera que Dios, como naturaleza espiritual, abarca (necesaria y solamente) dos actividades inmanentes: entender y querer[115].

Desde mi ángulo de vista, miraré de clarificar brevemente estos tres puntos: *a)* en qué sentido enseña Santo Tomás que el Espíritu Santo procede «por vía de amor»; *b)* en qué sentido afirma que el Espíritu Santo es el «amor mutuo» del Padre y del Hijo; *c)* cómo siempre ha enseñado lo mismo, sin que haya habido cambio en su pensamiento.

a) *En qué sentido enseña Santo Tomás que el Espíritu Santo procede «por vía de amor»*

Siguiendo el camino analógico de las actividades inmanentes, a Tomás le parece una consecuencia lógica que si toda naturaleza intelectual tiene dos operaciones (inteligencia y voluntad) y se da una emanación (un proceso de origen, una «procesión») por vía intelectual, también se dé una segunda por vía afectiva[116]. Emprende así la vía del amor. La considera una opción válida y acorde con la Revelación, por mucho que ni en la Escritura ni en el Magisterio se halle nunca expresada de un modo formal.

Muchas veces, en la Escritura, se dice que el núcleo esencial de la divinidad es el amor. *Dios es amor,* escribe Juan, y sólo quien ama le conoce (1 Jn 4,7-8), de suerte que, aunque nadie pueda ver a Dios, su presencia resulta manifiesta *cuando nos amamos* (1 Jn 4,16). También, a veces, se relaciona el amor con el Espíritu. *Amamos* al Padre, por mediación del Hijo, *en un mismo Espíritu* (Ef 2,18). Y este amor, que procede de Dios (1 Jn 4,7) y que nos conduce hacia Él, es un amor de amistad, de reciprocidad, con respecto a Quien nos ha amado primero (1 Jn 4,10-19): es el mismo Espíritu Santo (Rom 5,5; 15,30) que nos pone en *común-unión* con el Padre y con el Hijo (2 Cor 13,13).

---

[112] *In Sent.* 1 d.10 q.1 a.3; a.5 ad 1; d.32 q.1 a.3 sed c; *In Io.* XVII, lect.3 (Marietti n.2214); lect.5 (Marietti n.2240).

[113] Cf. q.9 a.9; q.10 a.5.

[114] Cf. *In Sent.*1 d.32 q.1 a.1 y *Summa* 1 q.37 a.2.

[115] *De pot.* q.9 a.9; *Summa* 1 q.27 a.3.

[116] Aunque comience diciendo *ad cuius evidentiam,* es claro que no pretende demostrar el misterio, pero sí afirmar que éste no es algo contra razón, sino más bien una verdad «razonable» (*Summa* 1 q.32 a.1 ad 2).

Nunca el Magisterio ha definido nada al respecto. Siempre que se ha referido a la segunda Persona ha precisado que su origen eterno se debe a una *generación;* pero cuando ha hablado de la tercera Persona se ha limitado a decir que procede. Pero ¿cómo?, ¿acaso por «vía de amor»? No lo dice. Enmudece. Hay que esperar al concilio —no ecuménico— de Toledo (año 675) para leer: El Espíritu Santo «no procede del Padre al Hijo, o del Hijo procede a la santificación de la criatura, sino que se muestra proceder a la vez del uno y del otro; pues se reconoce ser *el amor* o la santidad *de entrambos*»[117]. Desde entonces y hasta nuestros días, todos los Pontífices —y la Liturgia— califican al Espíritu como Amor; pero, que yo sepa, no se ha dado nunca una definición dogmática.

Será San Agustín el primero de los Santos Padres en esbozar una explicación racional del origen eterno del Espíritu *por vía de amor.* Aun sintiéndose desbordado por el misterio, aventura una de las primeras explicaciones. El Espíritu Santo —dirá— no es Hijo porque *no procede como nacido, sino como dado:* no es engendrado, sino dado[118]. Ahondando en esta diferencia, encuentra una similitud en los actos de la inteligencia y de la voluntad. El entendimiento produce un concepto, *engendra un verbo,* concibe una idea; el verbo nace de la misma sustancia del pensamiento, como imagen perfecta del mismo. También la voluntad, mediante su acto de amar, produce un don; pero este don no es una imagen de la voluntad, sino una exteriorización de la misma. Al amar, el amante sale de sí mismo entregándose como don. Partiendo de esta realidad humana es fácil presumir que, en un grado infinitamente más perfecto, la voluntad divina produzca, amando, un Don infinito. Agustín considera siempre el amor divino como amor mutuo entre el Padre y el Hijo —recíproco— y, así, define al Espíritu Santo como *beso, abrazo, vínculo, lazo de unión* entre el Padre y el Hijo[119]. De esta forma, aunque el Padre ame y el Hijo ame, el nombre «Amor» corresponde con toda propiedad al Espíritu Santo[120].

A partir de San Agustín se encuentran alusiones a esta doctrina en más de un Santo Padre —por ejemplo San Gregorio Magno[121]— y en muchos teólogos. Mención especial merecerá Ricardo de San Víctor († 1175).

Santo Tomás considera que la explicación *per modum naturae* no da razón suficiente de la distinción entre la procesión del Verbo —que es generación— y la del Espíritu Santo, que no es generación. El Verbo es Hijo; el Espíritu no es Hijo. ¿Cómo entender esta diferencia? A Tomás le parece mucho más coherente un razonamiento que tome como punto de partida analógico los actos de la Inteligencia (Verbo = generación) y de la Voluntad (Espíritu = amor)[122].

El amor escapa a toda definición. Por ser un sentimiento tan sutil, su campo resulta mucho más misterioso que el de la inteligencia; y así como para designar el fruto de la concepción intelectual tenemos el nombre de

---

[117] Mansi XI 133 (Dz. 277).
[118] *V De Trinit.* 15,15; BAC V 345-347.
[119] *VI De Trinit.* 5,7 en ibid., 362-363.
[120] *XV De Trinit.* 18,32, en ibid., 718; 17, 31 en ibid., 715-716.
[121] *Hom. 30 in Ev.* (ML 76,1220).
[122] *De pot* q.10 a.2 ad 22; *Summa* 1 q.27 a.4; *Compend. Theol.* 46.

verbo, carecemos de vocablo para poder caracterizar el fruto de la volición. Recurrimos, así, a un nombre común (amor) para expresar algo propio (amor procedido = Espíritu). Según esto, el Espíritu Santo sería representado no como el *acto de amar* (como el acto de quien ama), sino como el *fruto del amor:* el amor-don, el amor-término, el amor-procedido. «Como decir es producir el verbo; y florecer es producir flores, así amar no es otra cosa que espirar el amor»[123].

Si se toma el paralelo entre la inteligencia y la voluntad, puede verse que el correspondiente exacto del verbo no es el *acto de amar (operatio),* sino más bien «el ser amado presente en el amante», y esto en razón de la influencia o dominio *(impressio)* que ejerce sobre él. El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente*[124]. Así pues, igual que el Verbo es «Dios conocido en Dios cognoscente», su Amor —que es el Espíritu— es «Dios amado en Dios amante». Un ejemplo remoto puede verse en la respiración. *Inspirando,* el aire penetra en el interior; *espirando,* el aire emana hacia fuera. Podría decirse, según esto, que la inteligencia *inspira,* es decir, hace al objeto *semejante a sí* (el Verbo, o idea, es la plasmación intelectual de la realidad objetiva); la voluntad, en cambio espira, sale de sí misma y ese amor espirado —amor convertido en don— es el Espíritu Santo[125]. Garrigou piensa que, en paralelismo con el término del conocimiento (= *verbum intellectus)* se podría hablar de un *verbum amoris*[126], bien entendido que se trata de un proceso a la inversa, es decir, algo producido no solo por el amante —como el verbo intelectual es producido por el que entiende—, sino por el amado que atrae, arrastra, impulsa al amante hacia sí.

Este *verbum amoris* equivaldría a lo que con frecuencia se llama herida de amor *(vulnus amoris).* «Me robaste el corazón», se lee en el Cantar de los Cantares (4,9) y Pablo confesaba haber sido «atrapado» por Cristo Jesús (Flp 3,12). Tomás habla de cómo el amor reblandece el corazón del amante, lo licua, lo hace languidecer, lo torna maleable, entristeciéndolo en la ausencia del amado y arrastrándolo en ocasiones tan fuertemente que lo conduce al éxtasis[127].

Aunque sea como un paréntesis, quiero hacer notar cómo la argumentación de Tomás no es un razonamiento abstracto y puramente esencialista. En realidad, él parte de la economía salvífica para remontarse a la Trinidad inmanente. Sabe que las procesiones temporales no son sino prolongaciones de las eternas. De ahí que, considerando la realidad salvífica tal como se ha ido manifestando en el tiempo [Trinidad económica], puede ascender por analogía hasta las cumbres del misterio [Trinidad inmanente]. Es como si dijera: el núcleo fundamental humano está en el amor. El amor realiza al hombre; el odio lo envilece. Odiar es estar en contradicción con uno mismo. Si, pues, el hombre es imagen de Dios y la clave del hombre está en el amor, resulta lógico suponer que en el seno mismo de la divinidad deba existir un misterio de amor[128]. Con

---

[123] *Summa* 1 q.37 a.2.
[124] Cf. *De pot.* q.9 a.9; *Summa* 1 q.27 a.3.
[125] *Cont. Gent.* 4 c.23.
[126] *De Deo Trino et Creatore* (Roma 1944) 164.
[127] *Summa* 1-2 q.28 a.5.
[128] *In Sent.* 1 d.10 q.1 a.1 (Mandonnet 262).

otras palabras: el amor que hallamos desparramado en el mundo —aun cuando el mundo esté «ensuciado» y no sea ya el salido de las manos de Dios— hay que reducirlo en definitiva, como a su principio y fuente, al AMOR en mayúsculas, al AMOR sin límite, al AMOR divinizado, personificado. Este AMOR es el Espíritu Santo.

b) *En qué sentido enseña Santo Tomás que el Espíritu Santo es el «amor mutuo» del Padre y del Hijo*

Ricardo de San Víctor, en su teología singularmente personalista, da a la reciprocidad de amor entre el Padre y el Hijo un relieve extraordinario. Ve al Espíritu como ese mismo amor mutuo que se tienen el Padre y el Hijo, de suerte que el Espíritu es quien sanciona la unión de los dos. Viene a recalcar lo que ya había adelantado Agustín: para que se dé amor hacen falta tres: el amante, el amado y el *amor*. Pues bien, el Amor es el Espíritu. El Espíritu es lo que hace posible que el Padre y el Hijo se amen. Padre e Hijo se aman *por el* Espíritu Santo.

> «Donde dos amantes que se aman mutuamente se abrazan con sumo deseo y se deleitan en el amor del otro, el sumo gozo de uno está en el íntimo amor de aquél; y, al revés, el principal gozo de aquél está en el amor de éste. Cuando éste es amado solamente por aquél, parece poseer solo las delicias de su principal dulzura; y, de la misma forma, aquél, si no tiene un *condilectum,* carece de la comunicación de su principal gozo. Para que ambos puedan comunicar sus delicias, conviene que tengan un *condilectum*»[129].

Tomás considera atractiva esta opinión y no rehúsa asumirla. Afirmará expresamente que el Espíritu Santo es «el amor mutuo y el nudo de los dos»[130], haciendo ver que el Padre y el Hijo se aman *por el* Espíritu Santo[131]. Sin embargo, considera que, metafísicamente, resulta insuficiente para explicar el origen eterno del Espíritu.

> «Ricardo [VI libro *De Trinitate*][132], al asignar la diferencia entre las dos procesiones, la del Hijo y la del Espíritu Santo, dice: *La comunión de la majestad fue, por así decirlo, la causa del origen de uno,* es decir, del Hijo; *la comunión de amor fue la causa del origen del otro,* es decir, del Espíritu Santo. Pero no habría procesión del Espíritu Santo por comunión de amor a no ser que el Padre y el Hijo se amaran mutuamente y, así, el Espíritu Santo procediera de ellos. Luego si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, ninguna diferencia se daría entre la procesión del Espíritu Santo y la generación del Hijo; y, así, tampoco el Espíritu Santo sería distinto del Hijo como persona»[133].

Santo Tomás acepta y defiende que el Espíritu Santo es *amor mutuo* del Padre y del Hijo, pero armoniza este dato con la concepción

---

[129] *III De Trinit.* 15 (ML 196,925; SC 63,202).
[130] *De pot.* q.10 a.2 ad 15. «Amor unitivo de ambos», escribirá en la *Summa* (1 q.36 a.4 ad 1), y «nexo común», dirá en *Cont. errores graec.* c.9.
[131] *De pot.* q.9 a.9 ad 13; *Summa* 1 q.37 a.2.
[132] C.6.
[133] *De pot.* q.10 a.5 obi.8 in contrarium.

—proveniente de Agustín, y predominante en él— de un Dios que se conoce (= *Verbum)* y se ama (= Amor, Espíritu) a sí mismo. Nada autoriza a considerar como irreconciliables una teología trinitaria basada en la teoría personalista de la amistad (Ricardo) y otra que se apoya en el análisis de la estructura del espíritu (Agustín, Tomás). Ni el de Hipona ni el Angélico vieron incompatibilidad alguna.

Cuando alguien se ama, está lejos de abrazar una «esencia» desencarnada, vacía y abstracta. Quiere su ser concreto, revestido de mil riquezas y presente a sí mismo en la capacidad que tiene de conocerse y amarse. Y si alguien, después de haberse expresado en una idea (verbo), puede volver sobre sí en el amor, es gracias a la ayuda de la misma idea. En ningún momento se habla de una esencia abstracta, indiferenciada o neutra, sino de una esencia que se *realiza* en unas Personas —*actiones sunt suppositorum,* dirá Tomás: las acciones corresponden a los singulares[134]—, como no se habla tampoco de un Verbo cualquiera, sino de un *Verbo que se expande en Amor*[135].

Lo diré de otra forma. Si contemplo al Padre y al Hijo cara a cara, descubro al Espíritu Santo como *amor mutuo,* nudo de amistad entre ambos. Ahora bien, ello no me da razón de su origen eterno o *subsistencia.* «Si por amor se entiende el *acto* que procede, puede decirse que el Padre ama al Hijo por el Amor que es el Espíritu Santo, o por el Espíritu Santo, si bien con ello no se expresa toda la verdad»[136]. Para entrever que el Espíritu Santo es subsistente y, por tanto, persona distinta, hay que acudir a la analogía psicológica según la cual Dios, amándose a sí mismo, produce un *amor* (sale de sí mismo y se dona, se entrega, autocomunicándose), al igual que conociéndose produce un *verbo.* Decir que Dios se conoce a sí mismo equivale a afirmar: «El Padre se conoce y, conociéndose, produce el Verbo». Y, paralelamente, decir que Dios se ama a sí mismo significa: «El Padre ama su propia bondad que descubre en el Hijo; el Hijo ama su propia bondad que descubre en el Padre y, amándose mutuamente, producen un *amor (verbum amoris)* que es distinto e igual a sí mismos a la vez». Esto sí explica el origen o la subsistencia del Espíritu. Por tanto, no deja de ser cierto que el Espíritu Santo es *amor mutuo,* pero lo que le constituye en persona distinta y subsistente no es esta razón de amor mutuo (digamos línea horizontal), sino el hecho de proceder eternamente del amor con que Dios (Padre e Hijo) se ama a sí mismo (línea vertical). No es, pues, que Tomás no dé importancia al tema de la *amistad* entre el Padre y el Hijo —que sí se la da—; es que la precisa colocándola en su verdadera perspectiva.

Ricardo de San Víctor tiene razón, pues, al afirmar que el Padre y el Hijo se aman el uno al otro, a sí mismos y a todas las cosas, *en* y *por* la Persona del Espíritu. Esto es verdad y es también tomista. En su Persona, se aman el uno al otro, y se aman a sí mismos no solamente porque el Espíritu Santo se identifica con su esencia divina común, sino también porque es el Espíritu (amor) *del* Padre y *del* Hijo. «Puesto que la bondad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una e idéntica, con

---

[134] *Summa* 1 q.29 a.1; q.36 a.4 ad 7; 3 q.23 a.2.
[135] Cf. *Summa* 1 q.43 a.5 ad 2.
[136] *In Sent.* 1 d.32 q.1 a.1 (Mandonnet n.744).

el mismo amor que es el Espíritu Santo el Padre se ama a sí mismo, al Hijo, al Espíritu Santo y a todas las criaturas»[137].

De esta forma, el Padre se conoce en un «Otro» que es su Verbo y ambos se aman mutuamente en un «Tercero», que es el Espíritu. En todo caso, el amor de Dios es siempre abierto, nunca cerrado: tiende a comunicarse. Necesita ser compartido. «El Espíritu Santo procede del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, no ciertamente como hacia quien lo recibe, sino como hacia el objeto de amor»[138]. Padre e Hijo se encuentran, pues, y se abrazan en el Espíritu Santo. El Espíritu es el «lazo», el «nudo» *(nexus)* de su amistad y sin Él —afirma Santo Tomás— no se podría comprender en absoluto la unidad de conexión de uno y otro: «Asimismo, si se excluyese al Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de conexión entre el Padre y el Hijo; y, por tanto, están conectados por el Espíritu Santo, porque, puesto el Espíritu Santo, aparece la razón de que el Padre y el Hijo puedan decirse unidos»[139].

c) *Pensamiento constante y coherente*

Más allá de las polémicas habidas sobre el particular, creemos, por nuestra parte, que el pensamiento de Santo Tomás ha sido en este tema constante y coherente, sin que se aprecien cambios notables.

1. Desde el principio, y a lo largo de toda su obra, no ha dejado de calificar al Espíritu Santo como *amor mutuo* del Padre y del Hijo: En su comentario al libro de las *Sentencias* (a. 1254-1256) lo afirma con frecuencia: «En cuanto que el Padre ama al Hijo puede decirse amor del Padre al Hijo; en cuanto que el Hijo ama al Padre puede decirse amor del Hijo al Padre»[140].

La explicación de por qué el Espíritu Santo procede *de dos* (y no de uno, como el Hijo) la descubre en la procesión por *vía de voluntad*. La voluntad supone una tendencia hacia otro y en ella es posible la reciprocidad y, por tanto, la confluencia de dos en uno: «y, por tanto, proceder por modo de voluntad conviene al Espíritu Santo, que procede de dos, uniendo a ambos, en cuanto son personas distintas»[141]. Por esto mismo, a Tomás le parece que Agustín caracterizó muy bien al Espíritu al decir que era el *nexo* de unión: «Conviene llamar nexo al Espíritu Santo en razón de su procesión, en cuanto es el amor del Padre y del Hijo, por el que se unen»[142], y, por lo mismo, la unidad, entendida como la formalidad que unifica a varios sujetos en un mismo amor, debe atribuirse al Espíritu[143].

Igual en el *De potentia* (1265-1267). «El Espíritu Santo procede por un acto de voluntad en cuanto que el Padre ama al Hijo», y a la inver-

---

[137] *De pot.* q.9 a.9 ad 13.
[138] *De pot.* q.10 a.4 ad 10.
[139] *Summa* 1 q.39 a.8.
[140] *In Sent.* 1 d.10 q.1 a.2; a.5 ad 2.
[141] *In Sent.* 1 d.10 q.1 a.5 ad 1.
[142] *In Sent.* 1 d.31 q.3 a.1.
[143] *In Sent.* 1 d.31 q.3 a.1 ad 1.

sa[144], ya que «el Espíritu es el mismo amor» por el que se aman[145]. El Espíritu Santo procede de dos sujetos que se aman mutuamente y ello porque es el *amor,* y el amor (de amistad) supone siempre dos. En efecto, «el amor que procede según la voluntad, procede de dos que se aman recíprocamente»[146]. Por tanto, «el Espíritu Santo, que procede por vía de voluntad, como amor, necesariamente ha de proceder de dos que se aman mutuamente»[147]. Porque «la amistad, que es amor mutuo, procede de dos que se aman el uno al otro»[148]. De esta forma puede decirse «que el Espíritu Santo va del Padre al Hijo en cuanto es el amor por el que el Padre ama al Hijo; y que va del Hijo al Padre en cuanto que es el amor por el que el Hijo ama al Padre»[149].

Santo Tomás hace suya la doctrina de Ricardo según la cual el Espíritu Santo es el amor «gratuito» que el Padre tiene hacia el Hijo y el amor «debido» que el Hijo tiene hacia el Padre, en el sentido de que el Padre es principio sin principio y, en cambio, el Hijo recibe el amor del Padre[150].

En fin, también en la *Suma de Teología* continúa caracterizando al Espíritu Santo como *amor mutuo* del Padre y del Hijo. No es posible olvidar un texto como éste: «Si se considera la virtud espirativa, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son uno en la virtud espirativa... Pero si se tienen en cuenta los sujetos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios, ya que procede de ellos como el amor unitivo de los dos»[151]. A la objeción de que el *nudo* o el *lazo* es algo que se interpone como medio entre dos, pero no algo que proceda de ambos, responde que es justamente lo contrario: precisamente porque el Padre y el Hijo se aman el uno al otro puede decirse que el Espíritu Santo procede de los dos como lazo común: «Por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente es necesario que el amor mutuo, que es el Espíritu Santo, proceda de ambos... Según esto, es el medio que los enlaza a los dos procedente de ambos»[152]. De tal forma el Espíritu Santo es la *conexión* del Padre y del Hijo que si, por una hipótesis, se excluyera al Espíritu, resultaría incomprensible la unión de los dos: «La *conexión* importa unidad de dos. De ahí que se apropie al Espíritu Santo en cuanto procede de dos... Excluido el Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de *conexión* entre el Padre y el Hijo. Y por esto se dice que todo está conectado en virtud del Espíritu Santo, porque, puesto el Espíritu, se ve, como puede decirse, que el Padre y el Hijo están conectados»[153].

2. Santo Tomás tampoco ha dejado de caracterizar al Espíritu Santo como *fruto* del amor que el Padre y el Hijo se tienen mutuamente. Así

---

[144] *De pot.* q.2 a.3.
[145] *De pot.* q.2 a.3 ad 11.
[146] *De pot.* q.9 a.3 ad 20.
[147] Ibid. ad 3 (segunda serie).
[148] *De pot.* q.10 a.2 ad 11.
[149] *De pot.* q.10 a.4 ad 10.
[150] *De pot.* q.10 a.4 ad 8.
[151] *Summa* 1 q.36 a.4 ad 1.
[152] *Summa* 1 q.37 a.1 ad 3.
[153] *Summa* 1 q.39 a.8.

lo hace siempre que quiere precisar el origen eterno de la tercera persona; y así lo hace a lo largo de toda su obra.

En las *Sentencias* rechaza que el Padre ame al Hijo *por el* Espíritu Santo si ello se entiende en sentido causal, o de signo, o de forma inherente. Acepta, sin embargo, la opinión de Ricardo, que lo entiende en sentido de *efecto formal.* O sea, el Amor —que es el Espíritu Santo— no es para el Padre principio de amar; tampoco para el Hijo. El *amor personal* no es, por tanto, el origen de las dos primeras Personas, sino su desbordamiento, su fruto. «Del Padre y del Hijo procede el amor, que es el Espíritu Santo, por el que se ama a sí mismo». Según esto, el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo; y no solamente al Hijo, sino también a sí mismo: el Padre se ama por el amor personal que es el Espíritu Santo. Por si no quedara claro, identifica con toda precisión el amor con la *res procedida:* «Cuando el amor se dice personalmente, entonces implica procesión y relación real y significa la misma persona o *cosa procedida*» [154].

La misma idea en el *De potentia:* «Cada cosa es amada en razón de su bondad. Por tanto, como quiera que la bondad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sea una e idéntica, con el mismo amor, que es el Espíritu Santo, el Padre se ama a sí mismo y al Hijo y al Espíritu Santo y a todas las criaturas; igual que con el mismo verbo, que es el Hijo, se dice a sí mismo y al Hijo y al Espíritu Santo y a toda criatura» [155].

Finalmente, en la *Suma.* Aparte las citas que hemos ido aportando a lo largo del trabajo, bastará releer ahora el artículo primero de la cuestión 37 para comprobar cómo Santo Tomás identifica el *fruto* de la procesión con el amor.

«Por consiguiente, en cuanto en el amor o dilección no se incluye más que la referencia del amante a la cosa amada, *amor* y *querer* son términos esenciales, como inteligencia y entender *(acto de amar,* según la relación *sujeto-objeto).* Pero, en cuanto empleamos estos vocablos para expresar la relación de la cosa que procede por modo de amor con su principio, o a la inversa *(acto de amar,* según la relación *principio-término),* de tal modo que por *amor* se entienda el *amor procedente* (mejor *procedido, término* en la relación principio-término) y por *querer* se entienda *espirar el amor procedente* (acto de amar, *principio* en la relación principio-término), entonces la palabra *Amor* es nombre de Persona y la de *querer* o *amar* es término nocional, como *decir* o *engendrar*» [156].

7. Filioque

En 1263, Santo Tomás es consultado por el papa Urbano IV. Le responde que, en definitiva, los Padres griegos y los Padres latinos enseñan la misma doctrina. Que había diferencia de formulación, pero identidad de contenido, a saber: que el Espíritu Santo no procede de dos principios, sino de uno solo; y que éste es el Padre —principio no

[154] *In Sent.* 1 d.32 q.1 a.1 ad 4.
[155] *De pot.* q.9 a.9 ad 13.
[156] *Summa* 1 q.37 a.1.

principiado de la Trinidad— por mucho que el Hijo —que le es consustancial— interviene sin duda [157]. En la *Suma* hará ver lo correcto que resulta la afirmación griega «por el Hijo» [158]. Su pensamiento en el *De potentia* es idéntico, aunque no le dedique todo un artículo como hace en la *Suma*, ni lo precise con la misma exactitud [159].

En cambio, en el *De potentia* amplía la exposición de los fundamentos bíblicos [160] y demuestra tener un vasto conocimiento de la historia del problema [161]. Pero lo que quizás manifiesta mejor la intuición teológica del Aquinate —y lo que en el siglo XXI le patentiza como autor de máxima actualidad— es su atinada observación de que en la polémica sobre el «Filioque» hay más una cuestión de lenguaje que un problema de contenido: «En latín —escribe— se dice a veces de una forma inconveniente lo que, de acuerdo a la propiedad del idioma, puede decirse convenientemente en griego» [162], concluyendo más adelante: «Si se considera rectamente los dichos de los griegos, se descubre que se diferencian de nosotros más en el lenguaje que en el contenido» [163].

Es la postura que adopta hoy el Magisterio y que proponen muchos teólogos. En una carta para las Iglesias orientales (18-1-1974), Pablo VI autorizaba la supresión del *Filioque* en el texto del Credo recitado en lengua griega, razonando que no afectaba a la confesión del dogma. Posteriormente, Juan Pablo II hizo una propuesta de mediación al patriarca ecuménico de Constantinopla Dimitros (25-3-1981) según la cual el texto normativo y de obligatoriedad dogmática sería la formulación conciliar del año 381. Años después, en su homilía del 29 de junio de 1995, en la Basílica de San Pedro de Roma, en presencia del patriarca ecuménico Bartolomé I, expresó su deseo de que se clarificara la doctrina eclesial. A raíz de ello, el «Consejo Pontificio para la promoción de la Unidad de los Cristianos» elaboró un documento, que pretende ser algo así como la «clarificación oficial» [164].

Pues bien, una de las principales claves del documento es que *en el problema teológico del «Filioque» ha influido mucho un problema lingüístico:*

> «Como la Biblia latina (la Vulgata y las traducciones latinas anteriores) habían traducido Jn 15,26 (παρὰ τοῦ πατρός ἐκπορεύεται) como *qui a Patre procedit,* los latinos tradujeron el ἐκ τοῦ πατρός ἐκπορεύμενον del Símbolo Niceno-constantinopolitano como *ex Patre procedentem* (Mansi VII,112b). Se creaba así involuntariamente, acerca del origen eterno del

---

[157] *Cont. errores graec.* p.II c.28 (Leonina, Roma 1967) 98.

[158] *Summa* 1 q.36 a.3: «Así pues, porque el Hijo tiene del Padre el hecho que de él proceda el Espíritu Santo, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo *por el* Hijo. O que, y es lo mismo, el Espíritu Santo procede *del Padre por el Hijo*».

[159] «Lo mismo puede deducirse de la confesión griega», escribe en q.10 a.4; y en q.10 a.5 ad 14 subraya: «Aunque los griegos no confiesen que el Espíritu Santo procede del Hijo, sin embargo confiesan que el Hijo es de algún modo principio del origen del Espíritu Santo cuando dicen que el Espíritu Santo procede del Padre *por el* Hijo».

[160] *De pot.* q.10 a.4 c

[161] Ibid. q.10 a.4 ad 13 y ad 14.

[162] Ibid. q.10 a.1 ad 8

[163] Ibid. q.10 a.5 c.

[164] «Las tradiciones griega y latina con respecto a la procesión del Espíritu Santo»: *L'Osservatore Romano* (12-1-1996).

Espíritu Santo, una falsa equivalencia entre la teología oriental de la ἐκπορεύσις y la teología latina de la *processio*»[165].

El verbo ἐκκπορεύομαι (que el símbolo ha sacado de Jn 15,26) indica manar de la primera fuente, el origen absoluto. Este verbo viene de la raíz πόρος (= tránsito, vado) y del verbo πορεύω (hacer pasar), reforzados por la preposición de origen *ek*. El sustantivo ἐκπορεύσις significa simplemente *origen,* hace referencia a la fuente de donde mana. Al aplicarlo el Concilio al Espíritu quiere expresar que éste mana del Padre como de la primera fuente.

En cambio, la palabra latina *procedere* no indica solamente manar de un origen, sino el ir hacia adelante, el desarrollarse de un proceso continuo. Se deriva de *cedere,* que quiere decir moverse dejando sitio, retirarse; y del prefijo *pro,* que significa «hacia adelante». Así pues, la forma *procedere* dice avanzar dejando sitio a aquello de donde uno se aleja y con lo que se permanece unido por el mismo acto; no es (tanto) el salir del origen, sino el progresar a partir del origen.

> «La transposición griega de *procedere* es más bien προχωρεῖν, que tiene el mismo sentido del término latino; es interesante observar a este propósito que el término trinitario *circumincessio* corresponde al griego περιχώρεσις, que no indica la relación de origen, sino la inhabitación mutua de las personas divinas. ἐκπορεύομαι y *procedere,* por consiguiente, no son equivalentes, sino que evocan actos diversos, original y absoluto el primero, propio de un desarrollo continuo el segundo. Más que *processio,* el término *productio* podría evocar la fuerza de la relación de origen que connota el griego ἐκπορεύομαι. En una palabra, el latín no logra expresar el valor que los griegos atribuyen con toda justicia al verbo usado en Jn 15,26. Por eso, mientras que en griego la fórmula "también del Hijo" resuena como un atentado a la monarquía del Padre, único origen y fuente de la Trinidad, no puede decirse lo mismo del latín *ex Patre Filioque procedit.* El mismo Santo Tomás percibió la importancia de esta diferencia lingüística: *Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lengua graeca dici potest (De pot.* q.10 a.1 ad 8)»[166].

---

[165] Ibid. 10.

[166] B. FORTE, *Trinidad como historia* (Sígueme, Salamanca 1988) 127.

CUESTIÓN SOBRE LO QUE SE DICE RELATIVAMENTE DE DIOS DESDE LA ETERNIDAD

1. ¿Las relaciones dichas de Dios desde la eternidad —las que se designan con los nombres de Padre e Hijo— son relaciones reales, o solamente de razón?
2. ¿La relación en Dios es su sustancia?
3. ¿Las relaciones constituyen y distinguen a las personas o hipóstasis?
4. Abstraída mentalmente la relación, ¿permanece la hipóstasis en Dios?

ARTÍCULO 1

¿Las relaciones[1] dichas de Dios desde la eternidad —las que se designan con los nombres de Padre e Hijo— son relaciones reales, o solamente de razón?[2]

ARGUMENTOS por los que parece que no son reales.

1. Dice el Damasceno[3]: *En la Trinidad sustancial todo se considera común y uno; sólo por el conocimiento y el modo de pensar puede ser*

QUAESTIO DE HIS QUAE RELATIVE DICUNTUR DE DEO AB AETERNO

1. Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus «Pater» et «Filius», sint relationes reales vel rationis tantum.
2. Secundo utrum relatio in Deo sit eius substantia.
3. Tertio utrum relationes constituant et distinguant personas sive hypostases.
4. Quarto utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus «Pater» et «Filius», sint relationes reales, vel rationis tantum

Et videtur quod non sint reales.

1. Quia, ut dicit Damascenus, «in substantiali Trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est».

---

[1] Tomás considera que pertenece al ámbito de la fe pensar que en Dios se dan «relaciones». Defender lo contrario sería sabelianismo, afirma en ocasiones. El concepto de relación se introdujo en la teología del misterio trinitario ante la necesidad de responder a ciertas objeciones heterodoxas. Fue principalmente Agustín contra el arrianismo de Eunomio. También otros autores, anteriores y contemporáneos de Tomás, se habían apoyado en él para explicar la tri-personalidad divina (Boecio, Anselmo, Pedro Lombardo).

¿Qué entiende por «relación»? Hay atributos o apelativos que no pueden decirse de un sujeto sin pensar al mismo tiempo en otro distinto a él, por ejemplo, Juan es *padre*... de alguien; Pedro es *hijo*... de alguien. Éstos son los predicados que llamamos *relativos*.

diverso y distinto. Ahora bien, la distinción de las personas depende de las relaciones. Luego las relaciones en Dios son solamente de razón.

2. Dice Boecio[4]: *La relación del Padre al Hijo en la Trinidad, y la de ambos al Espíritu Santo, es semejante a la que hay entre una cosa y lo que le es idéntico.* Ahora bien, la relación de identidad es solamente de razón. Luego también la relación de paternidad y filiación.

3. De Dios a la criatura no hay relación real porque Dios produce la criatura sin ningún cambio de sí mismo, tal como dice Agustín[5]. Ahora bien, con mucho menos cambio produce el Padre al Hijo y el

Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

2. Praeterea, Boetius dicit: «Similis est relatio Patris ad Filium in Trinitate, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem ad id quod idem est». Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

3. Praeterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit. Sed multo magis sine

---

Según esto, relación es formalmente: orden, referencia, respecto de una cosa a otra. En su acepción más general implica: *a)* dos extremos: un *sujeto* (lo que se ordena al otro, por ejemplo, el que engendra) y un *término* (aquello a lo que se ordena el sujeto, en este caso el engendrado); *b)* y un *fundamento,* es decir, la razón o por qué el sujeto se ordena al término (en este caso, la generación).

Si el fundamento es un ente de razón —algo que no se da en la realidad; algo que sólo se da en el pensamiento— tenemos una relación de *razón* o lógica. Para que la relación sea real es necesario: primero, que los dos extremos sean reales; segundo, que el fundamento sea también real, es decir, independiente de la consideración de la mente; tercero, que los dos extremos reales se distingan entre sí realmente. Si se dan estas condiciones, la «relación» (o *respectus, ordo)* es un ente real en cada uno de los dos extremos, no un puro ente de razón, e. d., hay algo en cada extremo por lo que se ordena al otro independientemente de que la mente lo considere o no.

La relación, así entendida, *no implica imperfección.* Desde una óptica humana, en el concepto de relación cabe distinguir dos cosas: *a)* lo que le compete en razón de accidente (el accidente es algo añadido a la esencia, existe *in:* ser padre es algo accidental al hombre, algo añadido a la esencia de hombre); *b)* lo que le es propio y característico, su razón formal y específica (referencia, *respectus, ordo, ad aliud).* En cuanto a lo primero, la relación supone imperfección en la medida en que todo accidente la supone, es decir, en el sentido de que no es algo esencial, sino algo que *se añade a.* En cuanto a lo segundo, no implica imperfección alguna: es un puro *respectus,* un *ordo,* que puede identificarse con la misma esencia. Pues bien, al aplicar este concepto a la divinidad (en sentido analógico) no lo entendemos en cuanto a lo primero, sino en cuanto a lo segundo. Es decir: las relaciones divinas no son accidentes añadidos a la esencia: son la misma esencia divina en cuanto dice *ordo, respectus,* referencia; y así, en cuanto engendra es Padre; en cuanto es engendrada es Hijo; y en cuanto es espirada es Espíritu. Los tres se identifican con la esencia divina —esencialmente son la naturaleza divina—, pero los tres se oponen relativamente entre sí. Dios se constituye en Padre en la medida en que tiene un Hijo y, por tanto, paternidad y filiación son conceptos relativos. Si esta relación fuera puramente conceptual (o de razón), Padre e Hijo no serían sujetos reales, sino sólo modos de pensar, lo cual equivaldría a aceptar el modalismo o sabelianismo. Santo Tomás es fiel a esta enseñanza en las distintas etapas de su magisterio: ya de joven, en su comentario a las *Sentencias (In Sent.* I d.8 q.4 a.3; d.20 q.1 a.1) y luego, más veterano, tanto en el *De potentia* (cf. q.7 a.9 ad 4; q.8 *passim;* q.9 a.5 ad 13) como en la *Summa* (I q.28 *passim).*

[2] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.28 a.1 a.2; q.29 a.4; q.39 a.1; q.40 a.1; *Cont. Gent.* IV c.14; *In Sent.* I d.26 q.2 a.1; d.33 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.1 ad 3 y ad 12; *Quodl.* VI a.1; *Opusc.* III c.54, 65, 67; *Compend. Theol.* c.53.

[3] *De Fide orthodoxa* I c.11 (MG 94,842).

[4] *De Trinitate* c.6 (ML 64,1255).

[5] *De Trinitate* V c.16 (ML 42,922); BAC V 350.

Hijo procede del Padre. Luego, en Dios, no existe ninguna relación real del Padre al Hijo, ni a la inversa.

4. Lo que no es perfecto no se atribuye a Dios, como la privación, la materia y el movimiento. Ahora bien, entre todos los seres la relación tiene la entidad más débil, tanto que algunos la consideran concepto secundario, como se ve por el Comentarista[6]. Luego no puede darse en Dios.

5. Toda relación en las criaturas implica composición respecto a aquello con que se relaciona, pues nada existe en otro sin composición. Ahora bien, no es posible que en Dios se dé composición. Luego en Él no puede darse ninguna relación real.

6. Las cosas simplicísimas se distinguen por sí mismas. Ahora bien, las personas divinas son simplicísimas. Luego se distinguen por sí mismas, y no por alguna relación. Luego no es necesario poner relaciones en Dios, ya que sólo se ponen para distinguir las personas.

7. Así como las relaciones son propiedades de las personas divinas, así los atributos absolutos son propiedades de la esencia. Ahora bien, los atributos absolutos son sólo de razón en Dios. Luego también las relaciones son en Dios de razón y no reales.

8. Perfecto es aquello a lo que no falta nada, como se dice en el *III Physic.*[7]. Ahora bien, la sustancia divina es perfectísima. Luego no le falta nada de cuanto atañe a su perfección. Es, por tanto, superfluo poner relaciones en Dios.

9. Como quiera que Dios es el sumo principio de todas las cosas y el último fin, no es posible que se dé en Dios nada de lo que necesariamente deba reducirse a un principio anterior, sino solamente aquello a lo que se reducen las demás cosas; como por ejemplo el ser móvil se reduce al inmóvil, y lo accidental a lo sustancial; y por eso, Dios es

mutatione producit Pater Filium, et Filius procedit a Patre. Ergo non est aliqua realis relatio Patris ad Filium in divinis, vel e contrario.

4. Praeterea, ea quae non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse intantum quod eam quidam aestimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem. Ergo in Deo esse non potest.

5. Praeterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cuius est relatio: non enim potest una res alteri inesse sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. Ergo in eo non potest esse realis relatio.

6. Praeterea, simplicissima seipsis differunt. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo seipsis differunt, et non per relationes aliquas; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

7. Praeterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiae. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem et non reales.

8. Praeterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur III Physicorum. Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.

9. Praeterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quae oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quae alia reducuntur: sicut esse mobile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se; et

[6] AVERROES, *In Metaphys.* comm. 19.
[7] Cf. *Physic.* 3 c.6 (BK 207a14).

inmóvil, y no hay en él nada accidental. Ahora bien, todo lo que se dice en relación a otro se reduce al absoluto, que es en sí mismo. Por tanto, nada hay en Dios en relación a otro, sino sólo a sí mismo.

10. Es necesario que Dios exista por sí mismo. Todo lo que existe por sí mismo es absoluto, pues lo relativo no se da sin un correlativo. Todo lo que existe por sí mismo puede existir aun cuando desaparezca todo lo demás. Luego en Dios no hay ninguna relación real.

11. Toda relación real, como se ha visto en la cuestión anterior[8], es consiguiente a alguna cantidad o acción o pasión. Ahora bien, en Dios no hay cantidad: en efecto, decimos que Dios es grande sin cantidad, como explica Agustín[9]. Tampoco hay en él número al que siga la relación, aunque sí número que hace la relación, como dice Boecio[10]. Es, pues, necesario que si hay alguna relación real en Dios, ésta sea por alguna acción suya. Ahora bien, no puede ser por el acto de producir las criaturas, pues en la cuestión precedente[11] se ha visto que en Dios no se da una relación real a la criatura. Tampoco por el acto personal que se pone en Dios, como es engendrar: en efecto, puesto que en Dios el engendrar se refiere a un supuesto distinto y toda distinción es producida por la relación, sería necesario que la relación precediera a dicho acto, con lo que sería imposible que le siguiera. Resta, pues, que si la relación en Dios realmente sigue a una acción, sea a la acción eterna o esencial como es el entender y querer. Pero tampoco esto es posible: porque a tal actividad sigue la relación del que entiende a lo entendido, cosas que en Dios no son reales: para que lo fueran, sería necesario que quien entiende y lo entendido se distinguieran realmente, lo cual evidentemente es falso en Dios, pues ambas cosas se afirman

propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

10. Praeterea, Deum esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum: relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

11. Praeterea, omnis relatio realis, ut in praecedenti quaestione, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est: dicimus enim Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit. Numerus etiam in eo non est, ut dicit Boetius, quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam eius actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quaestione praecedenti, est habitum quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quae ponitur in divinis, sicut est generare: nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet praeintelligere relationem tali actioni; et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens quod consequatur actionem eius aeternam vel essentialem quae est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest: huiusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quae in Deo reales non sunt, alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur, quod

[8] Cf. *De pot.* q.7 a.9.
[9] *De Trinitate* V c.1 (ML 42,911); BAC V 325.
[10] *De Trinitate* c.3 (ML 64,1254).
[11] Cf. *De pot.* q.7 a.10.

de cada una de las personas; y, así, no solamente el Padre es inteligente, sino también el Hijo y el Espíritu; de forma parecida, cada uno de ellos es entendido. Por lo tanto, no puede haber en Dios ninguna relación real.

12. La razón humana natural puede llegar al conocimiento del entendimiento divino; los filósofos han demostrado, en efecto, que Dios es inteligencia. Si, pues, a la acción del entendimiento le siguen relaciones reales —lo que en Dios diferencia a las personas—, se sigue que la razón humana puede alcanzar el conocimiento de la Trinidad de personas, con lo que no sería ya artículo de fe, pues *la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve*[12].

13. Los opuestos relativos se dividen contra otros opuestos. En Dios no cabe ningún otro género de oposición. Luego tampoco relación.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Dice Boecio[13] que sólo la relación multiplica la Trinidad. Ahora bien, esta pluralidad no es sólo en cuanto a la razón, sino algo real, como se ve por Agustín, quien dice[14] que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres realidades. Luego es necesario que la relación en Dios sea no sólo de razón, sino también real.

2. Ninguna cosa real se constituye si no es por otra cosa real. Ahora bien, las relaciones divinas son propiedades que constituyen a las personas; y la persona es nombre de realidad. Luego también las relaciones en Dios son algo real.

3. La generación en Dios es más perfecta que en las criaturas. Ahora bien, a la generación de las criaturas sigue una relación real, a saber, del Padre al Hijo. Luego con más razón las relaciones en Dios son reales.

patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis praedicatur: non solum enim Pater est intelligens, sed et Filius et Spiritus Sanctus; similiter et quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

12. Praeterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quae in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam trinitas personarum inveniri posset, et sic non esset articulus fidei: nam «fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium».

13. Praeterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alii genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

SED CONTRA. Boetius dicit, quod sola relatio multiplicat Trinitatem. Haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

2. Praeterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

3. Praeterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

---

[12] Heb 11,1.
[13] *De Trinitate* c.5 (ML 64,1254).
[14] *De Trinitate* I c.3 (ML 42,822); BAC V 121.

SOLUCIÓN. Siguiendo el sentir de la fe católica, hay que afirmar que las relaciones en Dios son reales. Supone, en efecto, la fe católica que en Dios hay tres personas de una única naturaleza. Ahora bien, todo número implica alguna distinción. Por lo tanto, es necesario que en Dios se dé alguna distinción, no sólo con respecto a las criaturas —las cuales se diferencian específicamente de Dios—, sino también con respecto a la misma esencia divina subsistente.

Ahora bien, *esta distinción no puede ser según un modo absoluto:* porque todo lo que se afirma de Dios de forma absoluta significa la esencia divina. Según esto, las personas divinas se diferenciarían esencialmente, lo cual es herejía arriana. Luego hay que entenderla sólo de acuerdo a una distinción relativa.

Pero tampoco puede ser solamente de razón. Porque nada impide que las cosas que se distinguen solamente de razón puedan predicarse de sí mismas mutuamente, como cuando decimos que el principio es el fin por el hecho de que un punto real es principio y es fin, si bien por razón distinta. De esta forma, el Padre sería el Hijo y el Hijo sería el Padre, porque, como quiera que los nombres se imponen para significar el contenido de los mismos, habría que concluir que las personas divinas sólo se distinguen nominalmente: lo cual es herejía sabeliana [15].

Es, pues, *necesario decir* que las relaciones divinas son ciertas realidades. En qué consistan exactamente conviene investigarlo, siguiendo los dichos de los santos, aunque no resulte posible a la razón llegar a un conocimiento pleno. Sabiendo, pues, que una relación no se entiende como real a no ser que sea algo consecuente a una cantidad o acción o

RESPONDEO. Dicendum quod, sententiam fidei catholicae sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiae. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur: unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quae a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicuius in divina essentia subsistentis.

Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur.

Haec tamen distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari, sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod Pater est Filius et Filius Pater, quia, cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis sabelliana.

Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit,

---

[15] Cita y caracteriza las herejías antitéticas de Arrio y Sabelio. Arrio negaba la consustancialidad de las personas divinas cayendo en un claro subordinacionismo. Sabelio negaba la distinción real de las mismas, desembocando en un puro modalismo. Santo Tomás conoce en profundidad la controversia teológica, desde los inicios de su docencia, al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo *(In Sent.* I d.24 q.2 a.1). Ahonda hasta el meollo del problema, apoyándose principalmente en Hilario, Agustín y Boecio (cf. *Cont. Gent.* 4 c.6; *Summa* 1 q.27 a.1; P. WORRAL, «Saint Thomas and arianism»: *RTAM* 23 [1956] 208-259; 24 [1957] 45-100).

pasión, conviene hablar de la relación en Dios de acuerdo a alguno de estos modos.

Ahora bien, en Dios no se da cantidad, ni continua ni discreta, ni nada que tenga semejanza con la cantidad, a no ser la pluralidad producida por la relación, a la que precede la relación; y la unidad que compete a la esencia, con respecto a la cual la relación consiguiente no es real, sino sólo de razón; por ejemplo, la relación implicada en ese nombre *idem,* como se vio antes [16].

Se sigue, pues, la necesidad de poner en Dios la relación que sigue a la acción. No digo la acción que termina en algún paciente [17], pues en Dios no puede darse un paciente, ya que en él no hay materia; y con respecto a lo que está fuera de él, no existe en Dios una relación real, como ya se dijo [18].

Resta, pues, que en Dios solamente hay relación real si sigue a una *acción que permanece* en el agente [19], como son los actos de entender y de querer. El sentir, en efecto, al implicar un órgano corporal, no puede atribuirse a Dios, que es totalmente incorpóreo. Por esto dice Dionisio [20] que hay en Dios paternidad perfecta, es decir, no corporal ni material, sino intelectualmente. El que piensa, en efecto, en su acto de pensar, puede relacionarse con cuatro cosas: con la realidad pensada, con la especie inteligible gracias a la cual se pone en acto de entender, con su propio pensar y con la concepción del entendimiento.

Esta concepción se distingue de las otras tres cosas. De la *realidad pensada* porque ésta, a veces, está fuera del entendimiento, mientras que el concepto queda siempre en el interior del mismo; y, además, porque

nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse.

In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens, nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem praeintelligere, et unitas quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen «idem», ut supra dictum est.

Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est.

Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius, quod in Deo est paternitas perfecta, idest non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus.

Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem:

---

[16] Cf. *De pot.* q.7 a.11.
[17] Acción *transeúnte:* del sujeto activo a algo exterior.
[18] Cf. *De pot.* q.7 a.10.
[19] Acción *inmanente:* se realiza toda en el interior del agente.
[20] *De divinis nominibus* c.11 (MG 3,947ss).

la concepción del entendimiento se ordena a la realidad pensada como a su fin: el entendimiento, en efecto, crea en sí el concepto para conocer la realidad pensada. Se distingue también de la *especie inteligible:* porque la especie inteligible, que pone al entendimiento en acto, es considerada como el principio del proceso intelectual, puesto que todo agente obra en la medida en que está en acto; y está en acto por alguna forma, la cual, ciertamente, es el principio de la acción. Se distingue también de la *acción* del entendimiento: porque dicho concepto es considerado como su término y como algo producido por ella. En efecto, el entendimiento formula con su actividad la definición de la cosa, y también la proposición afirmativa o negativa. Este concepto del entendimiento es llamado propiamente *verbo*[21]: y es lo que se expresa con la palabra exterior: la voz exterior, en efecto, no significa ni el entendimiento en sí mismo, ni la especie inteligible, ni el acto de entender, sino la concepción del entendimiento gracias a la cual conoce la realidad.

Tal concepción, o verbo, por la que nuestro entendimiento conoce realidades fuera de sí, nace de otro y representa a otro. Nace del entendimiento mediante el acto de éste; pero es semejanza de la cosa pensada. Cuando el entendimiento se piensa a sí mismo, dicho verbo, o concepto, es progenie y semejanza del entendimiento que se entiende a sí mismo.

propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.

Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus

[21] Santo Tomás usa el mismo término —*verbum*— para referirse tanto a lo que especificará como *palabra interior,* como a lo que llamará *palabra exterior.* Las traducciones modernas de la Biblia (Biblia de Jerusalén, Nueva Biblia española, Biblia interconfesional) suelen traducir el *Logos* de Jn 1,1, por el castellano «palabra», mientras que la Vulgata que conocía el Angélico lo traduce por *verbum.* Ahora bien, hoy parece claro que en el *lógos* de Juan confluyen dos culturas distintas: por una parte, el concepto veterotestamentario de palabra (= el «dābār» hebreo); y, por otra, el concepto griego de *lógos* (= pensamiento). En la mentalidad hebrea, el término «dābār» marca ante todo la fuerza exterior de un querer interno y aparece como fuerza *creadora* (Gén 1,3-6), *mensajera* (Is 55,10-11), *sanadora* (Sal 107,20), *reveladora* (Éx 20,1). En la cultura griega, en cambio, se hace más hincapié en el aspecto noético: idea, concepto, pensamiento, inmanencia. Santo Tomás conjuga bien ambos aspectos. Sabe que el Hijo es el pensamiento del Padre, el concepto engendrado, la palabra interior. Sabe también que dicha palabra se revela, se exterioriza, actúa, se encarna. A la hora de traducir la manifestación hacia afuera, hemos adoptado por lo general el término «palabra» siguiendo las últimas traducciones bíblicas, bien que matizando en ocasiones «verbo», sobre todo para subrayar la idea de interioridad e inmanencia del pensamiento del Padre (*lógos,* palabra interior, segunda persona trinitaria) es manifestación hacia fuera: se revela, se exterioriza, se encarna (palabra exterior, *lógos* hecho

Y esto sucede porque el efecto se asemeja a la causa de acuerdo a su forma: y la forma del entendimiento es la realidad entendida. Por lo tanto, el verbo que nace del entendimiento es semejanza de la cosa entendida, tanto si se identifica o no con el entendimiento.

Este verbo del entendimiento es, ciertamente, extrínseco al ser del entendimiento (pues no es su esencia, sino algo así como una pasión del mismo), pero no extrínseco al acto de entender, puesto que el entender no puede realizarse sin dicho verbo.

Si existe, pues, algún entendimiento cuyo entender sea su ser, necesariamente su verbo no será extrínseco ni del ser del mismo entendimiento, ni de su acto de entender. Y éste es el entendimiento divino: porque en Dios el ser y el entender se identifican. Luego es necesario que su verbo no sea exterior a su esencia, sino coesencial.

Así pues, en Dios puede verse cómo uno se origina de otro, a saber, el verbo del que profiere el verbo, manteniendo la unidad de la esencia. Siempre que algo tiene su origen en otro, es necesario admitir una relación real, bien sea sólo por parte de quien se origina, cuando no recibe la misma naturaleza del principio, cosa que sucede en el origen de la criatura desde Dios; o por ambas partes, cuando el originado alcanza la naturaleza de su principio, como acaece en la generación humana, donde se da relación real tanto en el Padre como en el Hijo. Ahora bien, el Verbo en Dios es coesencial con su principio [tal como vimos].

Luego en Dios se da relación real, tanto por parte del verbo, como por parte de quien profiere el verbo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En las personas divinas la unidad se debe a una realidad esencial; la distinción se da en virtud de la relación, la cual no se distingue de la esencia con distinción real, sino sólo de razón, como se mostrará más adelante.

seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.

Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.

Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale.

Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata. Ubicumque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eamdem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in Patre et in Filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est.

Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, id est relatione, quae non differt ab essentia re, sed sola ratione, ut infra patebit.

2. La relación existente en las personas divinas tiene, ciertamente, semejanza con la relación de identidad si se considera la unidad de esencia; pero si se tiene en cuenta el origen que una tiene de otra en la misma naturaleza, hay que aceptar que dichas relaciones son reales.

3. Igual que Dios no cambia en la producción de su criatura, tampoco cambia en la producción de su verbo; sin embargo, la criatura no alcanza la esencia y naturaleza divina, pues la esencia divina no se comunica a la criatura. Por esto, la relación de Dios hacia la criatura no es por algo que esté en el mismo Dios, sino sólo por algo de parte de la criatura. Ahora bien, el Verbo es producido coesencial al mismo a Dios; y, por tanto, Dios se relaciona con su Verbo por algo que está en el mismo Dios, no sólo por algo que venga del Verbo. La relación real de parte de uno y no de parte de otro existe cuando la relación es consecuencia de lo que hay en uno y no de lo que hay en el otro, como se ve en lo que se puede saber y en el saber: tales relaciones son causadas por el acto del que sabe, no por lo cognoscible.

4. La relación en cuanto tal tiene un ser debilísimo, pero éste no es el caso de Dios, en quien el ser es su misma sustancia, como se verá luego[22]. Por tanto, no vale el argumento.

5. Este argumento se refiere a la relación real cuyo ser es distinto del ser de la sustancia en la que existe; pero éste no es el caso, como se verá luego.

6. Como quiera que las personas divinas se distinguen por las relaciones, no se diferencian por algo que no sea ellas mismas, ya que las relaciones son las mismas personas subsistentes, como quedará claro más adelante[23].

2. Ad secundum dicendum quod relatio quae est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiae consideretur; sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes praedictas oportet esse reales.

3. Ad tertium dicendum quod sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae, ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam; unde essentia divina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturae. Sed verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: huiusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

4. Ad quartum dicendum quod relatio habet esse debilissimum quod est eius tantum; sic tamen non est in Deo: non enim habet aliud esse quam esse substantiae, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

6. Ad sextum dicendum quod cum personae divinae relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis, quia relationes sunt ipsae personae subsistentes, ut infra patebit.

---

[22] Cf. en el artículo siguiente.

[23] Cf. abajo en el a.4.

7. Los atributos esenciales que son propiedades de la esencia son en Dios realidades, no puros entes de razón. En efecto, la bondad de Dios es algo real, y lo mismo su sabiduría, etc., aunque solamente se distingan de la esencia con distinción de razón. Lo mismo pasa con las relaciones, como se verá más adelante.

8. La sustancia de Dios sería imperfecta si hubiera en ella algo que no fuera ella misma. Ahora bien, la relación es la misma sustancia divina, como se mostrará más abajo. Luego no vale el argumento.

9. Lo movible y el accidente se reducen a algo anterior como lo imperfecto a lo perfecto. Porque el accidente es imperfecto y, algo parecido, el movimiento es acto de lo imperfecto. Ahora bien, eso que se dice *ad aliud* a veces sigue a una perfección, como se ve en el entendimiento: sigue a su actividad que es su perfección; y, por lo mismo, la perfección divina no impide poner relación en Dios como prohíbe poner movimiento y accidente.

10. Lo que necesariamente existe por sí mismo no se relaciona con nada que le sea extraño; pero nada impide que se relacione con algo que esté dentro de sí mismo. Por ello, no se dice que es necesario por otro, sino que es necesario por sí mismo.

11. La relación real en Dios es consecuencia de la acción del entendimiento, no porque se entienda como relación del inteligente al entendimiento, sino al verbo: pues no es el entendimiento lo que nace del inteligente, sino el verbo.

12. Aunque la razón natural pueda llegar a demostrar que Dios es inteligente, nunca llegará a mostrar suficientemente en qué consiste su modo de entender. Así como podemos saber que Dios existe, pero no qué es[24], así también podemos saber que tiene entendimiento, pero no

7. Ad septimum dicendum quod attributa essentialia quae sunt proprietates essentiae, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quaedam, et similiter eius sapientia, et ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

8. Ad octavum dicendum quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia eius, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur eius operationem quae est eius perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

10. Ad decimum dicendum quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per se ipsum.

11. Ad undecimum dicendum quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

12. Ad duodecimum dicendum quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo

[24] El Dios-trinitario no cabe en la órbita de la razón humana: es el totalmente Otro, el Diferente, el Misterioso. Está *más allá* de todo alcance racional: no porque sea *contra-*

cómo entiende. Concebir un verbo al entender pertenece al modo de entender, por lo que la razón no puede probarlo suficientemente, aunque sí conjeturarlo de alguna manera por la semejanza de lo que sucede en nosotros.

13. En las demás oposiciones lo otro es siempre algo imperfecto, o no-ser, o participando del no-ser: la negación es no-ser, y la privación es cierta negación, y uno de los contrarios tiene siempre algo de privación; por esto, en Dios, las demás oposiciones no son como la de relación, la cual no importa imperfección por ninguna de las dos partes.

Artículo 2

¿La relación en Dios es su sustancia?[25]

Argumentos por los que parece ser que no.

1. «Ninguna sustancia es relación»: ésta es una proposición inmediata, igual que esta otra: «Ninguna sustancia es cantidad». Luego tampoco la sustancia divina es relación.

scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile conjecturare.

13. Ad decimumtertium dicendum quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum, vel non ens vel ut habens aliquid de non ente: negatio enim est non ens, et privatio est quaedam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis; unde aliae oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quae ex neutra parte importat imperfectionem.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum relatio in Deo sit eius substantia

Et videtur quod non.

1. «Nulla enim substantia est relatio»: haec est quaedam propositio immediata, sicut et haec: «Nulla substantia est quantitas». Ergo nec divina substantia est relatio.

---

razón, sino porque la supera. Pretender probar el misterio con razones filosóficas es hacer ridículo el cristianismo y fomentar el ateísmo. Escribe en *Summa* 1 q.32 a.1: «Quien se empeña en demostrar la trinidad de personas por medio de la razón humana, atenta contra la fe de dos maneras: Primero, contra la dignidad de la misma fe, que tiene por objeto las cosas invisibles que exceden la capacidad de la razón humana [...] Segundo, contra el intento de atraer a otros a la fe, pues cuando alguien, para probar los dogmas, alega argumentos que no son demostrativos, la expone a la irrisión de los no-creyentes, quienes se imaginan que nosotros nos apoyamos en semejantes razones y que en virtud de ellas creemos».

No comprenden a Santo Tomás quienes piensan que su «dios», objeto del saber teológico, es el Primer-Ser que pudiera deducirse mediante unas vías de demostración racional (cf. *Summa* 1 q.2). Cierto que concede un valor metafísico a las *vías,* pero «Dios» es mucho más que el término de este camino. Tomás habla del Dios que se ha ido autocomunicando de modo progresivo en la revelación bíblica y en la primitiva tradición cristiana. El Dios del cual nada hubiéramos logrado conocer si no hubiese sido Él mismo quien descorriera el velo de su misterio: «Lo que solamente Él conoce de sí mismo y los demás porque ha sido revelado» (*Summa* 1 q.1 a.6).

[25] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.28 a.2; *Cont. Gent.* IV 14; *In Sent.* I d.33 q.1 a.1; *Quodl.* VI q.1; *Comp. Theol.* c.54.66.67.

2. Se dirá que la sustancia divina es relación real, no de razón.—Pero en contra está que la razón a la que nada responde en la realidad, es inútil y vana. En Dios no debe ponerse nada vano. Luego no es posible que la relación se distinga de la esencia por una razón existente.

3. Las personas divinas se distinguen por las relaciones, pues solamente la relación multiplica la Trinidad, como dice Boecio[26]. Si, pues, las personas divinas no se distinguen sustancialmente —la relación no añade nada real a la sustancia, sino sólo según la razón—, se sigue que las personas divinas se distinguen solamente de razón, lo cual es herejía sabeliana.

4. Las personas divinas no se distinguen por algo absoluto, pues de ahí se seguiría su diferencia esencial, ya que cuanto se afirma de Dios de modo absoluto significa algo esencial, como bondad, sabiduría, etc. Si, pues, las relaciones se identifican con la divina sustancia es necesario, o bien que las personas no se distingan por las relaciones, o bien que la distinción de las personas sea esencial.

5. Si la relación es la misma sustancia divina, se sigue que lo mismo que Dios y su magnitud pertenece al predicamento de sustancia divina —pues Dios es su magnitud—, así, por la misma razón, la paternidad pertenecerá al predicamento de sustancia; y, así, todo lo que se dice de Dios, se dirá según la sustancia; lo cual va contra Agustín[27], el cual dice que no todo lo que se afirma de Dios es según su sustancia: se dice, por ejemplo, Dios *ad aliquid* [hacia otro], como Padre con respecto al Hijo.

6. Lo que se afirma del predicado, se afirma del sujeto. Ahora bien, si la relación es la misma esencia divina, es verdadera esta afirmación: «La esencia divina es la paternidad»; y también ésta: «La filiación es la divina esencia». De donde se sigue que la filiación es la paternidad.

2. Sed dicendum quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem.—Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

3. Praeterea, personae divinae distinguuntur relationibus, sola enim relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius. Si ergo personae divinae secundum substantiam non distinguuntur —relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem—, sequetur quod personae divinae distinguantur solum secundum rationem, quod est haeresis sabellianae.

4. Praeterea, personae divinae non distinguuntur secundum aliquid absolutum, quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quae de Deo dicuntur absolute significant eius essentiam, ut bonitas, sapientia, et huiusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personae non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

5. Praeterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequeretur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad praedicamentum substantiae in divinis —ex hoc quod Deus est sua magnitudo—, ita pari ratione paternitas pertinebit ad praedicamentum substantiae; et sic omne quod de Deo dicitur, dicetur secundum substantiam; quod est contra Augustinum qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam: dicitur enim Deus ad aliquid, sicut Pater ad Filium.

6. Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, haec praedicatio erit vera: «essentia divina est paternitas»; et pari ratione ista: «filiatio est divina essentia». Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

---

[26] Cf. *De Trinitate* c.5 (ML 64,1254).
[27] *De Trinitate* V c.4-5 (ML 42,913-914); BAC V 328-329.

7. Las cosas que se identifican entre sí se comportan de tal forma que lo que se afirma de una, se afirma también de la otra, pues, según el Filósofo[28], *cuantas más diferencias asignamos, tanto más mostramos que no son lo mismo*. Ahora bien, de la esencia divina se afirma que es sabio, que creó el mundo, etc.; cosas que no parece puedan afirmarse de la paternidad o de la filiación. Luego la relación en Dios no es la esencia divina.

8. Lo que en Dios distingue a las personas no es lo mismo que lo que ni distingue ni se distingue. Ahora bien, en Dios, la relación distingue; en cambio, la esencia ni distingue ni se distingue. Luego no son lo mismo.

9. Una misma esencia no puede ser principio de contrarios, a no ser accidentalmente. Ahora bien, la distinción —de la que es principio en Dios la relación— se opone a la unidad —de la que es principio la esencia—. Luego la relación y la esencia no son lo mismo.

10. Las cosas que son idénticas, en todas partes lo son una y otra. Si, pues, la esencia divina y la paternidad se identifican, dondequiera haya esencia divina, allí habrá paternidad. Ahora bien, la esencia divina está en el Hijo. Luego también la paternidad; lo cual, evidentemente, es falso.

11. La relación y la esencia en Dios se distinguen al menos según la razón. Ahora bien, donde hay distinta razón, o definición, allí hay distinto ser, puesto que la definición es la oración indicativa del ser. Luego, en Dios, una cosa es ser relación y otra cosa ser sustancia. Luego la relación y la sustancia se distinguen en cuanto al ser y, por lo mismo, realmente.

12. *Ad aliquid*[29] se dice de aquellas cosas cuyo ser es decir respecto a otra, tal como se explica en *Praedicamenta*[30]. Así, el ser de la

7. Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicetur de alio, quia, secundum Philosophum, quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem. Sed de essentia divina praedicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et huiusmodi; quae non videntur praedicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

8. Praeterea, id quod facit distinctionem in divinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

9. Praeterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cuius est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cuius est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

10. Praeterea, eorum quae sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina est in Filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

11. Praeterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversorum esse: quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiae. Ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

12. Praeterea, ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in Praedicamentis. Esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse

[28] ARISTÓTELES, *Top.* 1 c.18 (BK 108b2).

[29] Literalmente *hacia otro*. Mantengo, con todo, la expresión latina, por su tecnicismo clásico.

[30] ARISTÓTELES, *Cat.* 7 (BK 6b6).

relación está en decir orden a otro, pero no el ser de la sustancia. Luego relación y sustancia no son lo mismo en cuanto al ser; y así, lo mismo que antes.

13. Dice Agustín[31] que hay cosas que se afirman de Dios no sustancial, sino relativamente. Lo que significa la sustancia divina se afirma sustancialmente. Luego la relación en Dios no significa la sustancia divina; y así, igual que antes.

14. Dice Agustín[32] que Dios no es Dios por lo mismo que es Padre. Ahora bien, la esencia divina es Dios; por la paternidad es Padre. Luego la esencia divina no es la paternidad; y, así, las relaciones en Dios no son la sustancia divina.

EN CONTRA está: 1. Lo que está en Dios, es Dios, dice Agustín[33]. Ahora bien, la relación está en Dios, como la paternidad en el Padre. Luego la relación es Dios mismo, y la divina sustancia.

2. Todo supuesto en el que hay distintas cosas es compuesto. Ahora bien, en la persona del Padre hay paternidad y esencia. Si, pues, la paternidad y la esencia divina son dos cosas, se sigue que la persona del Padre es compuesta; lo que parece falso. Es, pues, necesario que en Dios la relación sea la misma sustancia.

SOLUCIÓN. Supuesto que haya relaciones en Dios, hay que aceptar necesariamente que son la esencia divina; de no serlo, habría que poner composición en Dios, y las relaciones serían accidentes, pues todo lo que se añade a algo, más allá de su sustancia, es accidente. Se seguiría también que, además de la sustancia divina, habría alguna otra cosa eterna, lo cual es herético.

substantiae. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, Augustinus dicit, quod aliquid dicitur in Deo non substantive sed relative. Quod autem substantiam divinam significat, dicitur substantialiter. Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus non eo Deus est quo Pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est Pater. Ergo essentia non est paternitas; et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

SED CONTRA. 1. Quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit. Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in Patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

2. Praeterea, omne suppositum in quo sunt diversae res, est compositum. Sed in persona Patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duae res, sequeretur quod persona Patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

RESPONDEO. Dicendum quod supposito quod relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina: alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia, quia omnis res inhaerens alicui praeter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset aeterna, quae non erit substantia divina; quae omnia sunt haeretica.

---

[31] *De Trinitate* V c.4-5 (ML 42,913-914); BAC V 328-329.
[32] *De Trinitate* VII c.6 (ML 42,943); BAC V 398.
[33] *De Trinitate* V c.5 (ML 42,914); BAC V 329.

Para evidenciarlo, conviene tener en cuenta que, de los nueve géneros de accidente, algunos significan según la razón misma de accidente. La formalidad de accidente es *estar en* y, por tanto, significa a modo de accidente lo que indica inherencia, como la cantidad y la cualidad. La cantidad, en efecto, se dice de algo en el que está, y lo mismo la cualidad. En cambio, *ad aliquid* (hacia otro) no significa de acuerdo a la razón de accidente, pues no se dice de algo en el que está, sino en orden a algo que está fuera. Precisamente por esto dice el Filósofo[34] que la ciencia, en cuanto es relación, no es algo del que sabe, sino de lo cognoscible.

De ahí que *algunos, fijándose en el modo de significar,* dijeran que las relaciones no eran inherentes a la sustancia, como si fueran sus asistentes, porque significan como un intermedio entre la sustancia que se *ordena a* y aquello a lo que se ordena. De ahí se concluía que, en las cosas creadas, las relaciones no son accidentes, pues el ser del accidente es *estar en.*

Algunos otros teólogos, a saber, los porretanos, extendieron esta opinión hasta las relaciones divinas, diciendo que en Dios las relaciones no estaban en las personas, pero que de algún modo les asistían. Y como quiera que la esencia divina sí está en las personas, concluían que las relaciones no son la esencia divina; y puesto que todo accidente *está en,* deducían que no eran accidentes. De esta forma interpretaban las palabras aducidas de Agustín, a saber, que las relaciones no se predican de Dios ni como sustancia, ni como accidente. Ahora bien, de esta forma de pensar se sigue que la relación no es algo real, sino tan sólo de razón: pues cualquier cosa o es sustancia o es accidente.

También *algunos antiguos* defendieron que las relaciones eran algo pensado en segundo lugar, tal como dice el Comentarista[35]. Es necesario

Ad huius ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis: ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quae significantur ut inhaerentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicuius in quo est, et similiter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secundum rationem accidentis: non enim significatur ut aliquid eius in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philosophus, quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis.

Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt, ea non esse inhaerentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia: quia significantur ad quoddam medium inter substantiam quae refertur, et id ad quod refertur.

Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse.

Unde etiam quidam theologi, scilicet Porretani, huiusmodi opinionem usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhaeret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non praedicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem: omnis enim res vel est substantia vel accidens.

Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit XI Metaphysicae. Et ideo oportet hoc etiam porretanos dicere,

[34] *Metaph.* V 15 (BK 1020b31).
[35] AVERROES, *Metaphys.* 11 com.19.

que también los porretanos digan esto, a saber, que las relaciones divinas son solamente de razón. De lo que se deduce que las personas divinas no se distinguen realmente: lo cual es herético.

Luego hay que concluir que nada impide que una cosa *esté en* y, sin embargo, no signifique en cuanto inherente, lo mismo que el acto no significa como algo que está en el agente, sino como algo que es del agente, por mucho que la acción esté en el agente. Algo parecido, aunque *ad aliquid* (hacia otro) no signifique como inherente, sin embargo *está en*. Esto es así si la relación es algo real; porque cuando es sólo de razón tampoco es inherente. Y así como en las cosas creadas es necesario que sea accidente, en Dios resulta necesario que sea sustancia, pues todo lo que está en Dios es su sustancia. Es, pues, necesario que las relaciones reales sean la divina sustancia; y, sin embargo, no tienen el modo de sustancia, sino otro modo de predicar distinto de lo que se afirma sustancialmente en Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Ninguna sustancia comprendida en un género puede ser relación, pues está limitada por dicho género y, en consecuencia, queda excluida de cualquier otro género. Ahora bien, la esencia divina no está en el género de sustancia, sino sobre cualquier género, comprendiendo en sí la perfección de todos los géneros. De ahí que nada prohíbe encontrar en ella lo que atañe a la relación.

2. Una es la razón de sustancia y otra la de relación, y a ambas responde algo real, que es Dios; no algo distinto, sino lo mismo e idéntico. Y esto de que a ambas razones responda una misma cosa sucede principalmente cuando la naturaleza comprende de modo perfecto la misma cosa; esto es lo que pasa aquí.

3. Aunque la relación no añada nada real a la esencia divina, sino sólo una formalidad de razón, sin embargo la relación es real, algo así

quod relationes divinae non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est haereticum.

Unde dicendum est quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens, sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter, licet ad aliquid non significetur ut inhaerens, tamen oportet ut sit inhaerens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhaerens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia, quia quidquid est in Deo, est eius substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse divinam substantiam; quae tamen non habent modum substantiae, sed habent alium modum praedicandi ab his quae substantialiter praedicantur in Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod nulla substantia quae est in genere, potest esse relatio, quia est definita ad unum genus; et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

2. Ad secundum dicendum quod alia est ratio substantiae et relationis, et utrique respondet aliquid in re, quae Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem. Et hoc praecipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

3. Ad tertium dicendum quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res

como la bondad es una realidad en Dios, aunque sólo se diferencia de la esencia con distinción de razón; lo mismo se diga de la sabiduría. Por tanto, así como lo que pertenece a la bondad o a la sabiduría conviene realmente a Dios, como el entender y otras cosas parecidas, así también lo que es propio de la relación real, a saber, el oponerse y el distinguirse, se encuentra realmente en Dios.

4. Los atributos esenciales no sólo significan lo que es la esencia divina, sino que la significan de un modo determinado, porque significan algo que existe en Dios; por esto, si la diferencia entre sí fuera absoluta, ello redundaría en diferencia de esencia. En cambio, las relaciones divinas, aunque indiquen la esencia, no lo hacen a modo de esencia, porque no lo hacen en cuanto *están en,* sino en cuanto la esencia se *ordena a.* Por lo tanto, la distinción que se atiende de acuerdo a las relaciones, no designa una diferencia esencial, sino sólo en cuanto *se ordena a* en razón de los orígenes, tal como se expuso.

5. Aunque la relación sea la sustancia divina, no por ello significa a modo de sustancia, como se ha visto; y, por tanto, no se dice según la sustancia, porque decirse según la sustancia pertenece al modo de significar.

6. Este argumento vale para las cosas predicables por sí mismas. Ahora bien, por sí misma se predica una cosa de otra cuando se afirma de ella según su formalidad propia; pero lo que se afirma no según su formalidad propia, sino porque en la realidad son idénticas, no se predican por sí mismas. Cuando se dice, por ejemplo: «La esencia divina es la paternidad», la paternidad no se afirma de la esencia porque se identifican en la razón formal, sino porque en la realidad son una misma cosa; y, de modo parecido, tampoco la esencia de la paternidad, como ya dijimos, porque una es la razón de esencia y otra la razón de relación. Y, por tanto, en ese proceso incide la falacia de accidente: porque aun

in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia. Et ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia huiusmodi, ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

4. Ad quartum dicendum quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia, quae esset secundum absoluta, redundaret in diversitatem essentiae. Relationes autem divinae, licet significent id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiae, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio quae attenditur secundum relationes in divina, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum est.

5. Ad quintum dicendum quod, licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiae, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa tenet in praedicabilibus per se. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se. Cum ergo dicitur: «essentia divina est paternitas», non praedicatur paternitas de essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentia de paternitate, ut iam dictum est, quia alia est ratio essentiae et relationis. Et ideo in praedicto processu incidit fallacia

cuando en Dios no haya accidente alguno, sin embargo hay cierta semejanza de accidente, en cuanto que aquellas cosas que se afirman de sí mismas mutuamente, en cuanto accidente y distintas según la formalidad racional, son idénticas en el sujeto.

7. Como dice el Filósofo[36], no es necesario que la misma cosa se afirme de cosas idénticas en el mismo sentido, sino sólo según la formalidad racional. La esencia divina y la paternidad, aunque son idénticas en la realidad, no lo son en su razón formal; y, por lo tanto, no es necesario que todo lo que se afirma de una se tenga que predicar de la otra. Hay que saber, pues, que hay cosas que siguen a la razón propia de esencia y otras que siguen a la razón propia de relación: lo que es común sigue a la esencia, lo que distingue sigue a la relación. De estas dos cosas, una elimina a la otra, y así, ni la esencia distingue, ni la relación es común. Algunas cosas, sin embargo, tienen alguna diferencia con la razón de esencia o de relación, no en cuanto al significado principal, sino en cuando al modo de significar. Éstas se afirman, ciertamente, de la esencia o de la relación, aunque no con propiedad: son los adjetivos o verbos sustanciales, como bueno, sabio, entender o querer, que en cuanto al contenido significan la esencia, pero la significan a modo de supuesto[37], no en abstracto. Por lo tanto, de forma muy propia se dicen de las personas y de los nombres esenciales concretos, como Dios, o Padre bueno, sabio, creador, etc.; también pueden decirse de la esencia en abstracto, y no a modo de supuesto, sino sólo de modo impropio. Menos propiamente todavía pueden decirse de las relaciones, porque convienen al supuesto en cuanto esencia, no en cuanto relación: Dios es bueno, o creador, porque tiene esencia, no porque en él haya relación.

accidentis: licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quaedam similitudo accidentis, in quantum ea quae de se invicem praedicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subiecto.

7. Ad septimum dicendum quod sicut Philosophus dicit in III Physicorum, non oportet quod omnia eadem praedicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid praedicatur de aliquo uno, praedicetur de alio. Sciendum tamen, quod quaedam sunt quae consequuntur proprias rationes essentiae et relationis: sicut quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur, neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quaedam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis; et ista praedicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et huiusmodi sunt adiectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, et velle: huiusmodi enim quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel Pater bonus, sapiens, creans, et alia huiusmodi; de essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus, quia huiusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem: Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

---

[36] *Phys.* III 3.

[37] Es decir, sujeto concreto, existente individual.

8. Lo que distingue puede ser idéntico en la realidad, no en la razón, con lo que ni distingue ni se distingue.

9. La unidad de esencia no se opone a la distinción de las relaciones: no se sigue, por tanto, que la relación y la esencia sean causa de opuestos.

10. Cuando dos cosas son idénticas en su realidad y en su formalidad racional es necesario que donde esté una esté también la otra. Pero esto no es necesario cuando se trata de cosas que se identifican en la realidad, pero no en la razón. Por ejemplo, el instante es a la vez principio del futuro y fin del pasado, pero no se dice que el principio del futuro esté en el pasado, sino que es principio del futuro; de modo parecido, no se dice que la paternidad esté en el Hijo, si no es en cuanto a eso que es la esencia.

11. En Dios no hay otro ser más que el de la esencia, como no hay más entender que el entendimiento; y, por ello, lo mismo que hay en él solo un entender, así hay un solo ser. De ningún modo puede concederse que, en Dios, una cosa sea el ser de la relación y otra el ser de la esencia. La formalidad no significa el ser, sino el ser qué, es decir, qué es este ser. Por esto, dos formalidades del mismo ser no demuestran que haya un doble ser, sino que el mismo ser puede entenderse de doble manera: por ejemplo, del punto puede decirse que es principio y que es fin, según la distinta razón de principio y de fin.

12. Como quiera que la relación en las criaturas sea accidente, su ser consiste en *estar en,* no consiste en decir orden a otro. Pero el ser cuya esencia es *ad aliquid* consiste en decir orden a otro.

13. Las cosas que se predican relativamente de Dios no se afirman sustancialmente porque no se predican a modo de lo que existe en la sustancia, sino a modo de lo que se ordena a otro, aunque no por ello lo que significan deje de ser sustancia.

8. Ad octavum dicendum quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

9. Ad nonum dicendum quod unitas essentiae non opponitur distinctioni relationum: unde non sequitur quod relatio et essentia sint causae oppositorum.

10. Ad decimum dicendum quod quaecumque sunt eadem re et ratione oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quae sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis praeteriti, non tamen principium futuri dicitur esse in praeterito, sed id quod est futuri principium; et similiter non dicitur quod paternitas est in Filio, sed id quod est, scilicet essentia.

11. Ad undecimum dicendum quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiae. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demonstrant duplex esse eius sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

12. Ad duodecimum dicendum quod, cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

13. Ad decimumtertium dicendum quod dicuntur relativa de Deo praedicari non substantialiter, quia non praedicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant, sit substantia.

14. No se dice que Dios es Dios por lo mismo que es Padre, debido al diverso modo de significar de la divinidad y de la paternidad, como se expuso anteriormente.

Artículo 3

¿Las relaciones constituyen y distinguen a las personas o hipóstasis?[38]

Argumentos por los que parece que no.

1. Dice Agustín[39]: *Todo lo que se dice relativamente es algo, quitado lo relativo; como hombre señor y hombre siervo.* Ahora bien, de las personas divinas se habla en sentido relativo. Luego las personas divinas son algo, además de relativas. Luego no quedan constituidas por las relaciones, pues nada puede ser algo si se elimina su constitutivo.

2. Se dirá que, además del concepto de paternidad, tenemos en Dios el concepto de Padre.—Consta, al contrario, que también Padre se dice relativamente. Si, pues, más allá de la paternidad es necesario añadir algo en la persona, pues la paternidad se dice *en orden a,* por la misma razón más allá de Padre es necesario poner algo en la persona que se diga relativamente.

3. También dice Agustín, en el mismo lugar, que de ningún modo hay que pensar que se dice Padre en relación a sí mismo; sino que todo cuanto se afirma de él se dice en relación al Hijo. Luego tenemos lo mismo.

4. Se dirá que, si del Padre quitamos la relación, queda la esencia.—Pero en contra está que lo que hay en lo relativo, fuera de la

14. Ad decimum quartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo Pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum relationes constituant et distinguant personas sive hypostases

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus: «Omnis res quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus». Sed personae in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes: nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.

2. Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur Pater.—Sed contra, constat quod Pater etiam relative dicitur. Si ergo praeter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione praeter hoc quod dicitur Pater, oportet aliquid in persona ponere quod relative dicatur.

3. Praeterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, Patrem dici ad seipsum; sed quidquid dicitur, ad Filium dicitur. Ergo idem quod prius.

4. Sed dicendum quod illud quod Pater est, relatione excepta, est essentia.—Sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur,

---

[38] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.30 a.4; q.40 a.2; *Cont. Gent.* IV 24; *De pot.* q.9 a.4 ad 15; *In Sent.* I d.26 q.2 a.2; *Quodl.* q.4 a.2.

[39] *De Trinitate* VII c.1 (ML 42,932); BAC V 379.

relación, se ordena a algo por la relación, como se ve en los ejemplos puestos: el hombre, en efecto, se refiere al siervo por la relación de señor. Ahora bien, la esencia divina no es relativa: ni engendra ni es engendrada. Luego eso no puede entenderse de la esencia, sino del sujeto de la relación, al cual conviene engendrar o ser engendrado.

5. Primero es la cosa en sí considerada que referida a otra. Ahora bien, nada se constituye por lo que le es posterior según la forma de entender. Luego la hipóstasis del Padre no se constituye por la relación por la que se ordena a otro.

6. Las hipóstasis son más perfectas en Dios que en lo humano. Ahora bien, en nosotros las propiedades no constituyen ni distinguen las hipóstasis, antes bien son signos de la distinción de las hipóstasis ya constituidas. Luego tampoco en Dios las relaciones, que son propiedades, constituyen ni distinguen las hipóstasis.

7. Antes se concibe la hipóstasis del que engendra que la misma generación, pues siendo el generante principio de la generación, antes es entender el acto de engendrar que la paternidad: las relaciones, en efecto, siguen a las acciones o pasiones, como se dice en el V *Metaphysicae*[40]. En consecuencia, primero es pensar la hipóstasis del Padre que la paternidad: luego no se constituye por la paternidad. Por la misma razón, tampoco la hipóstasis del Hijo se constituye por la filiación.

8. Ninguna forma constituye y distingue si no es en su propio género, como la blancura constituye y distingue lo blanco de lo negro en el género de cualidad y, de modo parecido, la longitud constituye y distingue en el género de cantidad. Luego tampoco la relación constituye o distingue si no es en el género de lo que se *ordena a*. Ahora bien, la hipóstasis se entiende en el género de sustancia. Luego la relación ni distingue ni constituye la hipóstasis.

sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis: neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

5. Praeterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis Patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

6. Praeterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quae sunt proprietates, constituunt hypostases nec distinguunt.

7. Praeterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium, prius autem est intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in V Metaphysicae dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim Patris quam paternitatem: ergo non constituitur paternitate; et eadem ratione nec hypostasis Filii filiatione.

8. Praeterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo, sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro: et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis. Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

---

[40] *Metaphys.* 4 c.15 (BK 1021a24).

9. La relación en Dios es la esencia divina. Si, pues, constituye y distingue la hipóstasis, o es en razón de sustancia divina, o es en razón de relación. No en cuanto esencia divina: porque ésta, al ser común a las tres personas, no puede ser principio de distinción. Tampoco en cuanto relación: porque la relación no significa algo que existe por sí mismo, como el nombre de hipóstasis, sino sólo como algo dicho *en orden a*. Luego de ningún modo la relación distingue o constituye la hipóstasis.

10. Nada se constituye o se distingue a sí mismo en Dios. Ahora bien, las relaciones se identifican con las hipóstasis, pues lo mismo que no se diferencian divinidad y Dios, tampoco se distinguen paternidad y Padre. Luego las relaciones ni constituyen ni distinguen las hipóstasis.

11. Inútil preguntar en qué se distinguen dos cosas a no ser que convengan en algo y, añadiendo algo a esto, se diferencian uno y otro. Por ejemplo, animal es común a hombre y a caballo, pero se divide en hombre y caballo al añadirle las diferencias: así, puede preguntarse en qué se distingue el hombre del caballo. Pero las cosas que no convienen en nada y no pueden diferenciarse según el modo predicho, se distinguen por sí mismas, no por algo que las distinga. Ahora bien, las dos hipóstasis divinas sólo convienen en la esencia, que de ningún modo se distingue por la relación. Luego no puede decirse que las hipóstasis se distingan por las relaciones, sino que se distinguen por sí mismas.

12. Nada causa lo que presupone. La relación presupone distinción, pues gracias a ella una cosa se ordena a otra, lo cual importa diferencia. Luego la relación no puede ser principio de distinción.

13. Ricardo de San Víctor[41] dice que las hipóstasis se distinguen en los ángeles sólo por la cualidad, en Dios sólo por el origen. Ahora bien, el origen se distingue de la relación con distinción de razón, como la

9. Praeterea, relatio in divinis est divina essentia. Si ergo constituit et distinguit hypostasim, aut hoc est in quantum est substantia divina, aut in quantum est relatio. Non in quantum est essentia divina: quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec in quantum est relatio: quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

10. Praeterea, nihil constituit et distinguit seipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsae hypostases: sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et Pater. Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

11. Praeterea, non est quaerendum de aliquibus duobus quo distinguantur nisi in aliquo conveniant, quo, aliquo superveniente, distinguantur in utroque, sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis additis: et ideo quaerere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quae autem in nullo conveniunt, quo possint modo praedicto distingui, seipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duae hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quae nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur seipsis.

12. Praeterea, nihil causat quod praesupponit. Sed relatio praesupponit distinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat. Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

13. Praeterea, Richardus de Sancto Victore dicit, quod hypostases in angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellec-

[41] *De Trinitate* IV c.14-15 (ML 196,938-939).

generación de la paternidad. Luego las hipóstasis divinas no se distinguen por la relación, sino por el origen.

14. Como dice el Damasceno[42], las hipóstasis divinas se distinguen por sus propiedades. Ahora bien, la propiedad del Padre es haber engendrado al Hijo, como dice Agustín[43]; y la propiedad del Hijo es haber nacido del Padre. Luego el Padre y el Hijo se distinguen por la generación y la natividad. Ahora bien, éstas significan origen. Luego el Padre y el Hijo se diferencian por el origen y no por la relación.

15. Hay ciertas relaciones en Dios que ni constituyen ni distinguen las hipóstasis, como por ejemplo la igualdad y la semejanza. Luego tampoco las otras relaciones, como la paternidad y la filiación, distinguen y constituyen hipóstasis.

EN CONTRA está: 1. Dice Boecio[44] que sólo la relación multiplica la Trinidad en Dios. Ahora bien, la pluralidad trinitaria se constituye por las hipóstasis ya constituidas y diferenciadas. Luego solamente la relación constituye y distingue a las personas e hipóstasis.

2. Las cosas se distinguen sólo por algo que no se afirma de ellas de un modo común. Ahora bien, únicamente lo relativo se predica de cada una de las personas divinas, y no de forma común, como dice Agustín[45]. Luego las personas e hipóstasis divinas sólo se distinguen por las relaciones.

SOLUCIÓN. Sobre este tema hay dos opiniones. La *primera* defiende que las relaciones divinas no constituyen ni distinguen las hipóstasis, sino que las muestran ya diferenciadas y constituidas. Para entenderlo,

tum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinae non distinguuntur relatione sed origine.

14. Praeterea, sicut dicit Damascenus, hypostases divinae suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas Patris est genuisse Filium, ut Augustinus; et proprietas Filii est quod nascatur a Patre. Ergo generatione et nativitate Pater et Filius distinguuntur. Haec autem significant originem. Ergo Pater et Filius distinguuntur origine et non relatione.

15. Praeterea, quaedam relationes sunt in divinis quae nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut aequalitas et similitudo. Ergo nec aliae relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostasim.

SED CONTRA. 1. Est quod Boetius dicit, quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem. Multitudo autem Trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypostases.

2. Praeterea, illis solis aliqua distinguuntur quae non communiter de eis praedicantur. Sed sola relativa singillatim praedicantur de personis divinis et non communiter ut Augustinus dicit. Ergo solum relationibus personae et hypostases in divinis distinguuntur.

RESPONDEO. Dicendum quod circa hoc sunt duae opiniones: quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas et

---

[42] *De fide orthodoxa* 3 c.6-7 (MG 94,1002-1007).
[43] PSEUDO-AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.2 (ML 40,755); BAC XLI 16.
[44] *De Trinitate* c.5 (ML 64,1254).
[45] *De Trinitate* V c.8 (ML 42,916); BAC V 336.

conviene saber que la palabra hipóstasis significa sustancia individualizada[46], es decir, que no puede predicarse de varias. De ahí que los géneros y las especies, en el predicamento de sustancia, como hombre y animal, no pueden llamarse hipóstasis, pues se afirman de muchos; en cambio, Sócrates y Platón se llaman hipóstasis, porque se afirman de uno solo. Si no se aceptara la Trinidad de personas en Dios, como sucede en los judíos y los paganos, no haría falta indagar el constitutivo y distintivo de las hipóstasis; bastaría creer en la esencia divina. Dios, por su esencia, es algo indiviso en sí mismo y distinto de todo lo que no es Dios.

Pero, como la fe católica propone una esencia en tres personas, la esencia divina no puede entenderse como distintiva y constitutiva de las hipóstasis divinas. Con el término divinidad se afirma lo que es común a las tres personas, y, así, se dice de varios y no como hipóstasis incomunicable. Por la misma razón, nada de lo que en Dios se predica de modo absoluto puede entenderse como distintivo y constitutivo de la hipóstasis personal, puesto que lo que se dice en Dios de modo absoluto significa algo esencial.

Es, pues, necesario poner como distintivo y constitutivo de las hipóstasis en Dios lo que en primer lugar se encuentra dicho, no de varios, sino de uno solo. Esto puede ser solamente dos cosas, la relación y el origen, o la generación y paternidad, o la natividad y filiación, cosas que, aunque en Dios sean realmente lo mismo, difieren sin embargo en la formalidad racional y según el modo de significar. De ellas dos, la primera es el origen según el entendimiento, puesto que la relación parece seguir al origen.

De ahí que esta opinión considere que las hipóstasis divinas se constituyen y distinguen por el *origen*, tal como se ve al decir el *que viene de otro [qui est ab alio]* y *de quien otro [a quo alius];* y que la relación

constitutas ostendunt. Ad cuius evidentiam sciendum, quod hoc nomen hypostasis significat substantiam individuam, id est quae non potest de pluribus praedicari. Unde genera et species in praedicamento substantiae, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus praedicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de uno solo. Si ergo in divinis trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Iudaei et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutivum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum.

Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus quod est commune tribus personis et ita significatur ut dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiae.

Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quae licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum, nam relatio ad originem sequi videtur.

Et ideo ponit haec opinio, quod hypostases in divinis constituantur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur «qui est ab alio», et «a quo alius»; et

[46] Ver en la Introducción la historia de los distintos significados de la palabra *hipóstasis*.

de paternidad y filiación —según el modo de pensar— sigue a la constitución y distinción de las personas, y que por ellas se manifiesta la distinción y constitución de las hipóstasis. En efecto, cuando se dice Padre se manifiesta que es *de quien otro;* y cuando se dice Hijo se muestra *que viene de otro.* Según esta opinión, no es necesario decir que, aunque no se distingan por las relaciones, las hipóstasis divinas se distinguen por algo absoluto, porque los mismos orígenes importan relación, pues se dice Padre en relación al Hijo, y engendrante con respecto al engendrado.

Sin embargo, no parece que esta opinión pueda sostenerse de forma conveniente. En efecto, lo distintivo y constitutivo de la hipóstasis puede entenderse de dos maneras. *Una*, en cuanto se distingue y constituye formalmente, como por ejemplo el hombre por la humanidad y Sócrates por la «socrateidad»[47]. *Otra,* en cuanto se distingue y constituye como vía de la distinción y constitución, como cuando se dice que Sócrates es hombre por su generación, la cual es vía para la forma, por la que se constituye formalmente. Es, pues, evidente que el origen de una cosa no puede entenderse como constitutivo y distintivo de la misma a no ser porque la constituye y distingue formalmente. Si la generación no condujera a la humanidad, nunca se constituiría el hombre por la generación. No puede decirse, por tanto, que la hipóstasis del Hijo se constituye por su natividad, a no ser en cuanto que su natividad acaba en lo que la constituye formalmente. La misma relación, en la que termina la natividad, es la filiación.

Es, pues, necesario que la filiación sea lo que constituye y distingue formalmente la hipóstasis del Hijo, y no el origen, ni la relación entendida en el origen: porque la relación entendida en el origen, como el mismo origen, no significan algo ya subsistente en la naturaleza, sino algo que tiende a la naturaleza. Y ya que la razón de la constitución y

quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur Pater, ostenditur quod sit a quo alius: per hoc vero quod dicitur Filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases divinae, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta: quia ipsae origines relationem important; sicut enim Pater dicitur ad Filium, ita generans ad generatum.

Sed haec opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutivum hypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates socrateitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem; sicut si diceremus quod socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicuius non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non inducerctur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio.

Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens.

[47] Comprendo que no sea palabra castellana, pero es la que usa Santo Tomás.

distinción de todas las hipóstasis de la misma naturaleza es idéntica, por lo mismo puede pensarse desde el Padre que la hipóstasis del Padre se constituye y distingue por la misma paternidad, y no por la generación activa, ni por la relación en ella incluida.

Y ésta es la *segunda opinión,* según la cual lo que constituye y distingue a las personas e hipóstasis son las relaciones. Lo cual puede entenderse así: La paternidad es la misma esencia divina, como ya se probó; por igual razón, Padre es lo mismo que Dios. Luego la paternidad, constituyendo al Padre, constituye a Dios. Y así como la paternidad, aunque sea la esencia divina, si embargo no es algo común como lo es la esencia, así el Padre, aun siendo lo mismo que Dios, sin embargo no es algo común, sino propio. En resumen, el Padre, Dios en cuanto es Dios, es común en el sentido de que tiene la naturaleza divina; pero en cuanto es Padre, es propio y distinto de las demás hipóstasis. Es una hipóstasis que significa subsistente en una naturaleza, distinta de las demás. Y, así, la paternidad, constituyendo al Padre, constituye la hipóstasis.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En efecto, las personas son algo fuera de lo relativo; y este algo es la esencia, que no se afirma en sentido relativo. Así lo entiende Agustín, como muestran sus palabras si se leen atentamente.

2-3. Según esto, concedemos los argumentos 2 y 3.

4. Aunque la relación no se diga de la esencia divina a modo de información, se dice con todo a modo de identidad: porque si no decimos que la esencia es engendrante y relativa, decimos no obstante que es generación y relación. Sin embargo, los nombres esenciales expresados en concreto se dicen relativos, incluso a modo de información. Decimos,

Et quia omnium hypostasum eiusdem naturae est eadem ratio constitutionis et distinc tionis, ideo similiter oportet ex parte Patris intelligere quod hypostasis Patris consti tuatur et distinguatur ipsa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione inclusa.

Et haec est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases. Quod hoc modo potest intelligi: paternitas enim est ipsa divina essentia ut probatum est; et pari ratione Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia, ita Pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo, Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypostasim.

1. Ad primum ergo dicendum quod personae divinae sunt aliquid, excepto relativo; et hoc aliquid est essentia, quae relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba eius diligenter inspicienti ostendunt.

2-3. Unde concedimus secundum et tertium.

4. Ad quartum dicendum quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis: si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur, etiam per modum informationis: dicimus enim quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiae,

por ejemplo, que Dios engendra a Dios[48] y que Dios se ordena a Dios, pues el mismo supuesto se entiende dicho de la relación y de la esencia —como se vio—, aunque no se distingan los mismos nombres esenciales. Y, así, quitados los relativos, se entienden los nombres esenciales concretos, no distintos, llamados relativos por las relaciones.

5. En toda hipóstasis divina hay lo afirmado de modo absoluto, perteneciente a la esencia; lo cual, según el modo de entender, es anterior a lo que en Dios se dice relativamente. Ahora bien, lo que se afirma de modo absoluto, por ser común, no afecta a la distinción de las hipóstasis. Luego no se deduce de ello que sea antes entender la distinción de la hipóstasis que entender su relación.

6. En las cosas inferiores, las hipóstasis se distinguen por la esencia y, por tanto, las propiedades consiguientes a la esencia no pueden ser su principio de distinción, sino más bien signo de la distinción. Ahora bien, las hipóstasis divinas de ningún modo se distinguen por la esencia. Luego las propiedades son su principio de distinción.

7. Dos cosas son imprescindibles para que se dé hipóstasis. La primera es que sea subsistente e indivisa en sí misma; la segunda, que sea distinta de las demás hipóstasis de la misma naturaleza. Si sucediera que en su naturaleza no hay otras, aun así sería hipóstasis, como Adán, cuando no había otras hipóstasis en la humana naturaleza. Pues bien, siempre es necesario entender la hipóstasis que engendra antes que la generación, en cuanto que la hipóstasis subsiste siendo una en sí misma,

—ut ostensum est—, quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis, intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta, quae per relationes relative dicuntur.

5. Ad quintum dicendum quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius.

6. Ad sextum dicendum quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quae essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinae nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

7. Ad septimum dicendum quod de ratione hypostasis duo necesse est esse: quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit, sicut Adam, quando non erant aliae hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est ab aliis hypostasibus eiusdem naturae distincta, si per solam huiusmodi generationem aliae hypostases eiusdem naturae originentur; sicut Adam non

[48] Santo Tomás no dice que Dios-esencia (la esencia divina) engendra a Dios, sino que Dios-primera-persona (Padre = esencia divina) engendra a Dios (Hijo = esencia divina). Tomás es mucho más personalista de lo que comúnmente se opina. «Las acciones están en los singulares. Y los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*» (*Summa* 1 q.29 a.1); «En Dios el engendrar es propio de la persona del Padre» (*Summa* 3 q.23 a.2); «La filiación corresponde propiamente a la hipóstasis o persona, no a la naturaleza» (*Summa* 3 q.23 a.4). También en el *De pot.* (q.9 a.9) dejará claro que «el poder engendrar pertenece a la naturaleza divina en cuanto se realiza en la persona del Padre».

pero no en cuanto es distinta de las demás hipóstasis de la misma naturaleza, si éstas se originan por generación de ella misma; por ejemplo, Adán no fue distinto de las demás hipóstasis de la naturaleza humana antes que la mujer fuera formada de su costilla y que sus hijos nacieran. Ahora bien, en Dios no se multiplican las hipóstasis si no es porque las personas proceden de una sola[49]. Luego antes es entender la hipóstasis del Padre en cuanto subsistente, que entender la generación; pero no en cuanto se distingue de las demás hipóstasis de la misma naturaleza, ya que éstas no proceden si no es suponiendo tal generación. Las relaciones en Dios, aunque constituyan las hipóstasis y las hagan subsistentes, lo hacen en cuanto son la esencia divina. La relación, en cuanto es relación, ni subsiste ni hace subsistir, cosa que compete solamente a la sustancia. Las relaciones distinguen en cuanto son relaciones: sólo así son opuestas. Resta, pues, que la misma relación de paternidad, en cuanto constituye la hipóstasis del Padre, cosa que tiene en cuanto se identifica con la sustancia divina, sea entendida antes que la generación; pero en cuanto que distingue, la generación ha de ser entendida antes que la paternidad. Por parte del Hijo no hay dificultad alguna, pues la natividad precede mentalmente a la hipóstasis del nacido, ya que se entiende como camino del mismo: la generación es, en efecto, vía hacia la sustancia.

8. Como ya se ha dicho, la relación en Dios no es sólo relación, sino que se identifica realmente con la misma sustancia divina; y, por tanto, puede constituir a alguien en subsistente y no sólo en relativo.

9. La relación, según hemos dicho, distingue en cuanto es relación; constituye la hipóstasis en cuanto es esencia divina, y hace ambas cosas en cuanto es esencia divina y relación.

fuit distinctus ab aliis hypostasibus eiusdem naturae priusquam mulier ex eius costa formaretur et eius filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim Patris, in quantum est subsistens, quam generationem; non tamen in quantum est distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae, quae non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina: relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, in quantum relationes sunt: sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim Patris, quod habet in quantum est idem substantiae divinae, praeintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praeintelligitur. Ex parte vero Filii nulla remanet difficultas, nam nativitas secundum intellectum praecedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam: est enim generatio via in substantiam.

8. Ad octavum dicendum quod, sicut iam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

9. Ad nonum dicendum quod relatio, ut dictum est, distinguit in quantum est relatio; constituit autem hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio.

---

[49] Obsérvese la coincidencia de ideas con San Buenaventura —el Padre es el *principio fontal,* dirá éste— aunque no de lenguaje: «El Padre es el *principio*», subrayará Tomás (*Summa* 1 q.33 a.1).

10. Lo abstracto y lo concreto no se distinguen en Dios realmente, puesto que en él no hay accidente ni materia, sino solamente en cuanto al modo de significar; de ahí que entendamos la divinidad como constitutiva de Dios y a Dios como quien tiene la divinidad; algo parecido hay que decir de la paternidad y del Padre: aunque en la realidad sean lo mismo, difieren sin embargo en cuanto al modo de significar.

11. Aunque convenir realmente suceda en Dios sólo en la unidad de la esencia, sin embargo convenir mentalmente se observa en las divinas personas, por lo mismo que suponen la esencia. Esta comunidad se significa en todos los esenciales concretos, los cuales implican que el supuesto es común: por ejemplo, Dios es el que tiene la divinidad. El ser supuesto de la naturaleza divina es común a las tres personas por comunidad de razón, aunque las tres personas no sean un supuesto, sino tres; como Sócrates y Platón son dos hombres, aunque el ser hombre les sea común en cuanto a la razón. Pero la diferencia se busca no sólo en aquellos en quienes hay algo realmente común, sino en aquellos en quienes hay algo común en cuanto a la razón[50].

12. La relación presupone la distinción de los otros géneros, como por ejemplo de la sustancia y la cantidad —a veces incluso de la acción y pasión—, pero la distinción que implica *orden a (ad aliquid)* no la supone, sino que la causa; así, la relación *doble* presupone la diversidad de grande y pequeño; pero la diferencia que hay entre doble y mitad, no

10. Ad decimum dicendum quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia, sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem deitatem; et similiter est de paternitate et Patre: nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

11. Ad undecimum dicendum quod, licet in divinis convenientia secundum rem sit in sola unitate essentiae, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiae supponi. Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi: sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinae naturae, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personae non sint unum suppositum, sed tria; sicut Socrates et Plato sunt duo homines licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quaeritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem, sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

12. Ad duodecimum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis —quandoque etiam actionis et passionis—, sed distinctionem, quae est secundum ad aliquid, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quae

---

[50] Que el nombre *persona* sea común al Padre, al Hijo y al Espíritu es evidente. Pero ¿en qué sentido? La pregunta tiene su importancia, para aquilatar el concepto de *persona*, eliminando cualquier forma de modalismo (Sabelio). La comunidad —responde Tomás— no es la de una misma realidad existente en cada una de las tres, ni tampoco algo meramente negativo o puramente lógico. Las tres convienen en la misma razón de persona, es decir, en que son *relación subsistente*. Sin embargo, el modo de serlo es diferente en cada una, *modo* que aparece confuso e impreciso en el nombre de *persona*. El pensamiento del Santo es claro: la persona es incomunicable (esto es común a las tres personas divinas); sin embargo, el modo de existir incomunicablemente es realmente distinto en cada una de las tres (cf. *In Sent.* I d.25 q.1 a.3; *De pot.* q.9 a.4, ad 4; *Summa* I q.30 a.4 ad 2).

la presupone, sino que la hace. Pues bien, en Dios no hay más distinción que la relativa.

13. Ricardo afirma que las personas se distinguen por el origen en el sentido de que se distinguen por las relaciones de origen.

14. Agustín entiende lo mismo por *engendrar al Hijo* y *ser Padre*. Por lo mismo, a veces usa *origen* en lugar de *relación*.

15. Las relaciones de semejanza y de igualdad no pueden causar la distinción de las personas; más bien la suponen. En efecto, la semejanza de cosas diferentes es la misma cualidad y, de modo parecido, la igualdad es la misma cantidad de cosas distintas. Queda, pues, claro que la distinción de los supuestos se presupone a la semejanza y a la igualdad.

Artículo 4

Abstraída mentalmente la relación, ¿permanece la hipóstasis en Dios?[51]

Argumentos por los que parece que sí.

1. Las criaturas son reflejo de la divinidad. Ahora bien, en lo humano, abstraídas mentalmente las relaciones y las propiedades de las hipóstasis, permanecen todavía las hipóstasis. Luego, de modo semejante, también en Dios.

2. No es lo mismo lo que hace que el Padre sea alguien y lo que hace que sea Padre, igual que el Hijo es alguien y no es Padre. Por tanto, abstrayendo del Padre lo que hace que sea Padre, permanece que sea alguien. Ahora bien, es alguien en cuanto es hipóstasis. Luego, abstraída mentalmente la paternidad, todavía permanece la hipóstasis del Padre.

est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

13. Ad decimumtertium dicendum quod origine dicit Richardus distingui personas, in quantum distinguuntur per relationes originis.

14. Ad decimumquartum dicendum quod Augustinus pro eodem accipit genuisse Filium et esse Patrem; et ideo utitur quandoque origine pro relatione.

15. Ad decimumquintum dicendum quod relatio similitudinis et aequalitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam praesupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas, et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et aequalitati.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis

Et videtur quod sic.

1. Ea enim quae sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quae sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. Ergo et similiter in divinis.

2. Praeterea, Pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit Pater, cum etiam Filius sit quis et non sit Pater. Remoto ergo a Patre quod sit Pater, remanet quod sit quis. Est autem quis in quantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis Patris.

[51] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.40 a.3; *In Sent.* I d.26 q.1 a.2; *Comp. Theol.* c.61.

3. Puesto que toda cosa se entiende por su definición, muy bien puede entenderse habiendo abstraído lo que no entra en su definición. Ahora bien, la relación no entra en la definición de la hipóstasis. Luego, abstraída la relación, todavía puede entenderse la hipóstasis.

4. Los judíos y los gentiles entienden que Dios es hipóstasis: le conciben como alguien subsistente en sí mismo, sin que por ello pongan en él ni paternidad, ni filiación, ni relaciones. Luego, aun abstrayendo mentalmente las relaciones, permanecen las hipóstasis en Dios.

5. Cuando a un ser se le añade algo, eliminada la añadidura permanece el ser al que se le había yuxtapuesto. Así, por ejemplo, hombre añade racional sobre animal, pues el hombre es animal racional; de ahí que, eliminando lo racional, quede lo animal. Ahora bien, la persona añade algo sobre la hipóstasis. En efecto, la persona es una hipóstasis con una propiedad distinta, perteneciente a la dignidad. En consecuencia, eliminando mentalmente tal propiedad de la persona, permanece la hipóstasis.

6. Agustín dice[52] que el Verbo es sabiduría engendrada. Ahora bien, la sabiduría supone hipóstasis, lo engendrado supone propiedad. Luego, abstrayendo del Verbo el ser engendrado, permanece todavía la hipóstasis del Verbo. Algo similar de las demás personas.

7. Abstrayendo mentalmente la paternidad y la filiación, permanece en Dios *quien de otro* y *de quien otro*. Pero esto designa las hipóstasis. Luego, aún cuando se omitan las relaciones, quedan las hipóstasis en Dios.

8. Removida la diferencia constitutiva, todavía resta el género. Ahora bien, las propiedades personales son en Dios diferencias constitutivas, ya que constituyen las personas. Luego, removidas las propiedades, resta el género persona, es decir, la hipóstasis.

3. Praeterea, cum quaelibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquaeque res intelligi remoto eo quod in eius definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

4. Praeterea, Iudaei et Gentiles intelligunt in Deo hypostasim: intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem, nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et huiusmodi relationes. Ergo remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

5. Praeterea, omne quod se habet ex additione, remota additione, remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale: est enim homo animal rationale; unde remoto rationale, remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim: est enim persona hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

6. Praeterea, Augustinus dicit, quod Verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a Verbo quod sit genitum, remanet hypostasis Verbi, et eadem ratione in aliis personis.

7. Praeterea, remota paternitate et filiatione secundum intellectum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Haec autem hypostases designant. Ergo remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

8. Praeterea, remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales, cum constituant personas, sunt in divinis sicut differentiae constitutivae. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus personae, quod est hypostasis.

[52] *De Trinitate* VII c.2 (ML 42,936); BAC V 382.

9. Dice Agustín[53] que, abstraído lo que es ser Padre, resta *ingénito*. Ahora bien, *ingénito* es una propiedad cuyo supuesto sólo puede ser una hipóstasis. Luego, abstraída la paternidad, queda todavía la hipóstasis del Padre.

10. Así como las relaciones son propiedades de las hipóstasis, así los atributos son propiedades de la esencia. Ahora bien, borrado mentalmente el atributo esencial, puede seguir entendiéndose la sustancia divina; porque dice Boecio[54] que, aun abstrayendo la bondad divina, Dios existe. Luego, de modo parecido, eliminadas las relaciones, siguen permaneciendo las hipóstasis divinas.

11. Según Boecio[55], es propio del entendimiento dividir lo que está unido por naturaleza. Ahora bien, la propiedad y la hipóstasis están realmente unidas en Dios. Luego el entendimiento puede separarlas.

12. Quitado lo que está en otro, puede entenderse ese otro en el que está, igual que quitado el accidente, puede entenderse el sujeto. Ahora bien, las relaciones están en las hipóstasis divinas. Luego, eliminadas mentalmente las relaciones, permanecen todavía las hipóstasis.

EN CONTRA está que en Dios no puede haber más distinción que la que viene de las relaciones. Ahora bien, hipóstasis significa algo distinto. Luego, abstraídas las relaciones, no permanece la hipóstasis. Como quiera que en Dios sólo hay dos modos de afirmación, a saber, según la sustancia y en *orden a,* abstraídas las relaciones, sólo permanece lo que se afirma en cuanto sustancia. Esto pertenece a la esencia. Luego no hay hipóstasis distintas.

9. Praeterea, Augustinus dicit, quod remoto hoc quod est Pater, adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitus est quaedam proprietas cuius suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris.

10. Praeterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentiae. Sed remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus divinae substantiae. Boetius enim dicit quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

11. Praeterea, secundum Boetium, proprium est intellectus coniuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter coniuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

12. Praeterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut remoto accidente potest intelligi subiectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse. Ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

SED CONTRA. In divinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quae ponuntur secundum substantiam. Haec autem sunt quae pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctae.

---

[53] *De Trinitate* V c.6 (ML 42,914); BAC V 331.
[54] BOECIO, *De Hebdomadibus* (ML 64,1311-14).
[55] Prólogo a *Praedicabilia* de Porfirio (ML 64,1312).

SOLUCIÓN. Como ya se vio anteriormente [artículo anterior], *algunos* defendieron que las hipóstasis divinas no se constituían ni se distinguían por las relaciones, sino sólo por el origen. Las relaciones, decían, eran consiguientes al origen de las personas, como término del origen, designándose con ello el complemento del origen y, por lo mismo, cierta dignidad. Pensaban, pues, la constitución de las personas, concibiendo la persona como nombre de dignidad y entendiendo las relaciones por encima de las hipóstasis: de esta forma, decían que las relaciones eran constitutivas de las personas, no de las hipóstasis.

Todavía hoy, para algunos, tales relaciones se llaman personalidades; y así como entre nosotros, abstrayendo del hombre lo que pertenece a la dignidad y que le hace persona, permanece su hipóstasis, así en Dios, abstrayendo mentalmente de las personas las relaciones personales, permanecen —dicen— las hipóstasis, no las personas.

Pero, como también se demostró que dichas relaciones constituyen y distinguen incluso las hipóstasis, *hay que afirmar con los otros* que, abstraídas mentalmente tales relaciones, lo mismo que no permanecen las personas, tampoco permanecen las hipóstasis. Eliminado lo que es constitutivo de algo, no puede permanecer este algo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En el campo humano las hipóstasis no se constituyen ni por las relaciones ni por las propiedades, como sucede en Dios, tal como se ha demostrado; y, por tanto, no se da el caso.

2. El Padre recibe de lo mismo tanto el ser alguien como el ser Padre. De lo mismo, digo, en cuanto realidad, no en cuanto formalidad racional. Difiere racionalmente, como se distingue lo general de lo especial, o lo común de lo propio. Es evidente que el hombre recibe de la

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quidam posuerunt hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis huiusmodi relationibus supra hypostases, dicebant constitui personas; et sic huiusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum.

Et pro tanto apud quosdam huiusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos, remotis ab aliquo homine his quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet eius hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum huiusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt, quod remanebant hypostases, non tamen personae.

Sed quia iam supra ostensum est quod relationes praedictae et hypostases constituunt et distinguunt, ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum huiusmodi relationibus, sicut non remanent personae, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicuius, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

2. Ad secundum dicendum quod Pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit Pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut

misma forma sustancial tanto el ser animal como el ser hombre, pues nada tiene varias formas sustanciales distintas realmente; y, sin embargo, del alma, en cuanto es alma sensible, tiene el ser animal; pero en cuanto el alma es a la vez sensible y racional, recibe de ella el ser hombre. Y por esto el caballo es animal, y no hombre, porque no tiene la misma alma sensible numéricamente idéntica a la que tiene el hombre; y, por lo mismo, tampoco es el mismo animal numéricamente. Algo similar digo del tema que nos ocupa: que el Padre recibe de la relación tanto el ser alguien como el ser Padre; pero el *ser alguien* lo tiene de la relación entendida en sentido general; pero el *ser este alguien* lo tiene concretamente de la relación de paternidad; y por esto el Hijo, en quien hay relación, pero no esta relación de paternidad, *es alguien,* pero no es *este alguien* que es el Padre.

3. Una cosa puede ponerse en la relación de alguien de dos maneras, a saber: bien explícitamente o en acto, bien implícitamente o en potencia. En el concepto de animal no se pone alma racional de modo explícito y en acto, pues si fuera así todo animal tendría alma racional; sino de manera implícita y en potencia, porque el animal es una sustancia animada sensible. Pues bien, así como bajo el alma en potencia se contiene el alma racional, así también bajo el animado racional: y, por tanto, cuando se atribuye al hombre la definición de animal en acto, es necesario que lo racional entre explícitamente en la definición de animal, en el sentido de que animal significa hombre. Algo parecido, en el tema que nos ocupa. Porque la hipóstasis, entendida en general, es una sustancia distinta; y como quiera que en Dios no puede darse distinción si no es por la relación, es necesario que la hipóstasis divina se entienda distinta por la relación. Y, así, la relación, aunque no entre en la definición de la hipóstasis humana, cae sin embargo en la definición de la hipóstasis divina.

patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo; non enim sunt unius rei plures formae substantiales secundum rem diversae: et tamen ab anima, inquantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; inquantum vero est anima sensibilis et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo, quia non habet animam sensibilem eamdem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito, quod Pater habet quod sit quis et quod sit Pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quae est paternitas; et propter hoc etiam Filius, in quo est relatio, sed non haec relatio quae est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est Pater.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid in relatione alicuius potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito; hypostasis enim, communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatione distincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinae.

4. Los judíos y los gentiles no entienden esencia distinta si no es con respecto a lo que es de otra naturaleza, cuya distinción depende de la misma esencia divina. Pero, entre nosotros, la hipóstasis se entiende distinta de algo que es de la misma naturaleza, de lo que únicamente puede distinguirse por la relación. De ahí que el argumento no proceda.

5. Uno es el modo de definirse los accidentes y otro el de definirse las sustancias. La sustancia no se define por algo extraño a su esencia: de ahí que lo primero que se pone en la definición de sustancia es el género, el cual se afirma de algo que pertenece a lo definido. Sin embargo, el accidente se define por algo que está fuera de su esencia, es decir, por el sujeto de quien depende su ser. Por esto, en su definición, en lugar del género se coloca el sujeto, como cuando se dice: el chato tiene la nariz corva. Según esto, así como en la definición de sustancia, abstraídas las diferencias, permanece el género, así en la definición de accidente, abstraído el accidente que se pone en lugar de la diferencia, permanece el sujeto. Hay, sin embargo, una disparidad. En efecto, eliminada la diferencia, queda el género, pero no el mismo numéricamente: pues si quitamos lo racional no permanece numéricamente el mismo animal que era el animal racional; sin embargo, eliminado lo que se pone en lugar de la diferencia en la definición de accidente, permanece el mismo e idéntico sujeto: eliminado lo corvo o cóncavo, queda numéricamente la misma nariz. La explicación está en que el accidente no complementa la esencia del sujeto igual que la diferencia complementa la esencia del género. Por tanto, cuando se dice: la persona es una hipóstasis con una propiedad distinta perteneciente a la dignidad, la hipóstasis no se pone en la definición de la persona como sujeto, sino como género. De ahí que, suprimida la propiedad perteneciente a la dignidad, no permanece la

4. Ad quartum dicendum quod iudaei et gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est eiusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum: et ideo ratio non procedit.

5. Ad quintum dicendum quod alius est modus quó definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: persona est hypostasis, proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subiectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet

misma hipóstasis, quiero decir en número o en especie, sino sólo en cuanto género, como se salva en las sustancias no racionales.

6. Cuando se dice *el Verbo es la sabiduría engendrada,* este término *sabiduría* supone por la hipóstasis, pero no es la hipóstasis; y, por tanto, la propiedad no se encierra en su significación, antes es necesario añadir: *como si se dijera que Dios es el Hijo engendrado.*

7. El «quien de otro» y «de quien otro» no difieren de la paternidad y de la filiación a no ser como lo común de lo propio, porque Hijo significa aquel que viene de otro por generación; y Padre significa aquel de quien otro procede por generación. A no ser que se diga que «de quien otro» y «quien de otro» importan origen, y Padre e Hijo significan lo consiguiente a las relaciones de origen. Pero, por lo dicho, queda claro que las hipóstasis no se constituyen por los orígenes, sino por las relaciones.

8. Quitada la diferencia constitutiva, permanece el género en común, no el mismo según la especie o el número.

9. La intención de Agustín no fue decir que Dios Padre permanecería ingénito en caso de que se abstrajera la paternidad, a no ser quizás en cuanto que ingénito importaría entonces condición de naturaleza y no una propiedad personal. Su intención fue mostrar que, en general, abstraída la paternidad, se permanece ingénito. Pero no significa que todo ingénito sea Padre.

10. La razón de bondad no constituye la esencia, antes bien se comprende como informativa del ser. En cambio, la propiedad constituye la hipóstasis. No es, pues, lo mismo.

11. Aunque es verdad que el entendimiento puede dividir algunas cosas conjuntas, no puede sin embargo separarlas todas. Es imposible

numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

6. Ad sextum dicendum quod cum dicitur: verbum est sapientia genita, sapientia supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim; et ideo in significatione eius non clauditur proprietas, sed oportet quod addatur; sicut si dicam, quod Deus est Filius genitus.

7. Ad septimum dicendum quod «qui ab alio» et «a quo alius», non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio, quia Filius significat eum qui est ab alio per generationem; et Pater significat eum a quo alius per generationem; nisi forte dicamus, quod «a quo alius» et «qui ab alio», importent originem, et Pater et Filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis iam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationes.

8. Ad octavum dicendum quod, remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

9. Ad nonum dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere: quod Deus Pater remaneat ingenitus, remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturae, et non proprietatem personae. Fuit autem eius intentio ostendere quod, remota paternitate, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quidquid est ingenitum, sit Pater.

10. Ad decimum dicendum quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietas constituit hypostasim; et ideo non est simile.

11. Ad undecimum dicendum quod, licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione

que pueda dividir aquellas de las cuales una pertenece a la esencia de la otra: no puede, por ejemplo, separar la animalidad del hombre. Ahora bien, la propiedad es de la esencia de la hipóstasis. Luego no vale la conclusión.

12. Eliminado lo que está en otro como en un sujeto, o como en un lugar, permanece esto en el que está: pero no cuando lo que está en otro lo está como parte esencial del mismo. Por ejemplo, si elimino lo racional no queda el hombre. De modo parecido, eliminada la propiedad, no permanece la hipóstasis.

alterius; non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

12. Ad ultimum dicendum quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subiecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiae eius. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

CUESTIÓN SOBRE LAS PERSONAS DIVINAS

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ

CUESTIÓN SOBRE LAS PERSONAS DIVINAS

1. ¿Cómo entender persona en referencia a esencia, subsistencia e hipóstasis?
2. ¿Qué significa persona?
3. ¿Puede darse persona en Dios?
4. El nombre de «persona» en Dios, ¿tiene sentido relativo o absoluto?
5. ¿Hay en Dios número, o pluralidad de personas?
6. ¿Puede el nombre de «persona» predicarse convenientemente de Dios en plural?
7. ¿Cómo se predican de las personas divinas los términos numerales, de modo positivo o sólo negativamente?
8. ¿Hay en Dios alguna diversidad?
9. ¿Hay en Dios sólo tres personas, o hay más o hay menos?

QUAESTIO DE PERSONIS DIVINIS

1. Et primo quaeritur utrum quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.
2. Secundo quid sit persona.
3. Tertio utrum in Deo possit esse persona.
4. Quarto utrum hoc nomen persona in divinis significet aliquid relativum vel absolutum.
5. Quinto utrum numerus personarum sit in divinis.
6. Sexto utrum nomen personae convenienter possit pluraliter praedicari in divinis.
7. Septimo quomodo termini numerales praedicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum.
8. Octavo utrum in Deo sit aliqua diversitas.
9. Nono utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

Artículo 1

¿Cómo entender persona en referencia a esencia, subsistencia e hipóstasis?[1]

Argumentos por los que parece que son lo mismo.

1. Dice Agustín en VII *De Trinitate*[2] que lo mismo entienden los griegos cuando confiesan tres hipóstasis en Dios que los latinos cuando confiesan tres personas. Luego hipóstasis y persona significan lo mismo.

2. Se dirá que la persona se distingue de hipóstasis en cuanto que hipóstasis se aplica al individuo de cualquier naturaleza en el género de sustancia; persona, en cambio, sólo al individuo de naturaleza racional.—En contra, en cambio, está la afirmación de Boecio[3] según la cual los griegos usan el nombre de hipóstasis sólo para el individuo de naturaleza racional. Si, pues, persona significa individuo de naturaleza racional, son completamente lo mismo hipóstasis y persona.

3. Los nombres se imponen en razón de las cosas que significan. Ahora bien, la razón de individuación en la naturaleza racional y en otras sustancias es la misma. Luego el individuo de la naturaleza racional no tiene por qué tener un nombre especial distinto de los individuos en el género de sustancia, por el que se diferencie hipóstasis y persona.

4. El nombre de subsistencia se toma del subsistente. Pero nada subsiste si no son los individuos en el género de sustancia, en quienes están también los accidentes y las sustancias segundas, como los géneros y las especies, tal como se dice en los *Predicamentos*[4]. Luego sólo los individuos en el género de sustancia son subsistentes. Ahora bien, indi-

Articulus primus

Et primo quaeritur quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim

Et videtur quod omnino sint idem.

1. Dicit enim Augustinus in VII De Trinitate, quod idem intelligunt graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

2. Sed dicendum quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cuiuscumque naturae in genere substantiae, persona vero solum individuum rationalis naturae.—Sed contra est quod Boetius dicit, quod graeci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturae. Si ergo persona significat individuum rationalis naturae, omnino sunt idem hypostasis et persona.

3. Praeterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quae sunt rationalis naturae, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturae non debet habere speciale nomen prae aliis individuis in genere substantiae, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

4. Praeterea, nomen subsistentiae a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiae, in quibus sunt et accidentia et secundae substantiae, quae sunt genera et species, ut dicitur in Praedicamentis. Sola ergo individua in genere

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.29 a.2; *In Sent.* 1 d.23 a.1.
[2] *De Trinitate* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 389.
[3] *De duabus naturis* c.3 (ML 64,1344).
[4] Aristóteles, *Cat.* c.5 (BK 2a34).

viduo en el género de sustancia es lo mismo que hipóstasis o persona. Luego subsistencia es lo mismo que hipóstasis y persona.

5. Se dirá que los géneros y las especies en el género de sustancia subsisten, pues lo suyo es subsistir, tal como dice Boecio[5].—Pero en contra está que subsistir no es más que existir por sí mismo. Lo que existe en otro no subsiste. Ahora bien, los géneros y las especies únicamente están en otro; están sólo en las primeras sustancias, eliminadas las cuales es imposible que algo de ellas permanezca, como se dice en los *Predicamentos*[6]. Luego el subsistir no compete a los géneros y especies, sino sólo a los individuos en el género de sustancia; y así se concluye que subsistencia es lo mismo que hipóstasis.

6. Dice Boecio[7] que οὐσία —es decir, esencia— significa compuesto de materia y forma. Pero eso necesariamente es el individuo: porque la materia es el principio de individuación. Luego la esencia significa individuo; y, así, es lo mismo persona, hipóstasis, esencia y subsistencia.

7. La esencia es lo significado en la definición, ya que por la definición se conoce qué es la cosa. Ahora bien, la definición de una cosa natural, compuesta de materia y forma, no contiene solamente la forma, sino también la materia, como se ve por el Filósofo[8]. Luego la esencia es algo compuesto de materia y forma.

8. Hay que decir que esencia significa naturaleza común, pero las otras tres cosas —es decir, subsistencia, hipóstasis y persona— significan el individuo en el género de sustancia.—En contra, en cambio, está que el universal y el particular se hallan en cualquier género. Pero en los demás géneros no se distingue el nombre particular y universal: pues con el mismo nombre se nombra la cualidad y la cantidad, tanto si es uni-

substantiae sunt subsistentiae. Individuum autem in genere substantiae est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod hypostasis et persona.

5. Sed dicendum quod genera et species in genere substantiae subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit, in libro De duabus naturis.—Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio: sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in Praedicamentis. Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiae; et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

6. Praeterea, Boetius dicit, quod *ousia* id est essentia, significat compositum ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum: nam materia est individuationis principium. Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia, et subsistentia.

7. Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per Philosophum. Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

8. Sed dicendum quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiae.—Sed contra universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis: eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis. Ergo nec in genere

[5] Cf. nota 3.
[6] Cf. nota 4.
[7] *Comentario a los Predicamentos* (ML 64,160).
[8] ARISTÓTELES, *Metaph.* V y VI (BK 1027b15ss).

versal como si es particular. Luego tampoco en el género de sustancia deben ser distintos los nombres para significar la sustancia universal y la particular. Se ve, por lo mismo, que dichos nombres no se diferencian.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Dice Boecio en su *Comentario a los Predicamentos* que οὐσία —es decir, esencia— significa compuesto de materia y forma; οὐσίωσις —es decir, subsistencia— significa forma; la hipóstasis, materia. Luego estos nombres se diferencian.

2. Igual se ve porque el mismo autor asigna diferencias a dichos nombres en su libro *De duabus naturis*.

SOLUCIÓN. Según el Filósofo[9], puede hablarse de sustancia en un doble sentido. *Primero,* se llama sustancia al sujeto último, al que no se predica de ningún otro, es decir, lo que es particular en el género de sustancia. *Segundo,* se llama sustancia la forma o la naturaleza del sujeto. La clave de esta distinción está en que en una misma naturaleza convienen muchos sujetos, como en la naturaleza humana hay muchos hombres. De ahí que fuera necesario distinguir lo singular de lo múltiple: naturaleza común es la significada por la definición, que indica lo que es: de ahí que esta naturaleza común se diga también esencia o *quidditas*.

De acuerdo a esto, bajo el significado de esencia se contiene lo que pertenece a la naturaleza común, pero no lo contenido en la sustancia particular o similares. Porque si todo lo que hay en la sustancia particular perteneciera a la naturaleza común, no habría distinción entre las sustancias particulares de la misma naturaleza. En efecto, lo que hay en la sustancia particular, más allá de la naturaleza común, es la materia individual, que es el principio de la singularidad y, por consiguiente, los accidentes individuales que determinan dicha materia.

substantiae debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem: et sic videtur quod praedicta nomina non differant.

SED CONTRA. 1. Est quod Boetius dicit in commento Praedicamentorum quod *ousia* id est essentia, significat compositum ex materia et forma; *ousiosis* id est subsistentia, significat formam; hypostasis vero materiam. Ergo praedicta differunt.

2. Praeterea, idem videtur ex hoc quod idem auctor assignat praedictorum nominum differentiam in libro De duobus naturis.

RESPONDEO. Dicendum quod Philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.

Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant.

[9] ID., *Metaph.* 4 c.8 (BK 1017b10).

Luego la esencia se compara a la sustancia particular como parte formal de la misma, por ejemplo, la humanidad con respecto a Sócrates. Y, por tanto, en las cosas compuestas de materia y forma la esencia no es exactamente lo mismo que el sujeto: no se dice que Sócrates sea la humanidad.

En las sustancias simples, en cambio, no hay ninguna diferencia entre esencia y sujeto, ya que en ellas no hay materia individual que singularice la naturaleza común, sino que la esencia misma es subsistencia. Lo cual se ve claro en el Filósofo[10] y en Avicena, quien dice en su *Metaphysica* que la *quidditas* simple es el mismo simple.

Ahora bien, la sustancia que es el sujeto tiene dos propiedades: Primera, que no necesita ningún fundamento extrínseco en que apoyarse, sino que se fundamenta en sí misma; y, por esto, se dice que subsiste, es decir, que existe por sí misma y no en otro. Segunda, que ella misma es el fundamento que sustenta a los accidentes; y, por ello, se dice que está por debajo *(sub-stare).*

Así pues, la sustancia que es el sujeto, en cuanto subsiste, es llamada οὐσίωσις o subsistencia; en cuanto está debajo *(sub-stat)* es llamada hipóstasis según los griegos, o sustancia primera según los latinos. Queda, pues, claro que hipóstasis y sustancia difieren formalmente, pero se identifican en la realidad.

En cambio, la *esencia* en las sustancias materiales no se identifica realmente con ellas, tampoco es completamente distinta, puesto que es parte formal de las mismas; pero en las sustancias inmateriales es completamente lo mismo en la realidad, aunque distinta mentalmente. Persona, sin embargo, añade a la hipóstasis una determinada naturaleza, pues no es otra cosa sino una hipóstasis de naturaleza racional.

Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod Socrates sit una humanitas.

In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua Metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex.

Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus substentans ipsa; et pro tanto dicitur substare.

Sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur *ousiosis* vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re.

Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae.

[10] Id., *Metaph.* 6 c.4 (BK 1029a30).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Por lo mismo que persona no añade a la hipóstasis más que la naturaleza racional, es necesario que hipóstasis y persona, en la naturaleza racional, sean completamente idénticas; igual que, porque hombre añade a animal el ser racional, es necesario que todo animal racional sea hombre; de ahí que sea verdad lo que dice Agustín[11] de que confiesan lo mismo los griegos cuando dicen tres hipóstasis y los latinos cuando dicen tres personas.

2. El nombre *hipóstasis,* si se atiende en griego a la propiedad de su significado, equivale a sustancia individual de cualquier naturaleza; pero, si se atiende al modo de hablar, equivale únicamente al individuo de naturaleza racional.

3. Así como la sustancia individual tiene como propio el existir por sí misma, así tiene también de propio el actuar por sí misma —sólo el ser en acto es capaz de obrar— y, por esto, el calor, que no existe por sí mismo, no actúa por sí mismo: lo cálido calienta por el calor. Pues bien, el actuar por sí mismo compete de forma mucho más excelente a las sustancias de naturaleza racional que a las otras. En efecto, sólo las sustancias racionales tienen dominio de sus actos, de forma que de ellas depende el obrar y el no obrar, mientras que las demás sustancias más son movidas que actúan. Y, por lo tanto, fue conveniente que la sustancia individual de naturaleza racional tuviera un nombre específico.

4. Aunque solamente subsista la sustancia individual, la cual es llamada hipóstasis, no por ello significan lo mismo subsistir y estar debajo *(sub-stare).* Subsistir, en cuanto que no está en otro; estar debajo *(sub-stare),* en cuanto el otro está en él. Por tanto, si se diera alguna sustancia que existiera por sí misma, pero no fuera sujeto de ningún accidente, podría llamarse con propiedad subsistencia, pero no sustancia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit, quod idem significant graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas.

2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen hypostasis, in graeco ex proprietate significationis habet quod significet individuam substantiam cuiuscumque naturae; sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturae tantum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

---

[11] *De Trinitate* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 389.

5. Boecio habla en la línea de Platón, el cual consideró que los géneros y las especies eran formas separadas subsistentes, desnudas de accidentes; y, según esto, podían llamarse subsistencias, aunque no hipóstasis. Puede responderse también que el subsistir se atribuye a los géneros y a las especies, no porque subsistan, sino porque los individuos subsisten en su naturaleza, eliminados también los accidentes.

6. En las sustancias materiales, esencia significa compuesto de materia y forma, pero no de materia individual, sino de materia común: en efecto, la definición de hombre, que da a conocer su esencia, contiene ciertamente carnes y huesos, pero no estas carnes y estos huesos. En cambio, la materia individual sí es contenida en la significación de la hipóstasis y de la subsistencia en las cosas materiales.

7. Por lo mismo, queda clara la solución al séptimo.

8. Los accidentes no se individualizan si no es por sus propios sujetos. Ahora bien, solamente la sustancia se individualiza por sí misma y por sus propios principios. Luego con razón lo particular tiene nombre propio únicamente en el género de sustancia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. En cuanto a las razones de los argumentos en contra, las concedemos. Conviene saber, sin embargo, que Boecio emplea estos nombres de distinta forma en su *Comentario a los Predicamentos* —donde los usa en su sentido común— y en su libro *De duabus naturis*. Atribuye, en efecto, el nombre de hipóstasis a la materia en cuanto primer principio de estar debajo *(sub-stare)*, de donde tiene la sustancia primera el que pueda sustentar al accidente: porque la forma simple no puede ser el sujeto, como dice el mismo Boecio en el libro *De Trinitate*. En cambio, atribuye el nombre de οὐσίωσις o de *subsistencia* a la forma como principio del ser, pues por la misma la cosa se pone en acto; y el nombre de οὐσία o de *esencia* lo atribuye al

5. Ad quintum dicendum quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiae, sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

6. Ad sextum dicendum quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali, sed ex materia communi: definitio enim hominis quae significat eius essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel haec ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiae in rebus materialibus.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum quod accidentia non individuantur nisi ex suis subiectis. Sola autem substantia per seipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiae particulare habet proprium nomen.

Rationes quae sunt in oppositum, concedimus; tamen sciendum, quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento Praedicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in libro De duabus naturis. Attribuit enim nomen hypostasis materiae quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti: nam forma simplex subiectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in libro De Trinitate. Nomen autem *ousiosis* vel subsistentiae attribuit formae quasi essendi principio, per ipsam enim est res in actu; nomen autem *ousia* vel essentiae attribuit

compuesto. Demuestra así que en las sustancias materiales, tanto la forma como la materia son principios esenciales.

Artículo 2

¿Qué significa persona?[12]

Argumentos por los que parece que Boecio la define de modo inconveniente cuando en el libro *De duabus naturis*[13] dice que persona es *sustancia individual de naturaleza racional*[14].

1. Ningún singular se define, según se ve por el Filósofo[15]. Ahora bien, persona significa singular en el género de sustancia, como se ha dicho. Luego no puede definirse.

2. Hay que decir que, aunque persona es un singular, la razón de persona es algo común y, por tanto, en cuanto es algo común puede definirse.—En contra, en cambio, está que lo que es común a todas las sustancias individuales de naturaleza racional es la intención de singularidad, la cual ciertamente no está en el género de sustancia. Luego la sustancia no debe ponerse en la definición de persona como si fuera el género.

3. Hay que decir que el nombre de persona no significa tan sólo la intención, sino la intención juntamente con el sujeto de la intención.—Pero en contra está lo que demuestra el Filósofo[16] referente a que un compuesto de sujeto y accidente no puede definirse —habría tautología en la definición— porque si en la definición de accidente se pone el sujeto, por ejemplo nariz en la definición de chato, sería necesario que

composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

Articulus secundus

Secundo quaeritur quid sit persona

Videtur quod inconvenienter definiat eam Boetius in libro De duabus naturis dicens quod persona est: «Rationalis naturae individua substantia».

1. Nullum enim singulare definitur, ut patet per Philosophum. Sed persona significat singulare in genere substantiae, ut dictum est. Ergo non potest definiri.

2. Sed dicendum quod, licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personae communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest.—Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturae, est intentio singularitatis, quae quidem non est in genere substantiae. Ergo non debet in definitione personae poni substantia quasi genus.

3. Sed dicendum quod hoc nomen persona non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subiecto intentionis.—Sed contra est quod Philosophus probat, quod compositum ex subiecto et ex accidente, non potest definiri —sequeretur enim nugatio in definitione—, cum enim in definitione accidentis ponatur subiectum, sicut

---

[12] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.29 a.1; a.3 ad 2 y 4; 3 q.2 a.2; *In Sent.* 1 d.25 a.1; *De Un. Verbi*, a.1.

[13] *De duabus naturis* c.3 (ML 64,1343).

[14] Ver *Nomenclatura* en la «Introducción» a estas cuestiones.

[15] Aristóteles, *Metaph.* 6 c.15 (BK 1039b28).

[16] Id., *Metaph.* 6 c.5 (BK 1030b14).

en la definición de un compuesto de sujeto y accidente se pusiera dos veces el sujeto: una por sí mismo y otra en cuanto accidente. Si, pues, la persona significa intención y sujeto, resulta inconveniente definirla.

4. Además, el sujeto de esta intención común es algo singular. Por lo tanto, aun cuando la persona significara al mismo tiempo intención y sujeto de la intención, se seguiría que, definida la persona, se definiría el singular; lo cual resulta inconveniente.

5. La intención no se pone en la definición de la cosa, como tampoco el accidente en la definición de la sustancia. Ahora bien, persona es nombre de cosa y de sustancia. Luego resulta inconveniente poner *individuo* en la definición de persona, porque es nombre de intención y de accidente.

6. Aquello en cuya definición se pone la sustancia como género es necesariamente una especie de sustancia. Ahora bien, la persona no es una especie de sustancia, ya que se contradividiría a otras especies de sustancia. Luego resulta inconveniente poner sustancia en la definición de persona como si fuera el género.

7. La sustancia se divide en primera y segunda. Ahora bien, la sustancia segunda no puede ponerse en la definición de persona, pues sería una contradicción —como cuando se dice sustancia individual—, puesto que la sustancia segunda es una sustancia universal. De modo parecido, tampoco puede ponerse la sustancia primera, porque la sustancia primera es una sustancia individual; y, así, habría tautología si se añadiera individuo a sustancia en la definición de persona. Por lo tanto, es inconveniente poner sustancia en la definición de persona.

8. El nombre de subsistencia parece estar más cerca de persona que el de sustancia: decimos, en efecto, que en Dios hay tres subsistencias, lo mismo que tres personas; pero no afirmamos tres sustancias, sino una sola. Luego la persona debió definirse mejor por *subsistencia* que por *sustancia*.

nasus in definitione simi, oportebit quod in definitione compositi ex subiecto et accidente, ponatur bis subiectum: semel pro se, et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subiectum, inconveniens est quod definiatur.

4. Praeterea, subiectum huius intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subiectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconveniens.

5. Praeterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiae. Persona autem est nomen rei et substantiae. Inconvenienter igitur in definitione personae ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

6. Praeterea, illud in cuius definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiae. Sed persona non est species substantiae, quia condivideretur contra alias substantiae species. Ergo inconvenienter ponitur substantia in definitione personae quasi genus.

7. Praeterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personae: esset enim oppositio in adiecto —cum dicitur substantia individua—, nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima, nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personae. Inconvenienter ergo substantia ponitur in definitione personae.

8. Praeterea, nomen subsistentiae propinquius esse videtur personae quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas; non autem dicimus tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiri.

9. Lo que se pone en la definición como género se multiplica al multiplicarse lo definido, y, así, muchos hombres son muchos animales. Ahora bien, en Dios hay tres personas, no tres sustancias. Luego sustancia no debe ponerse en la definición de persona como si fuera el género.

10. Racional es una diferencia de animal. Ahora bien, persona se halla también en realidades que no son animales, a saber, en los ángeles y en Dios. Luego lo racional no debió ponerse en la definición de persona.

11. La naturaleza es sólo de cosas móviles, ya que se define como principio del movimiento, según se dice en II *Phys*[17]. Sin embargo, la esencia es tanto de cosas móviles como inmóviles. Sería, pues, más conveniente que en la definición de persona se pusiera *esencia* en vez de *naturaleza,* ya que la persona se encuentra tanto en realidades móviles como inmóviles: está de hecho en los hombres, en los ángeles y en Dios.

12. La definición ha de poder intercambiarse con lo definido. Pero no todo lo que es sustancia individua de naturaleza racional es persona. La esencia divina, por ejemplo, en cuanto esencia, no es persona; de lo contrario, Dios sería una sola persona igual que es una esencia. Luego resulta inconveniente definir la persona con la predicha definición.

13. En Cristo, la naturaleza humana es sustancia individua de naturaleza racional: en efecto, ni es accidente, ni es sustancia universal, ni es de naturaleza irracional; y, sin embargo, la naturaleza humana en Cristo no es persona: se seguiría, si lo fuera, que la persona divina que asumió la naturaleza humana habría asumido la persona humana; y, así, habría dos personas en Cristo, a saber, la divina que asume y la humana asumida, lo cual es herejía nestoriana. Luego no toda sustancia individua de naturaleza racional es persona.

9. Praeterea, quod ponitur in definitione tamquam genus, multiplicato definito multiplicatur, plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personae, non autem tres substantiae. Ergo substantia non debet poni in definitione personae quasi genus.

10. Praeterea, rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personae.

11. Praeterea, natura est tantum in rebus mobilibus: est enim principium motus, ut dicitur in II Physicorum. Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personae ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inveniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus: est enim in hominibus, in angelis et in Deo.

12. Praeterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturae individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona, alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione praedicta.

13. Praeterea, humana natura in Christo est rationalis naturae individua substantia: neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturae; non tamen humana natura in Christo est persona: sequeretur enim quod persona divina quae assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duae personae, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est haeresis nestorianae. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturae est persona.

[17] Id., *Phys.* 2 c.1 (BK 192b22).

14. No se dice que el alma separada del cuerpo por la muerte sea persona; y, sin embargo, es una sustancia individua de naturaleza racional. Luego la propuesta definición de persona resulta inconveniente.

SOLUCIÓN. Es razonable, como se deduce de lo dicho, que el individuo en el género de sustancia tenga un nombre especial: porque la sustancia se individualiza por sus propios principios —y no por algo extraño a ella— como el accidente por el sujeto. También es razonable que, entre los individuos de las sustancias, el de la naturaleza racional sea designado con un nombre específico, ya que es característica suya el obrar por sí mismo de modo propio y verdadero, tal como se mostró anteriormente. Lo mismo, pues, que el nombre *hipóstasis* —según los griegos— o *sustancia primera* —según los latinos— es el nombre específico del individuo en el género de sustancia; así, *persona* es el nombre especial del individuo de naturaleza racional. Según esto, una y otra especialidad se contienen bajo el nombre de persona.

Por eso, para demostrar que es un individuo especial dentro del género de sustancia, se dice que es *sustancia individual;* para mostrar, además, que lo es específicamente en la *naturaleza racional,* se añade de naturaleza racional. Al decir *sustancia,* quedan excluidos del concepto de persona los accidentes, ninguno de los cuales puede ser llamado persona. Al poner *individual,* quedan excluidos los géneros y las especies en el género de sustancia que tampoco pueden llamarse personas; finalmente, al añadir *de naturaleza racional,* quedan excluidos todos los seres inanimados, las plantas y las bestias, que no son personas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En una sustancia particular hay que considerar tres cosas: *primero,* la naturaleza del género y de la especie que existe en los singulares; *segundo,* el modo de existir de tal

14. Praeterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia. Non ergo haec est conveniens definitio personae.

RESPONDEO. Dicendum quod rationabiliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur —et non ex alio extraneo—, sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur.

Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.

1. Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens: secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut

naturaleza, porque en la sustancia singular está la naturaleza del género y de la especie, en cuanto es propia de este individuo y no en cuanto es común a muchos; *tercero,* el principio por el que es causado tal modo de existir. Así como la naturaleza, considerada en sí misma, es algo común, así también el modo de existir de la naturaleza; en efecto, la naturaleza del hombre existente en la realidad no se encuentra a no ser individualizada por algo singular: no existe el hombre si no es siendo un determinado hombre, salvo en la opinión de Platón, que aceptaba universales separados. Pues bien, el principio de tal modo de existir —como es el principio de individuación— no es común, ya que una cosa es en éste y otra en aquél; este singular se individualiza por tal materia y aquél por tal otra. Lo mismo, pues, que el nombre que significa naturaleza es común y definible —por ejemplo, *hombre* o *animal*—, también lo es el nombre que significa naturaleza con tal modo de existir, como *hipóstasis* o *persona.* Pero el nombre que en su significación incluye un determinado principio de individuación no es común o definible, como Sócrates y Platón.

2. No sólo la intención de singularidad es común a todos los individuos sustanciales, sino también la naturaleza del género con un determinado modo de existir[18]; y, según este modo, el nombre de hipóstasis significa la naturaleza del género de sustancia en cuanto individualizada; en cambio, el nombre de persona significa únicamente la naturaleza racional según tal modo de existir. Y, por esto, ni el nombre de hipóstasis ni el de persona es nombre de intención —como el singular o el individuo—, sino tan sólo nombre de realidad; no de realidad y de intención a la vez.

3-4. Por lo mismo se ve la respuesta al 3 y al 4.

propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile —ut homo vel animal—, ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.

2. Ad secundum dicendum quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen hypostasis naturam generis substantiae ut individuatam; hoc autem nomen persona solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

3-4. Unde patet solutio ad tertium et quartum.

---

[18] Para el Doctor Angélico, en todo ser creado —susceptible de accidentes— la *persona* se distingue de la *naturaleza.* Los accidentes no se dan en la esencia, sino en el singular (en la esencia individualizada). Muy distinto sucede en el ser increado, en Dios, cuando esencia y existencia se identifican. Aquí no hay accidentes. Todo es uno, simple. Naturaleza y persona se identifican (cf., dentro de esta cuestión: a.2 ad 7 y ad 13; a.6c).

5. Puesto que con frecuencia se desconocen las diferencias esenciales de las cosas —o no tienen nombre—, en ocasiones se usan las diferencias accidentales para designar las diferencias sustanciales, tal como enseña el Filósofo; y, en este sentido, se pone *individuo* en la definición de persona, para designar el modo singular de ser[19].

6. Al dividir la sustancia en primera y segunda, no se trata de dividir un género en especies —siendo así que nada se contiene bajo la sustancia segunda que no esté en la primera—, sino que es una división del género en varios modos de ser. En efecto, la sustancia segunda significa la naturaleza del género en cuanto absoluta en sí misma; la sustancia primera la significa en cuanto singular subsistente. De ahí que sea más una división de análogo que de género. Según esto, la persona se contiene ciertamente en el género de sustancia, pero no como una especie distinta, sino en cuanto marca un especial modo de existir.

7. *Algunos* dicen que la sustancia entra en la definición de persona en el sentido de hipóstasis; pero, como quiera que a la razón de hipóstasis pertenece lo individual, en cuanto se opone a lo común universal o a la parte —ningún universal, ni ninguna parte, como la mano o el pie, puede llamarse hipóstasis—, también lo individual entra en la definición de persona en cuanto se opone a lo común asumible. Dicen, así, que la naturaleza humana en Cristo es hipóstasis, pero no persona. Por

5. Ad quintum dicendum quod, quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus, et hoc modo individuum ponitur in definitione personae, ad designandum individualem modum essendi.

6. Ad sextum dicendum quod, cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species —cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima—, sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

7. Ad septimum dicendum quod quidam dicunt, quod substantia ponitur in definitione personae prout significat hypostasim, sed cum de ratione hypostasis sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti —quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis—, ulterius de ratione personae est individuum, secundum quod opponitur communitati assumpti-

[19] «Se pone individuo en la definición de persona para designar el modo individual de ser». La frase parece una tautología, pero la intención de Tomás es clara: remarcar el carácter de incomunicabilidad e intransferencia que conlleva la definición de persona. «Como quiera que la sustancia individual es un todo completo existente por sí mismo...», dirá en este mismo artículo (ad 13). Lo reafirmará en el a.6 de esta misma cuestión 9: «Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad del que subsiste en la naturaleza». Como acabamos de decir, el Angélico distingue entre persona y naturaleza, entre el que tiene naturaleza y la naturaleza tenida: yo (persona) tengo naturaleza humana y, además, poseo otras cosas que no pertenecen esencialmente al *ser humano*, pero delimitan el que *yo sea yo*: color, altura, carácter... «Por lo mismo que en toda naturaleza creada hay accidentes, es necesario admitir en ella una distinción real entre el que tiene y lo tenido, o sea, entre el supuesto o persona y la naturaleza que tiene» (*De pot.* q.7 a.4). Otra cosa sucede en Dios: «La naturaleza, considerada en sí misma, en el sentido de algo abstracto, no puede predicarse verdaderamente del supuesto o de la persona más que cuando se trata de Dios» (*Summa* 1 q.3 a.1).

esto, para excluir la posibilidad de ser asumida, se añade individual en la definición de persona.

Pero esto parece ir en contra de la intención de Boecio, quien, en el libro *De duabus naturis,* pone individual para excluir los universales de la definición de persona. Por ello, es mejor decir que sustancia no se pone en la definición de persona en cuanto hipóstasis, sino en cuanto es algo común a la sustancia primera —que es hipóstasis— y a la sustancia segunda —que se divide en una y otra—. De esta forma, lo común, al añadirle individual, se contrae a hipóstasis, de forma que sea lo mismo decir *sustancia individual de naturaleza racional* que decir *hipóstasis de naturaleza racional.*

8. De acuerdo a lo anterior, no procede el argumento, puesto que la sustancia no se toma en el sentido de hipóstasis, sino en cuanto es algo común a toda acepción de sustancia. Pero, aun cuando se entendiera sustancia por hipóstasis, tampoco sería válido el argumento. En efecto, la sustancia que es hipóstasis se halla más cerca de la persona que la subsistencia, puesto que persona dice sujeto como sustancia primera, y no sólo como algo que subsiste por la subsistencia. Ahora bien, como quiera que, entre los latinos, el nombre de *sustancia* se usa también en el sentido de esencia, para evitar errores no decimos tres sustancias, como si fueran tres subsistencias. En cambio, los griegos, que distinguen el nombre de *hipóstasis* del nombre οὐσία, sin duda alguna confiesan tres hipóstasis en Dios.

9. Igual que decimos tres personas en Dios, podemos decir tres sustancias individualizadas; entendiendo que la esencia es una sola sustancia.

10. Lo *racional* es una diferencia de animal, en cuanto que la razón, de la que se toma, significa conocimiento discursivo, tal como se da en los hombres, no en los ángeles ni en Dios. Sin embargo, Boecio entiende

bilis. Dicunt enim, quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personae.

Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii, qui in libro De duabus naturis, per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personae. Et ideo melius est ut dicatur, quod substantia non ponitur in definitione personae pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam, quae est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: substantia individua rationalis naturae, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae.

8. Ad octavum dicendum quod, secundum praedicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiae acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur: substantia enim quae est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens ut subsistentia. Sed quia nomen substantiae refertur etiam apud latinos ad significationem essentiae, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Graeci vero apud quos est distinctum nomen hypostasis a nomine *ousia* indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quae est essentia.

10. Ad decimum dicendum quod rationale est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus,

racional como sinónimo de intelectual, lo cual conviene a Dios y a los ángeles y a los hombres.

11. El término *naturaleza,* en la definición de persona, no se toma en cuanto es principio del movimiento, como la define el Filósofo, sino tal como la entiende Boecio cuando dice que naturaleza es *lo que informa con una diferencia específica.* Y puesto que la diferencia complementa la definición y determina lo definido dentro de la especie, por esto el nombre de naturaleza compete más a la definición de persona —que especifica algunas sustancias— que el nombre de esencia, que es comunísimo.

12. Individuo, en la definición de persona, se toma por lo que no se predica de varios; y, según esto, la esencia divina no es una sustancia individual en cuanto a la predicación —de hecho se predica de varias personas—, aunque sea individual realmente. Sin embargo, Ricardo de San Víctor[20], corrigiendo la definición de Boecio —en cuanto al uso de persona en la divinidad—, dice que persona es *existencia incomunicable de naturaleza divina,* de forma que al poner incomunicable se ve claramente que la esencia divina no es persona.

13. Como quiera que la sustancia individual es un todo completo existente por sí mismo, la naturaleza humana de Cristo, al ser asumida por la persona divina, no puede llamarse sustancia individual —o hipóstasis—, como tampoco la mano o el pie ni cualquier otra cosa que no subsista por sí misma separada de lo demás. Por esto, no se sigue que sea persona.

14. El alma separada es parte de la naturaleza racional, es decir, de la humana; pero no toda la naturaleza humana racional; por esto, no es persona.

non autem in angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et angelis et hominibus.

11. Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho, sed sicut definitur a Boetio: «quod natura est unumquodque informans specifica differentia». Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae —quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur—, quam nomen essentiae, quod est communissimum.

12. Ad duodecimum dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem —cum praedicetur de pluribus personis—, licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de Sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit: quod «persona est divinae naturae incommunicabilis existentia», ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur.

13. Ad decimumtertium dicendum quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua —quae est hypostasis—, sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

14. Ad decimumquartum dicendum quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

---

[20] *De Trinitate* 4 c.18 y 23 (ML 196,941 y 945).

Artículo 3

¿Puede darse persona en Dios?[21]

Argumentos por los que parece que no.

1. Como dice Boecio[22], el nombre *persona* se toma de representar, porque los hombres disfrazados eran llamados personas cuando en las comedias o tragedias representaban algo. Ahora bien, disfrazarse no compete a Dios a no ser metafóricamente. Luego el nombre *persona* no puede decirse de Dios si no es acaso en un sentido metafórico.

2. Como dice el Damasceno[23], de ninguna de las cosas que se afirman de Dios podemos saber con exactitud lo que es. Ahora bien, de la persona sabemos lo que es, por la definición predicha[24]. Luego persona no compete a Dios, al menos según dicha definición.

3. Dios no está en ningún género: puesto que es infinito, no cabe en los límites de género alguno. Ahora bien, persona significa algo que está en el género de sustancia. Luego persona no conviene a Dios.

4. En Dios no cabe composición alguna. Ahora bien, persona significa algo compuesto: en efecto, *singular de naturaleza racional* —como es la persona— supone máxima composición; también las partes de la definición de persona demuestran que es compuesta. Luego en Dios no hay persona.

5. En Dios no hay materia alguna. Ahora bien, el principio de individuación es materia. Si, pues, la persona es una sustancia individualizada, no puede competer a Dios.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum in Deo possit esse persona

Et videtur quod non.

1. Sicut enim dicit Boetius nomen personae sumitur a personando, quia homines larvati personae dicebantur, quia in comoediis vel tragoediis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personae non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

2. Praeterea, sicut dicit Damascenus, de nullo eorum quae dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem praemissam. Ergo persona non competit Deo, ad minus secundum definitionem praedictam.

3. Praeterea, Deus non est in aliquo genere; cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae. Ergo persona Deo non convenit.

4. Praeterea, in Deo nulla est compositio. Sed persona significat aliquid compositum; singulare enim humanae naturae, quod est persona, est maximae compositionis; partes etiam definitionis personae demonstrant personam esse compositam. Non est ergo in Deo persona.

5. Praeterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

---

[21] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.29 a.3; *In Sent.* 1 d.23 a.2.
[22] *De duabus naturis* c.3 (ML 64,1343).
[23] *De fide orthodoxa* 1 c.1.2.4 (MG 94,789.798).
[24] Cf. a. anterior.

6. Toda persona es subsistencia. Pero Dios no puede llamarse subsistencia, porque no existe bajo nada. Luego no es persona.

7. La persona se contiene bajo la hipóstasis. Ahora bien, en Dios no puede darse hipóstasis, puesto que ésta es sujeto de accidentes y en Dios no hay nada accidental, como se vio en el artículo primero. Luego Dios no es persona.

EN CONTRA está lo que enseña Atanasio en el símbolo *Quicumque;* y Agustín en el VII *De Trinitate*[25] y el uso común de la Iglesia, que, adoctrinada por el Espíritu Santo, no puede errar.

SOLUCIÓN. Persona, como se ha visto, significa cierta naturaleza con cierto modo de existir. Ahora bien, la naturaleza incluida en la definición de persona es la más digna de todas las naturalezas, a saber, la naturaleza intelectual según su género. De forma parecida, el modo de existir que importa la persona es el más digno de todos. Como quiera, pues, que todo lo que es dignísimo en las criaturas debe atribuirse a Dios, *el nombre de persona se le atribuye de modo conveniente,* igual que los demás nombres que se dicen de Dios en sentido propio.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En todo nombre hay que considerar dos cosas: una, el significado *para qué* se impone el nombre *(ad aliquod);* otra, el origen de dónde *(a quo)* se toma el nombre que ha de significar. Sucede con frecuencia que un nombre se impone para significar una cosa, tomando de ella o un accidente, o un acto, o un efecto, algo que no es lo que en primer lugar quiere significar el

6. Praeterea, omnis persona est subsistentia. Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

7. Praeterea, persona sub hypostasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subiectum accidentis, ut supra dictum est. Ergo in Deo non est persona.

SED CONTRARIUM, apparet per Athanasium in symbolo Quicumque vult, etc., et per Augustinum in VII De Trinitate, et per communem ecclesiae usum, quae a Spiritu Sancto edocta non potest errare.

RESPONDEO. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.

Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nomine aliquo est duo considerare: scilicet, illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam, ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quae tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia, vel natura sicut hoc nomen

[25] *De Trinitate* 7 c.6 (ML 42,943); BAC V 397.

nombre, pues significa más bien la sustancia o la naturaleza de la cosa: por ejemplo, el nombre de piedra se toma de la lesión del pie, que no es lo que significa piedra, pues quiere decir más bien un cuerpo en el cual frecuentemente se da tal accidente. De ahí que la lesión del pie pertenece más a la etimología del nombre piedra, que a su significación.

Pues bien, cuando la realidad significada por el nombre no compete a Dios —aunque sí alguna propiedad según cierta semejanza—, tal nombre sólo puede afirmarse de Dios en sentido metafórico: por ejemplo, se le da el nombre de león no porque competa a Dios la naturaleza de este animal, sino por la fortaleza que se halla en el león. En cambio, cuando la realidad significada por el nombre conviene a Dios, entonces el nombre se afirma de él en sentido propio, por ejemplo, cuando se dice que es bueno, sabio y cosas parecidas; aunque, a veces, el origen de donde se toma el nombre no le convenga. Según esto, aunque ser persona al modo de un hombre disfrazado —de donde toma origen el nombre de persona— no convenga a Dios, sin embargo, lo significado por el nombre, a saber, subsistente en naturaleza intelectual, sí le conviene; y, por esto, el nombre de persona se toma en sentido propio en la divinidad.

2. Tanto el nombre de persona como la definición dada de persona, rectamente entendida, conviene a Dios; pero no de forma que sea su definición, pues Dios es mucho más que lo significado por el nombre. Por esto, quién es Dios no se define en razón del nombre.

3. Aunque Dios no esté en el género de sustancia como especie, pertenece sin embargo al género de sustancia en cuanto principio del género.

4. Sucede que la persona, en cuanto tal, es compuesta, porque el complemento o la perfección requerida para ser persona no se encuentra inmediatamente en un ser simple, antes requiere el conjunto de muchos,

lapis sumitur a laesione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur. Unde laesio pedis magis pertinet ad etymologiam huius nominis lapis, quam ad eius significationem.

Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur, Deo non competit —sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quamdam—, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur: sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quae in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et huiusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personae, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet subsistens in natura intellectuali, competit Deo; et propter hoc nomen personae proprie sumitur in divinis.

2. Ad secundum dicendum quod tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium.

4. Ad quartum dicendum quod accidit personae, in quantum huiusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio, quae requiritur ad ratio-

como se ve en el hombre. Pero Dios, al ser suma simplicidad, es también suma perfección, y, por lo mismo, se da en él persona sin composición. Las partes puestas en la definición de persona sólo manifiestan composición en las sustancias materiales; pero el individuo, al ser negación, por eso que se añade a la sustancia, no importa composición alguna. Queda, pues, solamente la composición de la sustancia individual, es decir, de la hipóstasis con respecto a la naturaleza: dos cosas que, en las sustancias inmateriales, son en realidad idénticas.

5. En las cosas materiales, cuyas formas no son subsistentes por sí mismas, sino inherentes a la materia, es necesario que el principio de individuación provenga de la materia. En cambio, las formas inmateriales, al ser subsistentes por sí mismas, se individualizan por sí mismas. En efecto, por lo mismo que algo es subsistente, resulta imposible que pueda afirmarse de varios. Nada impide, por tanto, que en las realidades inmateriales se encuentren a la vez la sustancia individual y la persona.

6. Aunque en Dios no se dé composición, de forma que «algo suyo» pueda entenderse como subordinado a «otro algo suyo», sin embargo nosotros, mentalmente, consideramos por separado que su ser y su sustancia están por debajo de su ser existente, y a éste le llamamos subsistente. Puede responderse también que aunque el estar por debajo *(sub stare)* —de donde toma origen el término subsistir— no convenga a Dios, sin embargo el ser por sí mismo *(per se esse)* —para significar lo cual se impone— sí le compete.

7. Si bien en Dios no hay accidentes, sí hay propiedades personales, bajo las cuales están las hipóstasis.

nem personae, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem, cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positae in definitione personae non ostendunt aliquam compositionem personae, nisi in substantiis materialibus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiae additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individuae substantiae, id est hypostasis ad naturam: quae duo, in substantiis immaterialibus, secundum rem, sunt idem omnino.

5. Ad quintum dicendum quod rebus materialibus, in quibus formae non sunt per se subsistentes, sed materiae inhaerentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formae vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus praedicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuam et personam inveniri.

6. Ad sextum dicendum quod, licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum, seorsum accipimus esse eius et substantiam ipsius sub esse eius existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse —a quo imponitur vocabulum subsistendi—, Deo non conveniat, tamen per se esse —ad quod significandum imponitur—, competit ei.

7. Ad septimum dicendum quod, licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

Artículo 4

El nombre de «persona» en Dios, ¿tiene sentido relativo o absoluto?[26]

Argumentos por los que parece que significa algo absoluto.

1. Dice Agustín[27] que cuando Juan dice: *Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo*[28]; y se pregunta *qué* son estos tres, la respuesta es que son tres personas. Ahora bien, ese *qué* pregunta por la esencia. Luego este nombre persona en Dios significa la esencia.

2. En el mismo libro[29] afirma Agustín que es lo mismo decir «Dios es» que decir «Dios es persona». Ahora bien, en Dios el ser significa esencia y no relación. Luego también la persona.

3. Dice también Agustín en el mismo lugar: *El Padre en sí mismo es persona, y no con relación al Hijo o al Espíritu Santo, como es en sí mismo Dios, grande, bueno, justo.* Ahora bien, todo esto significa esencia, no relación. Luego también la persona.

4. Dice también Agustín en el mismo lugar[30] que, aunque el nombre de esencia les es común —es decir, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo— de forma que cada uno en singular puede llamarse esencia, sin embargo también les es común el vocablo persona. Ahora bien, en Dios la relación no es común, sino distintiva. Luego persona en Dios no significa relación.

5. Hay que decir que en Dios el término persona es común en la mente, no en la realidad.—En contra, en cambio, tenemos que en Dios

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum hoc nomen «persona» in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum

Et videtur quod significet aliquid absolutum.

1. Dicit enim Augustinus, quod cum Ioannes dicit: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus»; et quaereretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personae. Sed quid quaerit de essentia. Ergo hoc nomen persona in divinis significat essentiam.

2. Praeterea, in eodem libro Augustinus dicit, quod idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem. Ergo et persona.

3. Praeterea, Augustinus dicit ibidem: «Ad se proprie dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus et bonus et iustus». Sed haec omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

4. Praeterea, Augustinus ibidem dicit quod, quamvis commune est illis, scilicet Patri et Filio et Spiritui Sancto, nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personae vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

5. Sed dicendum quod persona est commune ratione et non re in divinis.—Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus in eodem libro improbat opinio-

---

[26] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.29 a.4; *In Sent.* I d.23 a.3; d.26 q.1 a.1.

[27] *De Trinitate* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 389.

[28] 1 Jn 5,7. Ya antiguamente discutían los autores acerca de la autenticidad de este versículo. En la actualidad, la respuesta es prácticamente negativa.

[29] *De Trinitate* 7 c.6 (ML 42,943); BAC V 397.

[30] Ibid., 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 392.

no hay universales; Agustín[31] censura, por esto, la opinión de quienes creen que la esencia divina es como un género o como una especie, de forma que la persona sería como la especie o como los individuos. Ahora bien, lo que es común según la mente y no en la realidad, es común a modo de universal. Luego en Dios la persona no es común sólo mental, sino también realmente; por ello, no puede significar relación.

6. Ningún nombre significa cosas de distintos géneros a no ser de forma equívoca. Agudo[32] se dice equívocamente de los sabores y de las grandezas. Es manifiesto, por otra parte, que, en los ángeles y en los hombres, persona no significa relación, sino algo absoluto. Si, pues, en Dios significara relación, sería en sentido equívoco.

7. Lo que es accidental a la realidad significada por el nombre es algo extraño a lo que el nombre significa. Por ejemplo, lo blanco, que es un accidente del hombre, está fuera del significado de la palabra hombre. Ahora bien, la realidad significada por el nombre *persona* es *sustancia individual de naturaleza racional,* ya que la definición es el contenido del nombre, como dice el Filósofo en IV *Metaph.*[33]: *A una determinada sustancia le es accidental referirse a otra.* Por tanto, la relación está fuera de lo significado por el nombre persona.

8. No se concibe que un nombre se predique verdaderamente de algo, cuando lo significado por el nombre no le conviene de ningún modo. Por ejemplo, no es concebible que sea hombre lo que ciertamente no es animal racional mortal. Ahora bien, los judíos y los paganos confiesan que Dios es persona; pero no reconocen en él relaciones, como nosotros creemos. Luego el nombre de persona en Dios no significa relación.

9. Cabría responder que los judíos y los paganos tienen una opinión errónea acerca de Dios y, por tanto, no vale su argumento.—Pero

nem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum, sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

6. Praeterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi aequivoce: acutum enim aequivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus. Manifestum est autem quod persona in angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit aequivoce dictum.

7. Praeterea, quod accidit rei significatae per nomen, est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen «persona» est substantia individua rationalis naturae; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum Philosophum, in IV Metaphysicae: substantiae autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem huius nominis persona.

8. Praeterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere praedicari, cui non intelligitur convenire res significata per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Iudaei autem et pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. Ergo hoc nomen persona in divinis non significat huiusmodi relationes.

9. Sed dicendum quod iudaei et pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum.—Sed contra, error opinionis non

[31] Ibid., 7 c.6 (ML 42,943); BAC V 397.

[32] *Acutus:* de muy distinto uso, por ejemplo: afilado (espada afilada); agudo (sonido fuerte); penetrante (oído fino); peligro (peligros de guerra); penetrante (sol picante); etc.

[33] Com.28.

en contra está que una opinión equivocada no cambia el significado del nombre, ni tampoco de la verdad. Si, pues, entre los que tienen opiniones erróneas acerca de Dios, el nombre *persona* no significa relación, tampoco tendrá este sentido entre quienes piensan rectamente.

10. Las palabras, según el Filósofo[34], son signos del pensamiento. Ahora bien, el concepto que en el entendimiento corresponde al nombre *persona* es el de una sustancia primera. Luego el nombre de persona significa sustancia primera y nada hay más absoluto que ella, ya que existe por sí misma. Luego el nombre *persona* no significa relación, sino algo absoluto.

11. Cabría decir que el nombre persona significa relación a modo de sustancia.—En contra tenemos que esta proposición es inmediata: *Ninguna relación es sustancia,* como también ésta: *Ninguna cantidad es sustancia;* como se ve por el Filósofo[35]. Si, pues, el nombre *persona* quiere decir sustancia, como se ha probado, resulta imposible que su significado sea relativo.

12. Imposible verificar en una misma cosa realidades opuestas. Ahora bien, ser en sí mismo y ser en relación a otro son opuestos. Si, pues, lo que significa el nombre *persona* es sustancia —es decir, ser por sí mismo—, es imposible que sea relación.

13. Todo nombre relativo se dice en orden a algo con el que tiene sentido, como por ejemplo dueño con respecto a siervo. Ahora bien, el nombre *persona* no implica referencia a nada. Luego no significa relación, sino algo absoluto.

14. Se dice persona como unidad por sí misma. Ahora bien, la unidad en Dios pertenece a la esencia. Luego el nombre *persona* significa esencia, no relación.

variat nominis significationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo nomen persona non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

10. Praeterea, voces, secundum Philosophum, sunt signa intellectuum: intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine «persona» est in intellectu substantiae primae. Ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum.

11. Sed dicendum quod hoc nomen «persona» significat relationem per modum substantiae.—Sed contra, haec propositio est immediata: «nulla relatio est substantia», sicut et haec: «nulla quantitas est substantia», sicut patet per Philosophum. Si ergo hoc nomen persona significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum eius sit relatio.

12. Praeterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personae est substantia, quae est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

13. Praeterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen «persona» non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

14. Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam. Ergo hoc nomen «persona» significat essentiam, et non relationem.

---

[34] Cf. ARISTÓTELES, *Perih.* 1.
[35] Cf. ID., *Post.* 1.

15. Cabría decir que este nombre significa *uno distinto,* y, puesto que la distinción en Dios se debe a la relación, significa relación.—En contra, tenemos que el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen en Dios por el modo de origen: pues el Hijo procede por vía de entendimiento, como Verbo, y el Espíritu Santo a modo de voluntad, como amor. Luego la distinción en Dios no es sólo por las relaciones. Según esto, no es necesario que persona signifique relación.

16. Si la relación en Dios es lo que distingue, y la persona es lo distinguido —no lo que distingue—, el nombre *persona* no significa relación.

17. Se dice que las relaciones en Dios son propiedades. Pero la persona subyace a la propiedad. Luego no significa relación.

18. Cuatro son las relaciones en Dios, a saber: paternidad, filiación, procesión y común espiración; porque la innascibilidad, que es la quinta noción, no es relación. Ahora bien, el nombre *persona* no significa ninguna de ellas. Porque si significara paternidad, no podría afirmarse del Hijo; si filiación, no se diría del Padre; si procesión del Espíritu Santo, no se predicaría ni del Padre ni del Hijo; si, en fin, común espiración, no se diría del Espíritu Santo. Luego este nombre persona no significa relación

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Boecio dice[36] que cualquier nombre, perteneciente a la persona, significa relación. Ahora bien, ningún nombre pertenece tanto a la persona como el mismo nombre de persona. Luego este nombre persona significa relación.

2. Bajo el nombre de persona en Dios se contiene el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora bien, estos nombres significan relación. Luego también el nombre de persona.

15. Sed dicendum quod hoc nomen significat unum distinctum, et quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem.—Sed contra, Filius et Spiritus Sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis: nam Filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed Spiritus Sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis; et sic non oportet quod persona relationem significet.

16. Praeterea, si relatio in divinis est distinguens; persona autem est quid distinctum, non distinguens; non significabit relationem nomen personae.

17. Praeterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

18. Praeterea, quatuor sunt relationes in divinis: scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio: innascibilitas enim, quae est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen persona nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de Filio; si filiationem, non diceretur de Patre; si autem processione Spiritus Sancti, non diceretur neque de Patre neque de Filio; si vero communem spirationem, non diceretur de Spiritu Sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen «persona».

SED CONTRA. 1. Boetius dicit, quod omne nomen, ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen «persona». Ergo hoc nomen «persona» relationem significat.

2. Praeterea, sub persona in divinis continentur Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Sed haec nomina relationem significant. Ergo et nomen personae.

[36] *De Trinitate* c.5 (ML 64,1253).

3. En Dios no se distingue nada absoluto. Ahora bien, en Dios hay distinción de personas. Luego el nombre de persona no es absoluto, sino relativo.

SOLUCIÓN. El nombre *persona* en Dios tiene de común con los nombres absolutos el que puede afirmarse de cada persona y, en cuanto al nombre, no se dice *en referencia a;* tiene también de común con los nombres relativos el que se distingue y se afirma de modo plural. Por ello, ambas significaciones, la relativa y la absoluta, pertenecen a la persona. En qué medida cada una de esas significaciones pertenece al nombre persona, es interpretado diversamente por distintos autores.

A) Dicen *algunos* que *persona* significa ambas cosas, pero de forma equívoca. Explican, en efecto, que el nombre *persona*, en sí mismo, significa la esencia en absoluto, tanto en singular como en plural, lo mismo que el nombre *Dios, o bueno, o grande:* con todo, debido a la insuficiencia de nuestro lenguaje para hablar de Dios, el nombre persona fue acomodado por los Padres del concilio de Nicea de modo que a veces pudiera tomarse en sentido relativo, y principalmente en plural, como cuando decimos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas; o cuando es usado juntamente con un término partitivo, por ejemplo, al decir: *Otra es la persona del Padre, otra la del Hijo;* o cuando se dice: *el Hijo es otro del Padre en cuanto persona.* Sin embargo, al usarlo en singular en sentido absoluto, puede significar indiferentemente tanto la esencia como la persona, como cuando se dice: *el Padre es persona,* o *el Hijo es persona.* Y ésta parece ser la opinión del *Maestro* en el libro I de las *Sentencias*[37].

Sin embargo, no parece que esta explicación sea suficiente. No sin razón —tomando pie del propio significado del nombre—, los Santos

3. Praeterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

RESPONDEO. Dicendum quod hoc nomen «persona» habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona praedicatur, nec secundum nomen ad aliud defertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter praedicatur. Et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum.

Dicunt enim quidam quod persona significat utrumque, sed per modum aequivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen persona, quantum est de se, absolute significat essentiam, tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen Deus, aut bonus, aut magnus: sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen persona a sanctis patribus in Nicaeno Concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et praecipue in plurali, cum dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae, vel cum termino partitivo adiuncto, ut cum dicitur: alia est persona Patris, alia Filii; vel cum dicitur: Filius est alius a Patre in persona. In singulari autem cum absolute praedicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: Pater est persona, vel Filius est persona. Et haec videtur esse opinio Magistri in I Sententiarum.

Sed non videtur sufficienter dici: non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessio-

[37] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum* d.25 (ML 192,587).

Padres, divinamente inspirados, pensaron que este nombre podría expresar la confesión de la propia fe; sobre todo porque sería ocasión de error afirmar tres personas, si el nombre *persona* significa esencia absoluta.

B) De ahí que *otros dijeran* que significa al mismo tiempo esencia y relación, aunque no de forma igual, sino una cosa en línea recta, otra en línea oblicua. De ellos, unos dijeron que significa la esencia directamente, la relación indirectamente; otros, lo contrario.

Pero ni unos ni otros solucionan la duda. Porque si significa la esencia en línea recta, no debería predicarse en plural; y si la relación, no debería decirse con respecto a sí misma, ni afirmarse de cada singular.

C) De ahí que *otros dijeran* que significa ambas cosas en línea recta. De entre ellos, unos pensaron que significa esencia y relación exactamente igual y que ni una ni otra se afirman acerca de algo.

Pero esto no se entiende: porque lo que no significa una cosa determinada no significa nada. En efecto, todo nombre debe significar una cosa en una acepción, como dice el Filósofo[38].

D) De ahí que *otros dijeran* que la relación se pone en referencia a lo absoluto. Lo cual es difícil de ver, puesto que las relaciones no determinan la esencia divina.

E) Por esto, *dijeron otros* que no significa algo absoluto, o la sustancia que es la esencia, sino la que es hipóstasis. *Lo cual, ciertamente, es verdad,* pero por lo dicho no nos aclara nada. En efecto, el nombre de hipóstasis o de subsistencia nos resulta menos conocido que el nombre de persona.

F) Por lo tanto, para evidenciar esta cuestión conviene saber que la razón propia del nombre es lo que el nombre significa, como dice el Filósofo[39]. Ahora bien, aquello a lo que se atribuye el nombre, si se toma

nem verae fidei exprimendam; et praecipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen «persona» significat essentiam absolute.

Et ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam, et relationem, sed non aequaliter; sed unum in recto, et aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso.

Sed neutri dubitationem solvunt: quia si essentiam in recto significant, non deberet pluraliter praedicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis praedicari.

Et ideo alii dixerunt quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam et relationem ex aequo, et neutrum circa aliud ponitur.

Sed hoc non est intelligibile: quia quod non significat unum nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit Philosophus in IV Metaphysicae.

Et ideo alii dixerunt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinent essentiam in divinis. Et ideo alii dixerunt quod non significat absolutum, sive substantiam quae est essentia, sed quae est hypostasis: hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est, sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiae, quam nomen personae.

Et ideo ad evidentiam huius quaestionis sciendum, quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum. Id autem cui attribuitur nomen, si sit

[38] ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.4 (BK 1006b12).
[39] Cf. ID., *Metaph.* III.

rectamente bajo la realidad significada por el nombre, como por ejemplo lo determinado bajo lo indeterminado, se dice que supone por el nombre; pero si no se toma rectamente bajo la realidad significada por el nombre, se dice que es sólo copulativo al nombre. Por ejemplo, el nombre animal significa sustancia animada sensible; y blanco significa color disgregativo de la vista; hombre se toma rectamente bajo la razón de animal, igual que lo determinado bajo lo indeterminado. Hombre, en efecto, es una sustancia animada sensible con una determinada alma, a saber, la racional; en cambio, no se toma directamente bajo lo blanco, porque el color es algo exterior a su esencia. De ahí que hombre se incluye bajo el nombre de animal, pero es sólo copulativo con respecto a la blancura.

Y puesto que lo inferior supuesto por el nombre común se compara con lo común como lo determinado a lo indeterminado, resulta que lo supuesto cobra significado por la determinación añadida a lo común: así, animal racional significa hombre.

Hay que saber, con todo, que una cosa puede significar de dos maneras: *formal* o *materialmente*. Formalmente, el nombre significa aquello para lo cual fue impuesto de modo principal, y eso es la razón del nombre; por ejemplo, la palabra *hombre* significa compuesto de cuerpo y alma racional. Materialmente, en cambio, el nombre significa aquello en lo que tal razón se salva; así, por ejemplo, hombre significa algo que tiene corazón y cerebro, y otras partes similares, sin las cuales no sería posible que fuera un cuerpo animado por un alma racional.

De acuerdo a esto, el nombre *persona,* tomado en su sentido común, es una sustancia individual de naturaleza racional. Y puesto que bajo la sustancia individual de naturaleza racional se contiene la sustancia individual —es decir, incomunicable y distinta de otras, lo mismo sea de Dios, que del hombre, que de los ángeles—, es necesario que persona divina signifique subsistente distinto en la naturaleza divina, lo mismo

recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen animal significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus: homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam eius, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi.

Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum: id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune: animal enim rationale significat hominem.

Sed sciendum quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali.

Secundum hoc ergo dicendum est quod hoc nomen «persona» communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua —id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam angeli—, oportet

que persona humana significa subsistente distinto en la naturaleza humana[40]; y ésta es la significación formal tanto de la persona divina como de la persona humana.

Pero como quiera que en la naturaleza humana sólo puede darse un subsistente distinto merced a una materia individual que lo individualice y distinga de otros, es necesario que se indique esto material al hablar de persona humana.

Sin embargo, en la naturaleza divina sólo la relación puede ser incomunicable, porque todo lo absoluto es común e indistinto en la divinidad. Pues bien, la relación en Dios se identifica realmente con su esencia. Y como la esencia divina es lo mismo que el ser que tiene la esencia —como deidad y Dios—, así se identifica la relación y lo que por ella se relaciona. Se deduce de ahí que la relación y el ser subsistente distinto en la naturaleza divina son lo mismo.

Es, pues, evidente que persona, en general, significa sustancia individual de naturaleza racional[41]; pero persona divina, formalmente hablando, significa subsistente distinto en la naturaleza divina. Y ya que esto sólo puede ser relación o relativo, en su sentido material quiere decir relación o relativo. Y por esto puede decirse que la relación connota a modo de sustancia, no la que es esencia, sino la que es hipóstasis; igual que la relación significa no como relación, sino como relativo, es decir,

quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae.

Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individuale materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana.

Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens esse essentiam, ut deitas et Deus: ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens.

Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuam rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est

---

[40] Boecio († 524) había definido persona como una «sustancia individual de naturaleza racional» (*De duab. natur.* 3 [ML 64,1343]), definición muy discutida a lo largo del siglo XII. Ricardo de San Víctor propuso otra —«existencia incomunicable de naturaleza intelectual» (*De Trinitate* IV 22 [ML 196,945])— que fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, en abierta rivalidad con Boecio. Santo Tomás —que conoce las dos (*Summa* I q.29 a.3 ad 4)— alude, a veces, a una tercera, conocida como *definición de los Maestros* (*Summa* I q.29 a.3 ad 2). Sin embargo, desde los comienzos de su enseñanza se decide a retener la de Boecio, bien que afinándola con importantes precisiones: «individuo distinto subsistente en la naturaleza intelectual», dirá en *In Sent.* I d.23 q.1 a.4; «subsistente distinto en la naturaleza humana», escribirá aquí, en el *De pot.* La misma idea mantendrá en la *Summa* (I q.29 a.1). Ver, en la Introducción, el análisis del término *persona*.

[41] *Intelectualidad.* No se llama persona a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional*. Los demás pueden ser denominados hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los dotados de intelectualidad son honrados con el título de persona. Lo defiende aquí y lo defenderá en la *Summa* (I q.29 a.1; a.3 ad 4). Ver la Introducción a estas cuestiones, n.IV.

tal como se expresa con el nombre *Padre,* no como el de *paternidad.* Así, la relación significada se incluye en línea oblicua en la acepción de persona divina, la cual no es sino un distinto —gracias a la relación— subsistente en la esencia divina.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El *qué* no pregunta sólo por la esencia, sino también a veces por el supuesto, por ejemplo: ¿Quién nada en el mar? El pez. Y, así, al *qué* hay que responder con el nombre *persona.*

2. Por el modo de significar del nombre persona dice Agustín[42]: *Para Dios es lo mismo ser que ser persona.* Porque no significa a modo de relación, como Padre e Hijo.

3. Esto se debe al significado formal de persona, que se mira a sí misma y no se refiere a otro.

4. La esencia es realmente común en Dios, pero la persona sólo lo es mentalmente, igual que el nombre relación.

5. En Dios nada se diversifica según el ser, puesto que en él hay un solo ser. Esto va contra la razón de universal; y, por tanto, no hay en él universal, aunque haya uno según la razón, no en cuanto a la realidad.

6. El hecho de que persona signifique algo distinto en Dios y en el hombre se debe más a la diversidad de suposición que al distinto significado de este común que es persona. Ahora bien, la distinta suposición no implica equivocidad, sino diversa significación.

7. Aunque la relación sea accidental al significado general del nombre persona, no es accidental al de persona divina, como ya se explicó.

hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, idest ut significatur hoc nomine Pater, non ut significatur hoc nomine paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

1. Ad primum ergo dicendum quod quid non solum quaerit de essentia sed quandoque etiam de supposito, ut: quid natat in mari? piscis. Et sic, ad quid respondendum est per nomen persona.

2. Ad secundum dicendum quod, propter modum significandi huius nominis persona, dicit Augustinus: «Idem est Deo esse quod persona esse». Non enim significat per modum relationis, sicut Pater et Filius.

3. Ad tertium dicendum quod hoc provenit ex formali significatione personae quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

4. Ad quartum dicendum quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

5. Ad quintum dicendum quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

6. Ad sextum dicendum quod hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem huius communis, quod est persona. Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio.

7. Ad septimum dicendum quod, licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen «persona», non tamen accidit personae divinae, sicut ostensum est.

---

[42] *De Trinitate* 7 c.6 (ML 42,943); BAC V 397.

8. Esta objeción procede del significado formal del nombre, no del material.

9. Hay que decir lo mismo.

10. La sustancia primera se llama absoluta en cuanto que no depende de otro. Pero lo relativo en Dios no excluye el absoluto que depende de otro; excluye el absoluto que no se refiere a otro.

11. Esta proposición: *Ninguna relación es sustancia,* es inmediata si relación y sustancia se entienden por las genéricas. Ahora bien, Dios no está limitado por ningún género, antes tiene en sí las perfecciones de todos los géneros. Luego en él no se distinguen realmente relación y sustancia.

12. Lo que existe por sí mismo se opone a lo que no existe por sí mismo, pero no a lo que existe en referencia a otro.

13. En cuanto al nombre, persona no se refiere a otro, por el modo de significar.

14. Lo *uno* en Dios es común a la esencia y a la relación; decimos, en efecto, que la esencia es una y que el Padre es uno.

15. Tal vez este modo diverso de procesión —decir que el Hijo procede por vía de entendimiento y el Espíritu Santo por vía de voluntad— no basta para distinguir personalmente al Espíritu Santo del Hijo, puesto que voluntad y entendimiento no se distinguen personalmente en Dios. Pero si se concede que basta para su distinción, resulta manifiesto que ambos se distinguen del Padre relativamente, en cuanto que uno de ellos procede del Padre en cuanto engendrado, y el otro en cuanto espirado; y estas relaciones constituyen sus personas.

16. Así como la relación significa lo que distingue en Dios, así lo relacionado significa lo distinto. Ahora bien, en Dios no se distinguen

8. Ad octavum dicendum quod obiectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

9. Et similiter dicendum ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

11. Ad undecimum dicendum quod ista propositio, «nulla relatio est substantia», est immediata, si accipiatur relatio et substantia quae sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

12. Ad duodecimum dicendum quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

13. Ad decimumtertium dicendum quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

14. Ad decimumquartum dicendum quod unum in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus enim quod essentia est una, et quod Pater est unus.

15. Ad decimumquintum dicendum quod forte modus ille processionis diversus —quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus Sanctus vero per modum voluntatis—, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum Sanctum a Filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a Patre per relationem distinguitur, prout unus eorum procedit a Patre ut genitus, alius ut spiratus; et hae relationes constituunt eorum personas.

16. Ad decimumsextum dicendum quod, sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et

la relación y lo relacionado, como tampoco la esencia y el ser; luego tampoco difieren en Dios lo que distingue y lo distinto.

17. La propiedad no es algo accidental en Dios, pues se identifica realmente con aquel de quien es propiedad; sólo se distingue en cuanto al modo de entender. Luego la persona no significa relación en cuanto es propiedad, sino en cuanto subsiste a la propiedad y a la esencia.

18. Aunque lo universal no pueda existir fuera de lo singular, puede, con todo, concebirse y, por consiguiente, significar. De ahí se sigue que si no hay singular, no hay universal. No se sigue, sin embargo, que en el caso de no entenderse o significar algún singular, no se entienda o signifique un universal: por ejemplo, esta palabra *hombre* no significa alguno de los hombres singulares, sino sólo al hombre en general; algo parecido, esta palabra *persona,* aunque no exprese paternidad ni filiación, ni común espiración o procesión, significa, con todo, la relación en común, de acuerdo a lo ya explicado[43]; igual que, a su modo, el nombre *relación.*

Artículo 5

¿Hay en Dios número, o pluralidad de personas?[44]

Argumentos por los que parece que no.

1. Dice, en efecto, Boecio en el libro *De Trinitate*: *Verdaderamente es uno aquello en lo que no hay número.* Ahora bien, Dios es verísimamente uno. Luego en él no hay pluralidad.

relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod proprietas in divinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cuius est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiae subsistens.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod, licet universale non possit esse praeter ingularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari. Et propter hoc sequitur, ii non est aliquod singularium, quod non sit universale. Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale: hoc enim nomen «homo» non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen «persona», etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum iam dictum, sicut et hoc nomen relatio suo modo.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum numerus personarum sit in divinis

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Boetius: «Hoc vere unum est in quo nullus est numerus». Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

---

[43] Cf. en la solución del a.1.

[44] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.30 a.1; *In Sent.* I d.2 a.4; d.23 a.4; *Compend. Theol.* c.50.55; *Quod.* q.3 a.1.

2. Habría que decir, sin embargo, que en Dios no hay número si se entiende de una forma absoluta, pero sí número de personas.—En contra está que, al «según cómo», le sigue siempre algo absoluto si la determinación no es diminutiva. Por ejemplo: *hay hombre blanco, luego hay hombre,* se sigue; pero no se sigue: *hay hombre muerto, luego hay hombre.* Pues bien, cuando se habla de número de personas no se trata de una determinación diminutiva, puesto que la persona es algo completísimo. Luego se sigue que si en Dios hay número de personas, hay también número en sentido absoluto.

3. A lo uno se opone lo múltiple, según el Filósofo[45]. Ahora bien, los opuestos no están en un mismo sujeto. Si, pues, en Dios está la suma unidad, no puede haber en él número o pluralidad.

4. Dondequiera que hay número hay pluralidad de unidades. Ahora bien, donde hay varias unidades hay multiplicidad de ser: porque una cosa es el ser de esta y otra el de aquella unidad. Si, pues, en Dios hay número, hay también multiplicidad de esencia; lo cual, evidentemente, es falso.

5. Lo mismo que el uno es indiviso, la multitud no existe sin división. Pero en Dios no puede haber división alguna, pues no hay en él ninguna composición. Luego tampoco puede haber número en Dios.

6. Todo número tiene partes: se compone, en efecto, de unidades. Ahora bien, en Dios no hay partes, pues no hay en él composición. Luego tampoco hay número alguno en Dios.

7. No debe atribuirse a Dios aquello por lo que la criatura se distingue de Dios. Ahora bien, la criatura se distingue de Dios por haber sido constituida en número, según aquello de la Sab 11,20: *Todo lo dispusiste según número, peso y medida.* Luego no hay que poner número en Dios.

2. Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum.—Sed contra, semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim: est homo albus; ergo est homo; sed non sequitur: est homo mortuus; ergo est homo. Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

3. Praeterea, uni opponitur multitudo, secundum Philosophum. Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

4. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse: aliud enim est esse huius unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex essentia; quod patet esse falsum.

5. Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

6. Praeterea, omnis numerus habet partes: componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquae partes, cum non sit ibi compositio. Ergo in Deo non est numerus.

7. Praeterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap. XI: «Omnia in numero, pondere et mensura constituisti». Numerus ergo non debet poni in divinis.

---

[45] ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.3 (BK 1054a20).

8. El número es una especie de cantidad. Pero en Dios no hay cantidad alguna; por esto, si algo que significa cantidad se afirma de Dios revierte en la sustancia, como dice Boecio[46]. Luego, o no hay ningún número en Dios, o, si lo hay, pertenece a la sustancia, lo cual va contra la fe.

9. Dondequiera que hay número hay lo que connota al número, como grande o pequeño, multiplicación y división, y otras cosas parecidas que siguen al número. Luego en Dios no puede haber número.

10. Todo número es finito. Lo infinito no es numerable. Luego, como quiera que Dios es infinito, no puede darse en él número.

11. Hay que decir que aunque Dios es infinito para nosotros, es finito para sí mismo.—En contra, sin embargo, está que lo que le corresponde en cuanto a sí mismo le compete mucho más verdaderamente que lo que se le aplica respecto a nosotros. Si, pues, Dios es finito para sí mismo, infinito respecto a nosotros, con mucha más verdad es finito que infinito; lo cual evidentemente es falso.

12. Según el Filósofo[47], número es una multitud mensurada por el uno. Pero Dios es medida no mensurada. Luego en Dios no hay número.

13. En cualquier naturaleza que no se distingue de su supuesto, es imposible multiplicar los supuestos de dicha naturaleza: si resulta posible que haya muchos hombres en la naturaleza humana es precisamente porque *este hombre* no es su humanidad; por esto, la pluralidad de individuos dentro de una naturaleza humana es consecuente a la diversidad de los principios individualizantes, lo que no es esencial a la naturaleza común. Pero en las sustancias inmateriales, en las que la misma naturaleza de la especie es el supuesto subsistente, no es posible que haya muchos individuos de una sola especie. Ahora bien, en Dios se

8. Praeterea, numerus est species quantitatis. In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam praedicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit Boetius. Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

9. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia huiusmodi quae consequuntur numerum. Haec autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

10. Praeterea, omnis numerus finitus est. Quod ergo infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

11. Sed dicendum quod Deus, etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi.—Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum seipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus; quod patet esse falsum.

12. Praeterea, secundum Philosophum, numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

13. Praeterea, in omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturae: propter hoc enim possibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo est idem natura et suppositum, quia ipsum esse

[46] *De Trinitate* c.3 (ML 64,1251).
[47] ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.6 (BK 1057a3).

identifican naturaleza y supuesto, pues el mismo ser divino —que es la naturaleza divina— es subsistente. Luego es imposible que en la naturaleza divina haya muchos supuestos o pluralidad de personas.

14. Persona es nombre de realidad. Luego donde no hay número de realidades, no hay número de personas. Es así que en Dios no hay número de realidades, pues dice el Damasceno[48] que —en Dios— Padre, Hijo y Espíritu son en realidad uno, aunque se distingan por la razón y el pensamiento. Luego en Dios no hay pluralidad de personas.

15. Es imposible que en el uno haya pluralidad de cosas sin que haya composición real. Ahora bien, Dios es uno. Si, pues, en Dios hubiera varias personas, lo que sería pluralidad de cosas, habría en él composición, lo cual repugna a la simplicidad divina.

16. Lo absoluto es más perfecto que lo relativo. Ahora bien, las propiedades absolutas, a saber, los atributos esenciales como sabiduría, justicia y similares, no constituyen en Dios pluralidad de personas. Luego tampoco las propiedades relativas como la paternidad y la filiación.

17. Aquello por lo que algunas cosas se distinguen entre sí, se comparan a las mismas como sus diferencias constitutivas. Si, pues, las personas divinas se distinguen por las relaciones, es porque las relaciones son como las diferencias constitutivas de las personas; y, por lo mismo, en las personas divinas hay alguna composición, ya que la diferencia añadida al género constituye la especie.

18. Las cosas que se distinguen por formas diferentes en especie, por necesidad difieren específicamente; por ejemplo, hombre y animal se diferencian específicamente como lo racional y lo irracional. Ahora bien, la paternidad y la filiación son relaciones distintas en especie. Luego si las personas divinas se distinguen por las solas relaciones, es necesario que difieran específicamente; y, así, no serán de la misma naturaleza, lo cual es contrario a la fe.

divinum —quod est natura divina— est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personae.

14. Praeterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus, quod in divinis Pater et Filius et Spiritus Sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cogitatione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

15. Praeterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione: Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitati divinae repugnat.

16. Praeterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutae, idest attributa essentialia, ut sapientia, iustitia et huiusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativae, ut paternitas et filiatio.

17. Praeterea, ea quibus aliqua ad invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiae constitutivae ipsorum. Si ergo personae in divinis relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutivae personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio, cum differentia adveniens generi constituat speciem.

18. Praeterea, ea quae distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes specie differentes. Ergo si personae divinae solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturae, quod est contra fidem.

[48] *De fide orthodoxa* I c.11 (MG 94,842).

19. No se entiende que cosas, cuyo ser es el mismo, sean supuestos distintos. Es así que en Dios hay un único ser. Luego es imposible que haya varios supuestos, o varias personas.

20. Siendo la creación un acto propio de Dios, necesariamente ha de pertenecer a algún supuesto de naturaleza divina. Pero es imposible que esta acción, por ser una, provenga de varios supuestos, ya que un acto es sólo de un agente. Luego es imposible que en la naturaleza divina haya varios supuestos o varias personas.

21. La diversidad de propiedades no es la razón de que los supuestos, que las poseen, sean distintos: no por el hecho de que éste sea blanco y aquél negro se distingue de otro un supuesto de la naturaleza humana. Es precisamente por la diversidad de la materia individual, que es la sustancia de los individuos, por lo que este supuesto es distinto de aquél. Si, luego, en Dios no hay más distinción que por las propiedades relativas, es imposible que exista en él pluralidad de supuestos o de personas.

22. Las criaturas supremas se asemejan a Dios más que las ínfimas. Ahora bien, en las criaturas ínfimas encontramos pluralidad de supuestos en una naturaleza, pero no en las supremas, por ejemplo en los cuerpos celestes. Luego tampoco en Dios hay varias personas en una naturaleza.

23. Cuando toda la perfección de la especie se concentra en un solo supuesto, imposible que haya varios supuestos en dicha naturaleza, como cuando el Filósofo[49] prueba que hay un solo mundo porque consta de toda su materia. Ahora bien, toda la perfección de la naturaleza divina se encuentra en un solo supuesto. Luego no hay varios supuestos o varias personas en su naturaleza.

24. Habría que responder que para que haya gozo pleno se requiere la compañía de varios en la naturaleza divina, porque nunca la pose-

19. Praeterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personae.

20. Praeterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinae naturae. Impossibile est autem quod haec actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis, quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinae naturae sint plura supposita sive plures personae.

21. Praeterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanae naturae aliud ab illo. Sed per diversitatem materiae individualis, quae est substantia individuorum, hoc suppositum est aliud ab illo. Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativas, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

22. Praeterea, supremae creaturae sunt Deo similiores quam infimae. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis sicut in corporibus caelestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personae in una natura.

23. Praeterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturae, sicut Philosophus probat, quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia. Tota autem perfectio divinae naturae invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personae in una natura.

24. Sed dicendum quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse iucunda possessio,

[49] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1.

sión de una cosa puede ser jubilosa si no se comparte, como dice Boecio. También para la perfección del amor es necesario que uno ame al otro tanto cuanto a sí mismo.—En contra, sin embargo, está que encontrar la plenitud del gozo y del amor en otro es de quien no tiene suficiente bondad en sí mismo. De ahí que el Filósofo diga[50] que los malos, por no tener deleite en sí mismos, busquen la compañía de los demás; los buenos, en cambio, aman conversar consigo mismos, porque tienen en sí mismos la causa de la alegría. Ahora bien, la naturaleza divina no puede carecer de una total suficiencia de bondad. Luego, por el hecho de que un supuesto de la naturaleza divina tiene en sí la plenitud del gozo y del amor, no es necesario admitir en Dios varios supuestos o varias personas[51].

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Se lee en 1 Jn 5,7: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: Padre, Verbo y Espíritu Santo*[52].

2. Atanasio dice en el símbolo: las *Tres personas son co-eternas y co-iguales*[53]. Luego en Dios hay pluralidad de personas.

SOLUCIÓN. Que haya pluralidad de personas en Dios es una de estas verdades que pertenecen a la fe y que con la razón humana natural ni puede ser alcanzada ni entendida suficientemente, algo que se espera poder comprender en la patria, cuando Dios sea visto en esencia, habiendo la visión sucedido a la fe. Sin embargo, los Santos Padres, a instancia de quienes contradicen la fe[54], se vieron obligados a disertar sobre este

ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum.—Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est eius qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde Philosophus dicit, quod mali, qui nor habent delectabile in seipsis, quaerunt cum aliis conversari; boni autem quaerunt co versari secum, quasi in seipsis causam iucunditatis habentes. Divina autem natura n potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divin naturae habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oport ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur I Ioan. cap. V: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus».

2. Praeterea, Athanasius dicit in symbolo: «Totae tres personae aeternae sibi sunt et coaequales». Ergo est in divinis numerus personarum.

RESPONDEO. Dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et

---

[50] ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.4 (BK 1166b1ss).

[51] Ver en la Introducción el apartado que dedico a explicar en qué sentido el Espíritu Santo es el abrazo de amor entre el Padre y el Hijo.

[52] Cf. nota 28.

[53] Cf. *Quicumque* (ML 88,585); Dz 39.

[54] Para Santo Tomás —como ya para San Agustín— las opiniones contrarias a la fe de la Iglesia son como una ocasión permitida por Dios para sacudir la pereza del creyente y estimularle a un mayor conocimiento de lo revelado. De ahí la importancia de que en la comunidad eclesial haya miembros dedicados a la especulación teológica (cf. SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 54, 22 [BAC XX 357-358]; SANTO TOMÁS, *De pot.* q.10 a.2 c; *In I Cor.* 11,19,

y otros temas referentes a la misma, bien que con modestia y respeto, sin la presunción de comprenderlos. Tal investigación no es inútil, pues gracias a ella el ánimo se eleva hasta alcanzar la suficiente verdad como para alejar los errores. Por esto, dice Hilario[55]: *Creyendo esto,* es decir, la pluralidad de personas en Dios, *comienza, corre, insiste; y, aunque sé que no has de llegar, sin embargo me alegro de tus progresos. Porque quien persigue lo infinito, aunque no lo consiga, sacará provecho de su avance.*

Para manifestar en cierta manera esta cuestión, siguiendo principalmente a San Agustín[56] hay que tener en cuenta que todo lo que hay de perfecto en las criaturas debe atribuirse a Dios, en cuanto que en él está toda perfección absoluta, no al modo como se halla en éste o en aquél. La bondad, por ejemplo, o la sabiduría, no está en Dios siendo un accidente como en nosotros, antes como suma bondad y sabiduría perfecta.

Pues bien, nada más noble y más perfecto en las criaturas que el entender; signo de ello es que, entre todas las criaturas, las sustancias intelectuales son las más nobles y porque entienden se dicen hechas a imagen de Dios. Es, pues, necesario que el entender convenga a Dios —así como todo lo que es de razón del mismo—, aunque de modo distinto a como conviene a las criaturas.

Ahora bien, de esencia del entender es que haya el que entiende y lo entendido. Pero lo entendido no es, por sí mismo, aquello cuya noticia se tiene gracias al entendimiento, pues a veces sólo es entendido en potencia y está fuera del que entiende, por ejemplo cuando el hombre

reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit: «Hoc credendo», scilicet pluralitatem personarum in divinis, «incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo».

Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo.

Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta.

Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cuius signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis.

De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem,

---

lect. IV [Marietti 628]; *Summa* 1 q.29 a.3 ad 1; q.32 a.2). Sería erróneo, sin embargo, pensar que la teología tomista es abstracta y esencialista. Al contrario, su empeño es altamente práctico, en cuanto que la finalidad es vivir y hacer vivir, así como profundamente personalista, en el sentido de que considera normal que todo cristiano, en su proceso de fe, llegue a tener relaciones personales, de amigo a amigo, con cada una de las personas trinitarias (cf. *Summa* 1 q.33 a.1; q.43 a.3). Un obrar que brota de la contemplación.

[55] *De Trinitate* 2 c.10; BAC V 83.

[56] Más, tal vez, ANSELMO en el *Monologion* c.14 (ML 158,161).

piensa cosas materiales, como una piedra o un animal, o algo parecido: y, sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el inteligente y se identifique con él[57]. Tampoco lo entendido es, por sí mismo, la semejanza de la cosa concebida por la que es informado el inteligente para entender: el entendimiento, en efecto, no puede entender a no ser que se ponga en acto por dicha semejanza, lo mismo que nada puede obrar estando en potencia, sino en la medida en que se pone en acto gracias a alguna forma. Luego dicha semejanza es con respecto al entendimiento el principio del entender —como el calor es principio de calefacción—, no el término de la intelección.

Esto es, pues, lo que primero y esencialmente se entiende, que el entendimiento concibe en sí mismo la cosa entendida, bien sea esto definición, o enunciación, de acuerdo a las dos operaciones del entendimiento[58]. Lo así concebido se llama verbo interior y esto es lo que luego se expresa por la palabra; la voz exterior, en efecto, no significa el entendimiento, o la forma inteligible del mismo, o el mismo entender, sino el concepto del entendimiento mediante el cual se significa una cosa, por ejemplo cuando digo *hombre* o *el hombre es animal*[59]. Respecto a esto no existe diferencia entre que el entendimiento se entienda a sí mismo o que entienda algo fuera de sí. Igual que cuando entiende algo exterior se forma un concepto de lo que se significa por la voz, así, cuando se entiende a sí mismo, se forma un concepto de sí mismo, que también puede expresarse con palabras.

Como quiera, pues, que en Dios hay entender, y entendiéndose a sí mismo entiende todo lo demás, es necesario poner en él la concep-

sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus.

Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III De anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, «homo» vel «homo est animal». Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere.

Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod

---

[57] Entendimiento y objeto conocido llegan a hacerse uno. Cf. q.10 a.1 ad 6; *Summa* 1 q.14 a.2 c; q.27 a.1 ad 2. Así se explica que el Padre y el Hijo sean de la misma sustancia: «Es necesario que la Palabra divina sea perfectamente uno con aquello de lo que procede» (*Summa* 1 q.27 a.1 ad 2).

[58] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III.

[59] Sobre la noción de «verbo mental», ver en la *Cuestión sobre las relaciones divinas desde toda la eternidad* en este volumen, artículo 1 nota 21.

ción del entendimiento, la cual es absolutamente esencial al entender. Pero si pudiésemos comprender qué es y cómo es el entender divino —igual que comprendemos el nuestro—, no estaría más allá de la razón la concepción del verbo divino, como no lo está la concepción del verbo humano.

Podemos saber, sin embargo, *qué no es* y cómo no es tal entender y, por lo mismo, conocer la diferencia existente entre el verbo concebido por Dios y el verbo concebido por nuestro pensamiento. Sabemos, en primer lugar, que en Dios hay un único entender, no múltiple como en nosotros: porque una cosa es nuestro entender la piedra y otra nuestro entender la planta, mientras que en Dios es idéntico su entenderse a sí mismo y su pensar todo lo demás. Por esto, nuestro entendimiento concibe muchos verbos, pero el verbo concebido por Dios es solamente uno.

Además, nuestro entendimiento se entiende generalmente a sí mismo y a las demás cosas de un modo imperfecto; mientras que el entender divino no puede ser imperfecto. De ahí que el verbo divino es perfecto y representa las cosas de modo perfecto; en cambio, nuestro verbo es frecuentemente imperfecto.

Además, en nosotros una cosa es el entender y otra el ser; y, por tanto, el verbo concebido en nuestro entendimiento, precisamente porque procede de él en cuanto es entendimiento, no se identifica con él en naturaleza, sino sólo en el entender. Pero el entender de Dios es su mismo ser; de donde el verbo que procede de Dios en cuanto es inteligente, procede de él en cuanto es existente; y, por ello, el verbo concebido tiene la misma esencia y naturaleza que el entendimiento que concibe. Y porque quien recibe la naturaleza en los seres vivos se dice engendrado e hijo, el Verbo divino es llamado engendrado e Hijo. En cambio, no puede decirse que nuestro verbo sea engendrado por nuestro entendimiento, o que sea su hijo, a no ser de modo metafórico.

est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani.

Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis: aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum.

Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repraesentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum.

Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere.

Intelligere autem Dei est esse eius; unde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et Filius, verbum divinum dicitur genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius eius, nisi metaphorice.

Queda, pues, claro que si el verbo de nuestro entendimiento se distingue del mismo en dos cosas, a saber, en que procede de él y en que es de distinta naturaleza, al sustraer del verbo divino la distinción de naturaleza (como se ha probado en otro lugar[60]), resta tan sólo la diferencia de proceder. Y pues la diferencia causa número, resulta que en Dios sólo hay número de relaciones. Pero las relaciones en Dios no son accidentes, sino que cada una de ellas se identifica realmente con la esencia divina. De ahí que cada una de ellas es subsistente, como la esencia divina; y como la divinidad es lo mismo que Dios, también la paternidad se identifica con Padre, y Padre con Dios. Así, el número de relaciones es el número de las realidades subsistentes en la naturaleza divina. Y las realidades subsistentes en la naturaleza divina son las personas divinas, tal como se vio en el artículo anterior. Precisamente por ello se pone número de personas en Dios[61].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Por estas palabras, Boecio busca excluir el número en la divina esencia. De esto trata.

2. Aunque las personas, en cuanto subsistentes, no son diminutivas por razón del número, sí lo son en cuanto relaciones; porque la distinción en cuanto relaciones es mínima, pues la relación es lo que tiene menor entidad entre todos los géneros.

Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturae, subtracta a divino verbo naturae differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

2. Ad secundum dicendum quod, licet personae, in quantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri, habent hoc tamen in quantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habent de ente inter omnia genera.

---

[60] Cf. *De pot.* q.8 a.1. En este volumen *Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad* a.1.

[61] San Agustín era reacio al empleo del vocablo *persona* para hablar de Dios. Piensa que si se adoptó su uso fue debido únicamente a la pobreza del lenguaje humano. Su dificultad estriba en que persona es, de suyo, un concepto absoluto, no relativo. Algo autónomo, independiente, subsistente. Si, pues, se afirman tres personas en Dios fácilmente podría pensarse que se está hablando de tres dioses (*De Trinitate* 7 c.4 [ML 42,939]; BAC V 392). Lo genial de Tomás es haber clarificado que precisamente la incomunicabilidad (faceta esencial en el concepto de persona), que en el ser humano es algo *absoluto*, en Dios es por necesidad algo *relativo*. «Lo que hace que una persona sea incomunicable no puede ser algo común» (*De pot.* q.9 a.9 ad 18). Persona en Dios equivale a relación, pero no a relación sin más —puesto que, así, sólo dice orden a su correlativo—, sino a *relación subsistente*, es decir, en cuanto se identifica realmente con la esencia (*In Sent.* I d.23 q.1 a.3; d.26 q.1 a.1; *De pot.* q.9, a.4; *Summa* 1 q.29 a.4). Ver esto más ampliamente explicado en la Introducción.

3. La unidad y la pluralidad se atribuyen a Dios no en el mismo sentido: unidad en cuanto a la esencia, pluralidad en cuanto a las personas; o, si se quiere, la unidad en cuanto a lo absoluto y la pluralidad en cuanto a lo relativo.

4. Como quiera que la pluralidad de unidades es causada por alguna distinción, donde hay distinción de ser, las unidades se distinguen en el ser; donde hay distinción en cuanto a las relaciones, las unidades que forman pluralidad sólo se diferencian por las mutuas relaciones.

5. Cualquier distinción es suficiente para constituir una pluralidad semejante. Por ello, así como en Dios no hay división en cuanto a lo absoluto —la cual no podría darse sin composición—, sino sólo en cuanto a las relaciones, así tampoco hay en Dios pluralidad en cuanto a lo absoluto, sino sólo en cuanto a las relaciones, como ya se dijo en la solución del artículo.

6. Las unidades siempre son partes del número, si hablamos del número absoluto con el que contamos; pero si hablamos del número tal como se da en las cosas, entonces no hay razón de todo y de parte en el número, a no ser como se encuentran el todo y la parte en las cosas numeradas. Ahora bien, las diversas relaciones en Dios no son partes, como la paternidad y la filiación no son partes de Sócrates, aunque sea padre e hijo con respecto a distintos. De ahí que las unidades relativas no se comparen al número de relaciones como si fueran partes.

7. La criatura se distingue de Dios por haber sido constituida en número de principios esenciales. Pero éste no es el caso del número de las personas.

8. El número, que es una especie de cantidad, es causado por la división de lo continuo; de ahí que, así como la cantidad continua es algo matemático —porque está separada de la materia sensible según la razón, no en el ser—, así también el número, que es una especie de

3. Ad tertium dicendum quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem, sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

4. Ad quartum dicendum quod, cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant; ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

5. Ad quintum dicendum quod quaelibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde, sicut in Deo non est divisio secundum absoluta —quae sine compositione esse non potest—, sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta, sed solum quantum ad relationes, ut iam dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis. Diversae autem relationes in divinis non sunt partes, sicut paternitas et filiatio non sunt partes Socratis, quamvis sit Pater et Filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

7. Ad septimum dicendum quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

8. Ad octavum dicendum quod numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum —quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse—, ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subiectum arithmeticae, cuius principium est

cantidad, que también es sujeto de la Aritmética y cuyo principio es el uno en cuanto primera medida de la cantidad. Por donde se ve que este número no puede darse en las cosas inmateriales, ya que la pluralidad que hay en ellas se opone al uno convertible con el ente; la cual, ciertamente, es causada por la división formal, la que se da por ciertas formas opuestas, bien absolutas, bien relativas. Y éste es el número que hay en la divinidad.

9. Tales pasiones siguen al número, que es una especie de cantidad, lo cual no se da en Dios, como ya se ha dicho.

10. Dios es infinito en cuanto a la perfección de la magnitud y de la sabiduría y de cosas semejantes: y, así, se dice en el salmo 96,5 que *su sabiduría no tiene medida.* Ahora bien, la procesión divina, que multiplica las personas, no va hasta lo infinito: pues la generación divina no es inmoderada, como dice Agustín en el libro *De Trinitate;* y, por lo mismo, tampoco es infinito el número de personas.

11. Se dice que Dios es finito para sí mismo, no porque tenga conciencia de ser finito, sino porque se compara a sí mismo igual que las cosas finitas se comparan a nosotros, es decir, en cuanto se comprende a sí mismo.

12. Esta definición se refiere al número perteneciente al género de cantidad, al que compete la razón de medida.

13. En las criaturas, los principios individualizantes implican dos cosas: *primero,* ser el principio de la subsistencia (la naturaleza común sólo subsiste en los singulares); *segundo,* que, por ellos, los supuestos de la naturaleza común se distinguen entre sí. En Dios, sin embargo, las propiedades personales sólo implican el hecho de que los supuestos de la naturaleza divina se distinguen entre sí, pero no el ser principio de que la esencia divina subsista: ésta subsiste ya por sí misma y, a l inversa, las propiedades personales subsisten en razón de la esencia. E

unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente; quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

9. Ad nonum dicendum quod illae passiones consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiae et huiusmodi: unde in Ps. CXLVI dicitur, quod «sapientiae eius non est numerus»; sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personae divinae, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate; et ideo nec personarum numerus est infinitus.

11. Ad undecimum dicendum quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit seipsum.

12. Ad duodecimum dicendum quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensurae.

13. Ad decimumtertium dicendum quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant

efecto, si la paternidad es subsistente es porque la esencia divina, con la que se identifica, subsiste. De donde se sigue que, así como la esencia divina es Dios, así la paternidad es el Padre. De ahí se deduce también que la esencia divina no se multiplica numéricamente en razón de la pluralidad de sus supuestos, como acaece en las cosas inferiores. Porque una cosa se multiplica numéricamente por aquello que la hace subsistente. Pero, aunque la esencia divina, por decirlo así, se individualice por sí misma, en cuanto es subsistente por sí misma, sin embargo, existiendo una e idéntica en cuanto al número, hay en Dios varios supuestos distintos gracias a las relaciones subsistentes.

14. Si el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguen realmente, sino sólo con distinción de razón, nada prohíbe que uno se predique de otro; algo así como el vestido y la túnica se predican mutuamente; y, por lo mismo, el Padre sería el Hijo y a la inversa; lo cual es herejía sabeliana. Hay que decir, pues, que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres realidades, como Agustín afirma[62], bien que estas realidades haya que concebirlas como algo relativo, porque si se toman en absoluto, entonces son una única realidad, como enseña el mismo Agustín. En este sentido hay que entender lo que dice el Damasceno de que son realmente uno[63]. Y cuando afirma que sólo difieren mentalmente, hay que entenderlo dicho de la relación, tal como suele exponerse de ordinario. Porque la relación, aunque en cotejo a la relación opuesta implica diferencia real en Dios, sin embargo, de la esencia divina solamente difiere según la mente; teniendo en cuenta que la relación, entre todos los géneros, es la realidad más débil.

15. La pluralidad de realidades en Dios es pluralidad de relaciones subsistentes opuestas, de lo que no se sigue composición alguna. Porque

ab essentia: ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen, ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

14. Ad decimumquartum dicendum quod si Pater et Filius et Spiritus Sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero praedicari: sicut vestis et tunica de se invicem praedicantur; et similiter Pater esset Filius, et e converso; quod est haeresis sabellianae. Unde dicendum est, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in libro I De doctrina christiana, si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus dicit, quod sunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum distinguuntur, communiter exponitur, id est relatione. Nam relatio etsi per comparationem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione; cum hoc etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

15. Ad decimumquintum dicendum quod pluralitas rerum in divinis est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam

[62] *De doctr. christ.* 1 c.5 (ML 34,21); BAC XV 66.
[63] Cf. *De fide orthodoxa* 1 c.11: (MG 94,842).

la relación no se distingue de la esencia divina con distinción real, sino sólo de razón; por lo que no implica composición, como tampoco la bondad o cualquier otro atributo esencial. Si, en cambio, se la compara con la relación opuesta, hay pluralidad, aunque no composición, porque las relaciones opuestas, en cuanto tales, se distinguen mutuamente; pero la composición no viene de cosas distintas en cuanto distintas.

16. Los atributos esenciales no se oponen entre sí como las relaciones; y, por tanto, aunque subsistan como las relaciones, sin embargo no constituyen pluralidad de supuestos distintos el uno del otro, puesto que la pluralidad sigue a la distinción; y la distinción formal implica alguna oposición.

17. En Dios no hay diferencia entre lo que se significa a modo de forma y lo que se significa a modo de supuesto: por ejemplo, entre divinidad y Dios, paternidad y Padre. Por tanto, aunque las propiedades relativas sean como diferencias constitutivas de las personas, no es necesario poner alguna composición con respecto a las personas ya constituidas.

18. Aunque el Padre y el Hijo no se distinguen entre sí más que por la paternidad y la filiación, no por ello es necesario que el Padre y el Hijo se distingan específicamente. Porque la paternidad y la filiación son relaciones distintas entre sí específicamente; sin embargo, estas relaciones no se comparan con las personas divinas como quienes confieren la especie, sino más bien como los supuestos que las distinguen y las constituyen. Lo que afecta a las personas divinas como dándoles la especie es la naturaleza divina, en la que el Hijo es semejante al Padre: porque el generante engendra algo semejante a sí mismo según la especie, no en cuanto a las propiedades individuales. Así como si Sócrates y Platón sólo se distinguieran entre sí por la blancura y la negritud (cualidades distintas entre sí específicamente), no se distinguirían específicamente (porque lo que es especie entre blanco y negro, no es especie para

relatio, comparata ad essentiam divinam, non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum; sed per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio; quia relationes oppositae, in quantum huiusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt.

16. Ad decimumsextum dicendum quod attributa essentialia nullam ad invicem habent oppositionem sicut relationes; et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod in divinis non differt quod significatur per modum formae et quod significatur per modum suppositi: ut divinitas et Deus, paternitas et Pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativae sint quasi differentiae constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod, licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Non enim istae relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua Filius est similis Patri: nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Socrates et Plato licet non distinguerentur ad invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quae sunt diversae qualitates secundum speciem, non tamen

Sócrates y Platón); así tampoco Padre e Hijo se distinguen con diferencia específica por el hecho de que la paternidad y la filiación difieran específicamente: y esto teniendo en cuenta que en Dios no puede hablarse propiamente de diferencias específicas, puesto que en él no se da ni especie ni género.

19. De todos modos, hay que conceder que en Dios solamente hay un ser, siendo así que el ser pertenece siempre a la esencia, y esto principalmente en Dios, cuyo ser es su misma esencia[64]. Pues bien, las relaciones que distinguen a los supuestos divinos no añaden otro ser sobre el ser de la esencia, pues no implican composición con la esencia, como ya se ha dicho. En cambio, toda forma que añade algún ser sobre el ser sustancial hace composición con la sustancia, y el mismo ser es accidental, como lo blanco y lo negro. Pero la diversidad según el ser sigue a la pluralidad de los supuestos, igual que la diversidad de la esencia en las cosas creadas. Ni una cosa ni otra se da en Dios.

20. La operación sale del agente en razón de la forma o de la virtud, que es el principio de la actividad; y, por ello, nada impide que una sola creación proceda de las tres personas, que son de única naturaleza y virtud: lo mismo que si de tres calefactores mana un solo calor, saldría de ellos una calefacción numéricamente una[65].

specie differrent: quia id quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni; ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

19. Ad decimumnonum dicendum quod omnino concedendum est quod in divinis non sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et praecipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiae, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

20. Ad vicesimum dicendum quod operatio egreditur ab agente ratione formae vel virtutis, quae est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quae sunt unius naturae et virtutis, unam creationem procedere: sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

---

[64] Nota de la edición Marietti: Todas las ediciones presentan esta lectura: *dicendum quod nullo modo concedendum est quod in divinis sit...* («hay que decir que de ningún modo hay que conceder que en Dios...»), lo cual evidentemente es erróneo. Por esto, habiéndolo consultado con un grupo de expertos, proponemos esta nueva lectura, a saber: *dicendum quod omnino concedendum est quod in divinis non sit nisi unum esse...* («De todos modos, hay que conceder que en Dios hay solamente un ser»).

[65] Cuando habla de *Dios creador,* Tomás está muy lejos de pensar en un *Primer ser,* fruto de unas pruebas filosóficas. Está más bien en la onda de un San Ireneo, cuando afirmaba que quien había creado era el Padre *con sus dos manos, el Hijo y el Espíritu;* o en la de San Agustín al decir que el mundo fue creado *por el Padre, por medio del Hijo en el Espíritu Santo.* Tomás defiende que el conocimiento de las personas divinas *nos es necesario para tener una recta idea de la creación* (*Summa* 1 q.32 a.1 ad 3). Escribe que «la fuerza creadora, aun siendo común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden: el Hijo la tiene del Padre y el Espíritu Santo la tiene de ambos» (*Summa* 1 q.45 a.6 ad 2). Y, así, «las personas divinas tienen influjo causal en la creación de las cosas de acuerdo con la peculiaridad de su origen propio [...] Dios Padre ha llevado a cabo la creación por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Los orígenes de las personas son, por tanto, el fundamento del origen de las criaturas» (l.c. solución).

21. Las formas individualizantes en las criaturas no son subsistentes, como sucede en Dios, y, por tanto, no cabe comparación.

22. En las cosas creadas, a la pluralidad de supuestos sigue la multiplicación de esencia, lo que no ocurre en Dios; por lo tanto, no se sigue.

23. Aunque en cada una de las tres personas se halle por entero y perfectamente la divinidad, según su propio modo de existir, a la perfección de la divinidad pertenece que haya tres modos divinos de existir, de forma que se dé: uno de otro, éste de nadie, y alguien por otro[66]. No se daría una absoluta perfección en Dios si no se diera en él procesión de verbo y de amor.

24. El argumento supone que las personas divinas se distinguen esencialmente. Si fuera así, la plenitud del gozo que el Padre tiene en el Hijo se basaría en algo exterior, no lo tendría el Padre en sí mismo. Ahora bien, como quiera que el Hijo está en el Padre como verbo propio, no puede el Padre tener pleno gozo de sí mismo sino en el Hijo; igual que el hombre no goza de sí a no ser por la concepción que de sí mismo tiene.

Artículo 6

¿Puede el nombre de persona predicarse convenientemente de Dios en plural?[67]

Argumentos por los que parece que no.

1. La persona es sustancia, como consta en la definición de Boecio. Ahora bien, la sustancia no se predica de Dios en plural. Luego tampoco la persona.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod formae individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod, licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod ratio illa procedit ac si divinae personae per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet Pater in Filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet Pater hoc in seipso; sed quia Filius est in Patre ut verbum ipsius, non posset esse Patri plenum gaudium de seipso nisi in Filio; sicut nec homo de seipso gaudet nisi per conceptionem quam de seipso habet.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis

Et videtur quod non.

1. Persona enim est substantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed substantia non praedicatur pluraliter in divinis. Ergo nec persona.

---

[66] Llamo la atención sobre esta formulación: *por otro*. Se trata, en realidad, de la fórmula griega en referencia al Espíritu Santo. Ver la Introducción n. VII.

[67] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.30 a.4; *In Sent.* 1 d.25 a.3.

2. Los nombres absolutos se afirman de Dios tan sólo en singular, como sabio, bueno y similares. Ahora bien, el nombre de *persona* es nombre absoluto. Luego no debe predicarse de Dios en plural.

3. Según parece, el nombre *persona* se toma de subsistir, puesto que significa individuo en el género de sustancia, y la persona se dice como una por sí misma. Ahora bien, el subsistir pertenece a la esencia, la cual no se multiplica en Dios. Luego tampoco el nombre de persona puede afirmarse en plural.

4. Se dirá que, aunque *subsistir* se toma de la esencia, con todo, podemos afirmar que en Dios hay tres subsistentes y, por lo mismo, tres personas.—En contra está que las cosas que en Dios significan la esencia no pueden predicarse en plural, a no ser que sean adjetivos, los cuales no implican número en razón de la forma significada, sino en razón de los supuestos, al contrario de lo que sucede en los sustantivos. Así, decimos que en Dios hay tres eternos, si este «eterno» se toma como adjetivo; porque si se toma como sustantivo, entonces es verdad lo que dice Atanasio[68] en el Símbolo que no hay tres eternos, sino un eterno. Ahora bien, el nombre persona es sustantivo, no adjetivo. Luego no debe predicarse en plural.

5. Aunque los adjetivos esenciales se predican de Dios en plural, sin embargo las formas significadas no se afirman en plural, sino sólo en singular. Porque, si bien de algún modo decimos en plural que hay tres eternos en Dios, de ningún modo afirmamos tres eternidades. Luego, aunque de algún modo pueda decirse que hay tres personas divinas, de ningún modo podrá decirse que haya tres personalidades.

6. Lo mismo que Dios significa quien tiene la divinidad, así persona divina significa el que subsiste en Dios. Pero igual que decimos que en Dios hay tres subsistentes divinos, así afirmamos que tres tienen la

2. Praeterea, alia nomina absoluta praedicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et huiusmodi. Sed hoc nomen «persona» est nomen absolutum. Ergo non debet praedicari pluraliter in divinis.

3. Item, nomen personae a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiae, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quae non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen personae pluraliter potest praedicari.

4. Sed dicendum quod, licet subsistere sumatur ab essentia, tamen dicere possumus quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personae.—Sed contra, ea quae significant essentiam in divinis, non possunt praedicari pluraliter, nisi sint adiectiva, quae non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus, quod in Deo sunt tres aeterni, si aeterni adiective sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius dicit in Symbolo quod «non sunt tres aeterni, sed unus aeternus». Hoc autem nomen «persona» est substantivum, non adiectivum. Ergo non debet praedicari in plurali.

5. Praeterea, licet adiectiva essentialia praedicentur pluraliter in divinis, tamen formae significatae non praedicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres aeternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres aeternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personae in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

6. Praeterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in divi-

[68] Cf. *Quicumque* (ML 88,585); Dz 39.

divinidad. Si, luego, por esta razón puede afirmarse que en Dios hay tres personas, de igual modo podrá decirse que allí hay tres dioses, lo cual es herético.

7. Boecio dice[69] que no hay tres dioses, porque Dios no se distingue de Dios en la divinidad. De modo semejante, la persona divina no difiere de la persona divina por alguna diferencia de personalidad, pues a ellas les es común el ser persona. Luego la persona no puede afirmarse de Dios en plural.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Dice San Agustín[70] que a quienes preguntan qué son el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, se les responde que son tres personas. Luego persona se predica de Dios en plural.

2. Atanasio dice[71] que una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo. Ahora bien, la distinción causa número. Luego la persona debe afirmarse de Dios en plural.

SOLUCIÓN. Como ya se dijo anteriormente, los nombres sustantivos toman número de la forma significada; los adjetivos, de los supuestos. La razón es que los nombres sustantivos significan a modo de sustancia, los adjetivos a modo de accidente; y éste se individualiza y multiplica por el sujeto, mientras que la sustancia lo hace por sí misma.

Como quiera, pues, que el nombre *persona* sea sustantivo, es necesario considerar la forma significada para ver si puede predicarse en plural. Pues bien, la forma significada con el nombre *persona* no es la naturaleza sin más: de ser así, se significaría lo mismo con el nombre de hombre y con el nombre de persona humana, lo cual evidentemente es falso. Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o

nitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in divinis sin tres personae, similiter poterit dici quod sint ibi tres dii, quod est haereticum.

7. Praeterea, Boetius dicit, quod ideo non sunt tres dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter praedicari in divinis.

SED CONTRA. 1. Est quod Augustinus dicit, quod quaerentibus quid tres essent Pater et Filius et Spiritus Sanctus, responsum est, quod sunt tres personae. Ergo persona pluraliter in divinis praedicatur.

2. Praeterea, Athanasius dicit, ubi sup., quod «alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti». Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet praedicari in divinis.

RESPONDEO. Dicendum quod nomina substantiva, sicut iam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adiectiva vero a suppositis. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiae, adiectiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subiectum, substantia vero per seipsam.

Cum ergo hoc nomen «persona» sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter praedicari. Forma autem significata nomine personae non est natura absolute: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine

---

[69] *De Trinitate* c.5-6 (ML 64,1253-1256).
[70] *De Trinitate* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 392.
[71] Cf. nota 68.

la individualidad de quien subsiste en la naturaleza, tal como se ha venido explicando.

Como quiera, pues, que las propiedades que hacen lo distinto e incomunicable en Dios sean varias, resulta necesario que el nombre de persona se predique de Dios en plural; lo mismo que en la humanidad se predica en plural en razón de la pluralidad de los principios individualizantes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Persona es una sustancia individual, lo mismo que hipóstasis; lo cual se predica en plural, como puede verse en el uso de los griegos.

2. El nombre de persona es absoluto según el modo de significar; significa sin embargo relación, tal como se ha explicado anteriormente.

3. El nombre de persona no designa solamente el subsistir —lo que parece pertenecer a la esencia—, sino también lo que es ser distinto e incomunicable, lo cual se aplica a Dios en razón de las propiedades relativas.

4. La forma significada con el nombre de persona no es en absoluto la esencia, sino aquello que es principio de la incomunicabilidad o individuación; y, por tanto, se predica en plural, aunque sea nombre sustantivo; por lo mismo, precisamente porque hay en Dios varias propiedades que distinguen, también se dice que hay en él varias personalidades[72].

5. Según esto, parece clara la solución al argumento quinto.

6. El nombre persona significa subsistente en la naturaleza divina, con distinción e incomunicabilidad; pero el nombre Dios significa tener

personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex praemissis patet.

Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis; sicut etiam in humanis pluraliter praedicatur nomen personae propter pluralitatem principiorum individuantium.

1. Ad primum ergo dicendum quod persona est substantia individua, quae est hypostasis; et hoc pluraliter praedicatur, sicut patet ex usu graecorum.

2. Ad secundum dicendum quod nomen personae est absolutum ex modo significandi; significat tamen relationem, sicut ex praemissis patet.

3. Ad tertium dicendum quod nomen personae non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

4. Ad quartum dicendum quod forma significata per nomen personae non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter praedicatur, licet sit nomen substantivum: et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse plures personalitates.

5. Unde patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod hoc nomen persona significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate; hoc autem nomen «Deus»

---

[72] Santo Tomás identifica *personalidad* con *propiedad personal,* es decir, con la razón de *incomunicabilidad.* «Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad del que subsiste en la naturaleza», ha dicho en la solución. Y en la respuesta al argumento tercero ha remarcado que persona designa lo que la hace «incomunicable, lo cual se aplica a Dios en razón de las propiedades relativas». Esto que había enseñado ya en su comentario a las *Sentencias* (ver p.ej. *In Sent.* I d.26 q.1 a.1) lo mantendrá en la *Summa* (1 q.39 a.3 ad 4).

naturaleza divina, prescindiendo de la distinción o incomunicabilidad. No es, por lo tanto, lo mismo.

7. Aunque Dios no se distinga de Dios por alguna diferencia de divinidad —ya que numéricamente hay una sola divinidad—, sin embargo, la persona divina se distingue de la persona divina por diferencia de personalidad, pues a la personalidad pertenece también en Dios la propiedad que distingue a las personas.

Artículo 7

¿Cómo se predican de las personas divinas los términos numerales, de modo positivo o sólo negativamente?[73]

Argumentos por los que parece se predican de modo positivo.

1. Si nada ponen en Dios, entonces quien dice tres personas, nada afirma de lo que hay en Dios. Por lo mismo, quien niega las tres personas, nada niega de lo que hay en Dios. Por tanto, no habla contra verdad y, así, no es herético.

2. Según Dionisio[74], puede hablarse de Dios de tres modos: por negación, por eminencia y por causalidad. Por cualquiera de ellos es necesario que los términos numerales que se predican de Dios pongan algo en él. Lo cual es evidente, tanto si se predican por eminencia, o por causalidad, como si es por negación. Porque las cosas no se niegan de Dios —como explica el mismo Dionisio[75]— en el sentido que carezca totalmente de ellas, sino porque no le convienen del mismo modo que

significat habentem divinam naturam nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate; ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod, licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis —quia non est nisi una divinitas numero—, persona tamen divina differt a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

Articulus septimus

Septimo quaeritur quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remotive tantum

Et videtur quod positive.

1. Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est haereticus.

2. Praeterea, secundum Dionysium in libro De divinis nominibus, tribus modis dicitur aliquid de Deo: scilicet per negationem, per eminentiam et per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales praedicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifestum est, si quidem praedicentur per eminentiam vel per causam similiter autem et si praedicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem Dionysius dicit, quasi omnino ei desint, sed quia non

---

[73] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.30 a.3; *In Sent.* I d.24, a.3; *Quodl.* X q.1 a.1.
[74] *De divin. nom.* c.1 (MG 3,586).
[75] Cf. *Cael. hier.* c.2 (MG 3,136); *De divin. nom.* c.4 y 11 (MG 3,694 y 948).

a nosotros. Es, pues, necesario que, según los tres modos, los términos numerales pongan algo en Dios.

3. Todo lo que se predica de Dios y de las criaturas, se afirma de Dios de un modo más noble que de las criaturas. Ahora bien, los términos numerales se afirman de las criaturas en un sentido positivo. Luego mucho más de Dios.

4. La pluralidad y la unidad implicadas en los términos numerales, tal como se predican de Dios, no se hallan solamente en el entendimiento, pues, de ser así, las tres personas divinas sólo serían concepciones de la mente, lo cual es herejía sabeliana. Luego es necesario que sean algo real; y, por lo mismo, se afirman de Dios positivamente.

5. Así como el uno está en el género de cantidad, así el bien está en el género de cualidad; pero en Dios no hay ni cantidad ni cualidad ni accidente alguno, y, sin embargo, la bondad se predica de Dios en un sentido positivo, no negativamente. Luego, de un modo parecido y en consecuencia, también la pluralidad constituida por el uno.

6. Los cuatro primeros entes son: ser, uno, verdadero y bueno. Tres de ellos —a saber, ser, verdadero y bueno— se afirman de Dios positivamente. Luego también el uno y, por consiguiente, la pluralidad.

7. La pluralidad y la grandeza pertenecen a dos especies de cantidad, que son la cantidad discreta y la continua. Ahora bien, la magnitud se afirma de Dios positivamente, pues se dice en el salmo 146,5: *Grande es nuestro Señor y de gran fuerza*. Luego también la pluralidad y la unidad.

8. Las criaturas manifiestan ser semejanza de Dios en cuanto que en ellas aparecen vestigios de la divinidad. Ahora bien, según Agustín[76], en toda criatura hay cierto vestigio de la Trinidad divina en cuanto es

eodem modo ei conveniunt sicut et nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

3. Praeterea, quidquid praedicatur de Deo et creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis praedicatur. Termini autem numerales de creaturis praedicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

4. Praeterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod praedicatur de Deo, non sunt in intellectu tantum: quia sic non essent tres personae in Deo nisi secundum intellectum; quod pertinet ad haeresim sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

5. Praeterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas nec aliquod accidens; et tamen bonum non praedicatur de Deo remotive sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

6. Praeterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

7. Praeterea, multitudo et magnitudo pertinent ad duas species quantitatis, quae sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo praedicatur de Deo positive, cum dicitur Ps. CXLVI: «Magnus Dominus et magna virtus eius». Ergo et multitudo et unum.

8. Praeterea, creaturae Dei similitudinem praeferunt, secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum, quaelibet creatura vestigium

[76] *De Trinitate* 10 c.11 (ML 42,982); BAC V 490.

una y está formada según especie y tiene cierto orden. Luego la criatura es una semejanza de Dios. Ahora bien, el *uno* se predica de la criatura en sentido positivo; luego también de Dios.

9. Si lo *uno* se predica de Dios en sentido privativo, es necesario que excluya algo, y ello no es sino la pluralidad. Ahora bien, no excluye la pluralidad: porque del hecho de que haya una persona no se sigue que no haya varias. Luego el uno no se dice privativamente de Dios y, por consiguiente, tampoco la pluralidad.

10. La privación no constituye nada. Pero el uno constituye la pluralidad. Luego no se dice privativamente.

11. Ninguna privación se da en Dios, porque toda privación supone defecto. Ahora bien, el *uno* se predica de Dios. Luego no significa privación.

12. Agustín dice[77] que todo lo que se predica de Dios se afirma según la sustancia o según la relación. Y Boecio dice también[78] que todo lo que se refiere a la predicación sobre la divinidad se refiere a la sustancia, menos lo que es *ad aliquid*. Si, pues, los términos numerales se afirman de Dios, es necesario que signifiquen o la sustancia o la relación; y, así, resulta que se predican de Dios en sentido positivo.

13. El *uno* y el ser se convierten y parecen sinónimos. Ahora bien, el ser se afirma de Dios positivamente. Luego también el uno y, por consiguiente, la pluralidad.

14. Si el *uno* se predica de Dios negativamente, es necesario que elimine la pluralidad que se le opone. Pero esto no puede ser, ya que la pluralidad se compone de unidades: uno de los opuestos no se constituye por otro. Luego el *uno* no se predica de Dios en sentido negativo.

quoddam divinae Trinitatis in se habet, in quantum est aliquid unum et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed unum praedicatur de creatura positive: ergo et de Deo.

9. Praeterea, si unum praedicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. Unum ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

10. Praeterea, privatio nihil constituit. Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

11. Praeterea, nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum. Unum autem praedicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

12. Praeterea, Augustinus dicit, quod quidquid praedicatur de Deo, praedicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et Boetius etiam dicit, quod omnia quae veniunt in divinam praedicationem, mutantur in substantiam praeter ad aliquid. Si ergo termini numerales praedicantur de Deo, oportet quod significent substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo praedicentur.

13. Praeterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens praedicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

14. Praeterea, si unum praedicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo unum non praedicatur de Deo remotive.

---

[77] *De Trinitate* 5 c.5 (ML 42,913); BAC V 330.
[78] *De Trinitate* c.5 (ML 64,1254).

15. Si el *uno* se dice por remoción de la pluralidad, es necesario que el *uno* se oponga a la pluralidad, lo mismo que la privación a lo que se tiene. Ahora bien, lo que se tiene es por naturaleza anterior a la privación, y también según la mente, ya que la privación sólo se define en referencia a lo poseído. Luego la pluralidad será anterior al *uno* según la naturaleza y según la razón: lo cual parece incongruente.

16. Si el uno y lo plural se afirman de Dios negativamente, es necesario que el uno aleje la pluralidad y que la pluralidad rechace la unidad. Pero esto no parece coherente, pues se seguiría un círculo entre lo uno y lo plural, como si se dijera que uno es lo que no es plural, y plural lo que no es uno; con lo cual no se aclararía nada. Luego no hay que decir que en Dios el uno y la pluralidad se afirman privativamente.

17. Como quiera que lo uno y lo plural son como la medida y lo medido, parecen oponerse el uno al otro de forma relativa. Ahora bien, los opuestos relativamente, se afirman ambos positivamente. Luego tanto lo uno como lo plural se predican de Dios en sentido positivo.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Dice Dionisio en IV *De div. nom.*[79]: *La unidad alabada y la Trinidad, que es la divinidad por excelencia, ni es la unidad ni es la Trinidad que nosotros conocemos o que pueda conocer cualquier otro de los seres existentes.* Parece, pues, que los términos numerales se afirman de Dios por remoción.

2. Agustín dice[80]: *Buscó la humana pobreza cómo expresar estas tres cosas, y las llamó sustancias o personas, no queriendo significar con ello diversidad o singularidad alguna.* Luego estos términos numerales fueron introducidos más para remover que para afirmar.

15. Praeterea, si unum dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod unum opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem, quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior uno secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

16. Praeterea, si unum et multa in divinis praedicantur remotive, oportet quod unum removeat multitudinem et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens, quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur, quod unum est quod non est multa, et multa sunt quae non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum, quod unum et multa in Deo dicantur privative.

17. Praeterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive praedicantur de Deo.

SED CONTRA. 1. Dionysius dicit, IV De divinis nominibus: «Unitas laudata et Trinitas, quae est super omnia divinitas, non est neque unitas neque Trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita». Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit: «Quaesivit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas. Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit». Sunt ergo huiusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

---

[79] *De divin. nom.* c.4 (MG 3,694).
[80] *De Trinit.* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 394.

3. Uno y plural, es decir, el número, se sitúan en el género de cantidad. Pero en Dios no hay que poner cantidad alguna, puesto que la cantidad es accidente y disposición de la materia. Luego los términos numerales no añaden nada en Dios.

4. Hay que decir que, aunque la cantidad —según la razón de su género, o según la razón de accidente— no pueda darse en Dios, sin embargo, según la razón de especie, sí que puede predicarse de él alguna cantidad, como también alguna cualidad, por ejemplo la ciencia o la justicia.—En contra, sin embargo, tenemos que, al hablar sobre Dios, solamente se asumen aquellas especies de cualidad que, según la razón de su especie, no importan imperfección alguna, como ciencia, justicia y equidad; no, en cambio, ignorancia o blancura. Pero toda cantidad importa imperfección según la razón de su especie: como quiera que el cuanto es lo que es indivisible, las especies de cantidad se distinguen según los diversos modos de división. Así como la pluralidad es lo que es divisible en lo no contiguo, así la línea es divisible según una dimensión, la superficie según dos, el cuerpo según tres. Ahora bien, la división repugna a la perfección de la divina simplicidad. Luego ninguna cantidad, según la razón de su especie, puede predicarse de Dios.

5. Hay que decir que la distinción debida a las relaciones, que hace el número de personas divinas, no implica imperfección en Dios.—En contra, toda división o distinción causa alguna pluralidad. Pero no toda pluralidad implica un número que sea una especie de cantidad, puesto que la pluralidad y el uno se hallan en todos los géneros. Luego no toda división o distinción es suficiente para constituir un número que sea una especie de cantidad, sino sólo la división cuantitativa, lo cual no es el caso de la distinción de las relaciones.

6. Pero hay que decir que toda pluralidad es una especie de cantidad, y cualquier división basta para constituir una cantidad específi-

3. Praeterea, unum et multitudo, sive numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et dispositio materiae. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

4. Sed dicendum quod, licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest praedicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel iustitia.—Sed contra, illae solae species qualitatis in divinam praedicationem assumuntur quae secundum rationem suae speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, iustitia et aequitas; non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suae speciei imperfectionem importat: cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modos divisionis; sicut pluralitas est quae divisibilis est in non continua, linea autem quae est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinae simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suae speciei potest praedicari de Deo.

5. Sed dicendum quod distinctio per relationes quae facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo.—Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis: cum multitudo et unum circumeant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quae est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

6. Sed dicendum quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis.—Sed contra, ad positionem substantiae

ca.—En contra, a la afirmación de sustancia no sigue necesariamente la afirmación de cantidad, ya que puede darse una sustancia sin accidente. En cambio, una vez puestas las formas sustanciales, se sigue la distinción en las sustancias. Luego no cualquier distinción constituye la pluralidad, que es accidente y especie de cantidad.

7. La separación, constitutiva del número que es especie de cantidad, se opone a lo continuo. Pero la separación opuesta a lo continuo es la que divide lo continuo. Luego solamente la división de lo continuo —que no compete a Dios— causa el número especie de cantidad; y, así, no puede predicarse de Dios el número que es especie cuantitativa.

8. Toda sustancia es una. Pues bien, o lo es por su misma esencia, o lo es por cualquier otra razón. Si es así, como quiera que también esta razón ha de ser una, o lo es por sí misma, o lo es por algo distinto, y esto, otra vez por algo. Ahora bien, es imposible proceder hasta el infinito. Luego hay que pararse en alguna parte. Mejor es hacerlo en lo primero, es decir, en pensar que la sustancia es una por sí misma. Luego lo uno no es algo añadido a la sustancia; y, así, no parece que signifique algo positivo.

9. Hay que decir que la sustancia no es una por sí misma, sino por una unidad que le es accidental; en cambio, la unidad es una por sí misma; porque las cosas primeras se denominan por sí mismas, como la bondad es buena, la verdad es verdadera y, de modo parecido, la unidad es una.—En contra, semejantes cosas se denominan a sí mismas por el hecho de que son formas primeras, pues las segundas no se denominan a sí mismas; por ejemplo, la blancura no es blanca. Ahora bien, las cosas añadidas a otra no son primeras. Luego la unidad y la bondad no se añaden a la sustancia.

10. Según el Filósofo[81], las cosas se dicen *uno* en cuanto que no se dividen. Ahora bien, esto que hace que no se dividan no añade nada,

non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quaelibet distinctio constituit multitudinem quae est accidens et species quantitatis.

7. Praeterea, discretio quae constituit numerum, quae est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quae consistit in divisione continui. Ergo sola divisio continui, quae non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis; et ita non potest praedicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

8. Praeterea, quaelibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per seipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiae; et ita non videtur significare aliquid positive.

9. Sed dicendum quod substantia non est una per seipsam, sed per unitatem ei accidentem; unitas autem est per se una; prima enim denominant seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una.—Sed contra, huiusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primae formae, nam secundae formae non denominant seipsas, sicut albedo non est alba. Quae autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

10. Praeterea, secundum Philosophum, omnia dicuntur unum in quantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet.

[81] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.6 (BK 1016b4).

solamente quita. Luego el *uno* no se predica de Dios en sentido positivo, sino sólo en cuanto remoción. Lo mismo hay que decir de la pluralidad, que se constituye de unidades.

SOLUCIÓN. Sobre lo uno y lo múltiple hay que considerar diversos aspectos, los cuales fueron también ocasión de que los filósofos sintieran de modo distinto. Tenemos, en efecto, que el *uno* es principio del número y se convierte con el ente; de modo parecido, lo múltiple pertenece a cierta especie de cantidad, llamada número, y, además, envuelve todos los géneros, lo mismo que el uno al que parece oponerse la pluralidad.

A) Hubo *algunos* filósofos que no distinguieron entre el uno convertible con el ente y el uno principio del número, estimando que ni en un sentido ni en otro eso que llamamos *uno* añade nada a la sustancia; sino que, dicho de cualquiera de los dos modos, el uno significaba la sustancia de la cosa. De ahí se concluía que el número, que se compone de unidades, era la sustancia de todas las cosas, y ésta es la opinión de *Pitágoras* y de *Platón.*

B) Hubo *otros* que, no distinguiendo tampoco entre el uno convertible con el ente y el uno principio del número, creyeron sin embargo que tanto en un sentido como en otro el uno añadía algo accidental a la sustancia; y, por consiguiente, era necesario que toda pluralidad fuera un accidente perteneciente al género de cantidad. Ésta fue la postura de *Avicena,* la que al parecer siguieron todos los antiguos doctores. No entendieron por uno y por múltiple sino algo perteneciente al género de la cantidad discreta.

C) *Algunos,* teniendo en cuenta que en Dios no puede haber cantidad alguna, dijeron que los términos que indican lo *uno* y lo *múltiple* no añaden nada en Dios, solamente excluyen. Sólo podrían poner lo que significan, es decir, cantidad discreta, la cual de ningún modo pued

Ergo unum non praedicatur positive sed remotive in divinis; et per consequens multitudo, quae constituitur ex unis.

RESPONDEO. Dicendum quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quae dicitur numerus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis.

Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretae.

Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem

darse en Dios. Así, según ellos, lo uno se dice de Dios para apartar la pluralidad de cantidad discreta; y los términos que significan pluralidad se dicen de Dios para eliminar la unidad, que es el principio de la cantidad discreta.

Ésta parece ser la *opinión del Maestro,* la que expone en el libro I de las *Sentencias*[82]. Y ésta, ciertamente —teniendo en cuenta la raíz de su opinión, a saber, que toda pluralidad significa cantidad discreta y que todo uno es principio de la misma cantidad—, parece ser la más razonable de todas. Porque también Dionisio dice[83] que las negaciones son las máximas verdades en Dios; en cambio, las afirmaciones son incompactas[84]. Porque de Dios no sabemos lo que es, sino más bien lo que no es, como dice el Damasceno[85].

De ahí que el *Rabí Moisés* diga que todo cuanto se afirma de Dios, más ha sido introducido para remover que para poner. Decimos por ejemplo que Dios vive, para eliminar de él aquel modo de ser que tienen las cosas que entre nosotros no viven, no para afirmar en él la vida, pues la vida y otros nombres similares fueron impuestos para significar ciertas formas y perfecciones de las criaturas que están muy lejos de Dios; aunque esto no es siempre verdadero porque, como dice Dionisio[86], la sabiduría y la vida y cosas semejantes no son removidas de Dios como si careciera de ellas, sino porque las tiene de un modo más excelente de lo que el entendimiento humano puede captar y la palabra es capaz de expresar. De esta perfección divina descienden precisamente las perfecciones creadas, según cierta semejanza imperfecta. Y, por lo mismo, de Dios, según Dionisio[87], no sólo se afirma algo

discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretae; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quae est principium quantitatis discretae.

Et haec videtur fuisse opinio Magistri, quae ponitur in 24 dist. I Sententiarum. Quae quidem, supposita suae opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam et Dionysius dicit, quod negationes sunt maxime verae in Deo; affirmationes vero sunt incompactae. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit.

Unde et Rabbi Moyses omnia quae affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quae apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia huiusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et perfectiones creaturarum quae longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum, nam, sicut dicit Dionysius, sapientia et vita et alia huiusmodi non removentur a Deo quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creatae, secundum quamdam

---

[82] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum* I d.24 c.1 (ML 192,586).

[83] *Caelest. hier.* c.2 (MG 3,136).

[84] «Incompactas» es la palabra que usa el Santo. Lo que quiere decir es que lo que se afirma de Dios nunca es algo sólido, sino débil, limitado.

[85] *De fide orthodoxa* 1 c.4 (MG 94,798).

[86] *De divin. nom.* c.12 (MG 3,970).

[87] *Mysticae Theol.* c.1 (MG 3,997); *Caelest. hier.* c.2 (MG 3,136); *De divin. nom.* cc.1-2 (MG 3,586 y 636).

a modo de negación y a modo de causa, sino también a modo de eminencia.

Pero, sea lo que sea de las perfecciones espirituales, lo cierto es que las disposiciones materiales se eliminan por completo de Dios. Por lo tanto, como quiera que la cantidad es una disposición de la materia, si los términos numerales solamente significan lo que está en el género de cantidad, resulta necesario que no se afirmen de Dios a no ser para remover lo que significan, tal como defendió el Maestro en el lugar citado. De esta postura no se sigue un círculo vicioso —mientras la unidad elimina la pluralidad, la pluralidad aleja la unidad—, porque de Dios se elimina tanto la unidad como la pluralidad, que están en el género de cantidad, ninguna de las cuales se afirma de Dios. Y, así, la unidad que se afirma de Dios, la que elimina la pluralidad, no es rechazada, sino la otra unidad, la que no puede decirse de él.

D) Algunos, sin embargo, no comprendiendo que los nombres afirmativos pudieran introducirse en el lenguaje sobre Dios, ni siquiera poniendo lo uno y lo múltiple —a excepción de lo que está en el género de la cantidad discreta, cosa que no se atrevían a poner en él—, dijeron que los términos numerales no se afirman de Dios como palabras que expresan una idea, sino como dicciones oficiales, que ejercen algo en la divinidad, a saber, la distinción a modo de distinción sincategoremática. Pero esto parece fatuo, pues nada de ello puede deducirse del significado de tales términos.

E) Y, por esto, otros pensaron que dichos términos indican algo positivo en Dios, aunque supongan que lo uno y lo múltiple están solamente en el género de cantidad; no ven, en efecto, ningún inconveniente en atribuir alguna especie de cantidad a Dios —aunque se elimine el género—, lo mismo que se dicen de él, en sentido positivo, algunas especies de cualidad —como sabiduría y justicia—, aunque en Dios no pueda haber cualidad.

similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium, non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causae, sed etiam per modum eminentiae.

Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiae, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicatur nisi ad removendum quae significant, sicut Magister posuit, loc. cit. Nec sequitur ex eius positione circulus —dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem—, quia removentur a Deo unitas et multitudo, quae sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quae removet multitudinem, non removetur, sed alia unitas, quae de Deo dici non potest.

Quidam vero, non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in praedicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum et multa —nisi quod est in genere quantitatis discretae, quam in Deo ponere non audebant—, dixerunt quod termini numerales non praedicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicae distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi.

Et ideo alii dixerunt, quod praedicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquae species qualitatis, ut sapientia et iustitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit.

Pero no se trata de lo mismo, como se muestra en las objeciones, porque todas las especies de cantidad incluyen imperfección por razón de su especie, no así todas las especies de cualidad. Y, además, la cantidad propiamente dicha es una disposición de la materia, por lo que todas las especies de cantidad son algo matemático y, por lo mismo, no pueden separarse de la materia sensible, a excepción del tiempo y lugar, que son algo natural y más anejos a la materia sensible. Es, pues, evidente que ninguna especie de cantidad puede convenir a las cosas espirituales si no es en sentido metafórico. En cambio —porque la cualidad sigue a la forma—, algunas cualidades son totalmente inmateriales y pueden atribuirse a las cosas espirituales.

F) *Todas estas opiniones* proceden del supuesto de que el uno convertible con el ente se identifica con el uno que es principio del número, y de que no existe más pluralidad fuera del número, que es una especie de cantidad. Pero esto es falso: porque, dado que la división causa la pluralidad, y la indivisión la unidad, es necesario juzgar del uno y de lo múltiple según la razón de división.

Porque hay una división que excede por completo el género de cantidad, a saber, la que es por alguna oposición formal, que no concierne a cantidad alguna. Es necesario, pues, que la pluralidad que sigue a esta división, y el uno que la elimina, sean de mayor comunidad y de mayor ámbito que el género cantidad.

Hay también otra división según una cantidad que no trasciende el género cantidad. En este caso, tanto la pluralidad consecuente a esta división como la unidad que la elimina están en el género de cantidad. El uno, ciertamente, añade algo accidental a esto de quien se dice, y tiene razón de medida; de otra forma el número constituido por la unidad no sería algo accidental, ni sería especie de algún género. Pero el uno convertible con el ente no añade al ente más que la negación de

Sed illud non est simile, ut in obiiciendo est tactum, nam omnes species quantitatis ex ratione suae speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et praeterea quantitas proprie est dispositio materiae; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam, quae secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus quae sunt naturalia, et magis materiae sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam, unde quaedam qualitates sunt omnino immateriales, quae attribui possunt rebus spiritualibus.

Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. Quod quidem patet esse falsum: nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi.

Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis.

Est autem et alia divisio secundum quantitatem quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente,

división, no que signifique tan sólo la misma indivisión, sino la identidad de la sustancia consigo misma; porque uno es lo mismo que ente indiviso. Y, de modo semejante, la pluralidad correspondiente al uno no añade nada a las distintas cosas a no ser la distinción consistente en que una no es la otra; lo cual, ciertamente, no se debe a algo sobreañadido, sino a las propias formas.

Es, pues, evidente que el uno convertible con el ente pone ciertamente el mismo ser, pero no añade nada, a no ser la negación de la división. Ahora bien, la pluralidad correspondiente añade sobre las cosas múltiples el que cada una de ellas sea una y que una no sea otra, en lo cual consiste la razón de la distinción. Y así, al tiempo que el uno añade sobre el ente una negación —en cuanto que algo es indiviso en sí mismo—, la pluralidad añade dos negaciones, a saber, el que algo es indiviso en sí mismo, y el que es distinto de otro. Estar dividido es, en efecto, que uno no es lo otro.

G) *Digo*, pues, que en Dios no se predican el uno y lo múltiple pertenecientes al género de cantidad, sino el uno que se convierte con el ente, y la pluralidad a él correspondiente. Luego el uno y lo múltiple ponen ciertamente en Dios aquello a que se refieren; pero no añaden nada si no es distinción e indistinción, lo que equivale a añadir negaciones, tal como se ha expuesto. Concedemos, pues, que en lo que añaden a las cosas de las que se predican, se toman en Dios en *sentido negativo;* en cuanto incluyen en su significación las cosas de quienes se dicen, se toman en *sentido positivo*. Hemos de responder, pues, a unas y otras razones.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Quien dice tres personas, afirma algo en Dios, a saber, la distinción de personas; quien lo niega es hereje. Pero esta distinción no añade nada a las personas distintas.

non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis.

Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem —secundum quod aliquid est indivisum in se—, multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

Dico ergo quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus praedicantur, remotive in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, haereticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

2. Aunque al negar ciertas cosas de Dios haya que entender al propio tiempo la afirmación de las mismas en razón de eminencia o de causa, sin embargo hay ciertas cosas que simplemente se niegan y de ningún modo se predican, como cuando se dice: Dios no es cuerpo. Y de este modo podría decirse, según la opinión del Maestro, que la cantidad numeral se niega completamente de Dios; y de modo semejante, tal como la ponemos, se niega totalmente de él la división de esencia, cuando se dice: La esencia divina es una.

3. En las criaturas, los términos numerales no añaden nada a las realidades de las que se afirman, a no ser en cuanto significan lo que está en el género de cantidad discreta, modo según el cual no se predican de Dios; y esto pertenece a su perfección.

4. La unidad y la pluralidad significadas por los términos numerales dichos de Dios no están sólo en nuestro entendimiento, sino que se dan realmente en Dios; pero no por ello significan algo positivo fuera del entendimiento de aquellos a quienes se atribuyen.

5. El bien que está en el género de cualidad no es el bien que se convierte con el ente, que no añade nada al ente; el bien que está en el género de cualidad añade alguna cualidad por la que el hombre se dice bueno; algo parecido sucede con el uno, como puede verse por lo dicho. La diferencia está en que el bien puede predicarse de Dios en ambos sentidos, no así el uno; pues no es lo mismo la razón de cantidad y la razón de cualidad, como se evidencia por lo dicho.

6. Entre estas cuatro cosas primeras, la primera y principal es el ente; y, por tanto, es necesario que se predique positivamente; la negación, en efecto, o la privación no puede ser lo primero que el entendimiento concibe, pues lo que se niega o se priva siempre supone el concepto de negación o de privación. Es, pues, necesario que las otras

2. Ad secundum dicendum quod, licet in remotione quorumdam a Deo, sit cointelligenda praedicatio eorumdem de Deo per eminentiam et per causam, tamen quaedam solummodo negantur de Deo et nullo modo praedicantur; sicut cum dicitur: Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiae divisio, cum dicitur: essentia divina est una.

3. Ad tertium dicendum quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretae, secundum quem modum non praedicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

4. Ad quartum dicendum quod unitas et multitudo quae significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive praeter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

5. Ad quintum dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet. Sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam praedicationem, non autem unum: non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

6. Ad sextum dicendum quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant

tres cosas añadan al ser algo que el ser no concentre; porque si las concentra el ser ya no son lo primero. Ahora bien, es imposible que esto suceda, a no ser que sea algo puramente de razón; lo cual o es negación —la que implica el uno, como se ha dicho— o es relación, o algo nacido para referirse universalmente al ser: y esto, o es el entendimiento, al cual importa la relación verdad; o es el apetito, al que importa la relación bien; porque el bien es lo que todos apetecen, como se dice en I *Ethic*[88].

7. Según el Filósofo[89], mucho se dice en un doble sentido: primero, en absoluto, y así se dice como oposición al uno; segundo, comparativamente, en cuanto importa exceso con respecto a un número inferior, y, así, mucho se opone a poco. Paralelamente, también grande puede decirse en un doble sentido: en absoluto, en cuanto importa una cantidad continua llamada magnitud; o comparativamente, en cuanto importa exceso respecto a una cantidad inferior. Según el primer modo, grande no se predica de Dios; pero sí de acuerdo al segundo, en cuanto importa eminencia sobre toda criatura.

8. El *uno* referido a los vestigios de Dios en las criaturas es el uno que se convierte con el ente, el cual ciertamente añade algo, en cuanto afirma el mismo ente; sin embargo, sólo añade la negación, como ya se ha dicho.

9. Uno de los opuestos no excluye al otro, a no ser a aquel de quien se predica. Por ejemplo, si Sócrates es blanco no se concluye que nada sea negro, sino que él no es negro. Algo parecido, si el Padre es una persona se deduce que no hay varias personas del Padre; pero no se sigue que en Dios no haya varias personas.

10. El uno no constituye pluralidad en cuanto es privación, sino en cuanto pone el ente.

aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio —quam addit unum, ut dictum est—, vel relatio ad aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic.

7. Ad septimum dicendum quod, secundum Philosophum, multum dicitur dupliciter: uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum; alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur pauco. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici: uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quae dicitur magnitudo; alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non praedicatur de Deo; sed secundo, ut importetur eius eminentia super omnem creaturam.

8. Ad octavum dicendum quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, in quantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo praedicatur. Non enim sequitur, si Socrates est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si Patris persona est una, Patris personae non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis.

10. Ad decimum dicendum quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

---

[88] Aristóteles, *Ethic.* I c.1 (BK 1094a3).
[89] Id., *Metaph.* IX c.6 (BK 1056b15).

11. Tal como se dice en V *Metaph.*[90], «privación» puede entenderse de tres modos. *Primero,* en sentido propio, cuando una cosa se remueve de algo que ha nacido para tenerla y en el que está desde su nacimiento, como por ejemplo el no ver es privación de vista en el hombre. *En segundo lugar,* de un modo común, cuando una cosa carece de algo que no le es innato, aunque es género suyo: como si se dijera que el no ver es privación de vista en el topo. *En tercer lugar,* de un modo muy común, cuando una cosa carece de algo que cualquier otro ha nacido para tener, menos él y cualquier otro de su género: como si se dijera que el no ver es privación de vista en la planta. Y esta carencia se halla en un término medio entre la verdadera privación y la simple negación, y tiene algo de común con ambas: con la verdadera privación en que es negación en algún sujeto, por lo que no compete simplemente al no ente. Con la negación simple, en el hecho de que no requiere aptitud en el sujeto. Según este modo, el uno se dice privativamente y, por lo mismo, puede predicarse de la divinidad, igual que otras cosas que de modo semejante se predican de Dios, como el ser invisible e inmenso y cosas parecidas.

12. Los términos numerales no añaden nada en Dios sobre aquello de lo cual se predican; y, por tanto, cuando se afirman de las cosas esenciales, significan la esencia; cuando se afirman de las cosas personales, significan relación.

13. El uno y el ente se convierten en cuanto supuestos; sin embargo, el uno añade —según la mente— privación de división; y por esto no son sinónimos, porque sinónimos son los nombres que significan lo mismo según idéntica razón.

14. El uno puede considerarse de dos maneras. Primero, en cuanto a lo que afirma, y así constituye la pluralidad. Segundo, en cuanto a la negación que añade, y así se opone privativamente a la pluralidad.

11. Ad undecimum dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphysicae, privatio tribus modis dicitur: uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter, quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus eius; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et haec privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subiecto, unde non competit simpliciter non enti; cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo praedicari in divinis, sicut et alia quae simili modo praedicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et huiusmodi.

12. Ad duodecimum dicendum quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo praedicantur; et ideo quando praedicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

13. Ad decimumtertium dicendum quod unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis; et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eamdem.

14. Ad decimumquartum dicendum quod unum potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem; alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

[90] ID., *Metaph.* V c.22 (BK 1022b22).

15. De acuerdo al Filósofo[91], los sentidos perciben la pluralidad antes que el uno, lo mismo que el todo antes que las partes y lo compuesto antes que lo simple; sin embargo, naturalmente hablando y según la razón, el uno es anterior a la pluralidad. Pero esto no parece suficiente para que el uno se oponga privativamente a la pluralidad. Porque la privación es posterior según la razón, ya que en el concepto de privación está su opuesto, por el que se define: a no ser que se esté refiriendo solamente a la definición nominal, en cuanto que el nombre *uno* significa privativamente y, en cambio, el nombre de *pluralidad* lo hace positivamente: nosotros, de hecho, imponemos los nombres según conocemos las cosas. Por lo tanto, para que algo sea significado por el nombre como privación, basta que de cualquier forma sea posterior en nuestro conocimiento; aunque eso no sea suficiente para que la cosa misma sea privativa, a no ser que sea posterior según la razón.

Por tanto, es mejor decir que la división es la causa de la pluralidad. El *uno,* en efecto, se dice privativamente respecto de la división —ya que es un ser indiviso—, pero no respecto de la pluralidad. De ahí que, en cuanto a la razón, la división sea anterior al uno; la pluralidad, posterior. Lo cual se demuestra así: porque lo *primero* que cae dentro del entendimiento es el ser; en *segundo lugar,* la negación del ser. De estas dos cosas se sigue, *en tercer lugar,* el concepto de división (en efecto: del hecho de que algo es captado como ente, y se entiende lo que no es este ente, se sigue una división en el entender); *en cuarto lugar,* tenemos en el entendimiento la razón de uno, en la medida que se comprende que este ente no está dividido en sí mismo; *en quinto lugar* aparece la idea de pluralidad, en cuanto que este ente se entiende separado de otro y ambos son en sí mismos uno. Por mucho que varias cosas se comprendan divididas, no se entiende la pluralidad, a no ser que se piense que cada una de las cosas

15. Ad decimumquintum dicendum quod, secundum Philosophum, multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit eius oppositum, per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen unum significat privative, nomen vero multitudinis positive; nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem.

Et ideo potest melius dici quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior, secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius. Quod sic patet: primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligan-

[91] Cf. Id., *Metaph.* IX.

divididas son en sí mismas uno. De esta forma, resulta también evidente que no habrá círculo vicioso en la definición de *uno* y de *pluralidad.*

16. Por lo mismo se ve con claridad la respuesta al argumento 16.

17. El uno —que es el principio del número— se compara a la pluralidad como la medida a lo mensurado; el cual uno añade ciertamente algo positivo a la sustancia, como se dijo en el artículo precedente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. Será fácil responder a quienes, según lo predicho, buscan la verdad. Hay, sin embargo, una cosa de aquellas objeciones que conviene considerar, y es que las cosas primeras, a saber, la esencia, la unidad, la verdad y la bondad, se denominan a sí mismas por idéntica razón, porque el uno, lo verdadero y el bien siguen al ser. Como quiera, pues, que el ser es lo primero que concibe el entendimiento, es necesario que todo lo que éste abarca sea entendido como ser y, por lo mismo, como uno, verdadero y bueno. Y como quiera que el entendimiento piensa la esencia, la unidad, la verdad y la bondad en abstracto, es necesario que de cualquiera de ellos se predique el ser y las otras tres cosas en concreto. De ahí que estas cosas denominan lo mismo, pero no lo demás que no se convierte con el ser.

ARTÍCULO 8

¿Hay en Dios alguna diversidad?[92]

ARGUMENTOS por los que parece que sí.

1. Según el Filósofo[93], la unidad de sustancia hace lo idéntico, pero la pluralidad en la sustancia hace lo diverso. Ahora bien, en Dios se da

tur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

16. Unde patet responsio ad decimumsextum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est.

Ad ea quae in oppositum obiiciuntur, secundum praemissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur considerandum est, quod huiusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum praedicetur, ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quae non convertuntur cum ente.

ARTICULUS OCTAVUS

Octavo quaeritur utrum in Deo sit aliqua diversitas

Et videtur quod sic.

1. Quia, secundum Philosophum, unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam,

[92] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.31 a.3; *In Sent.* 1 d.9 q.1; d.19 q.1 a.2; d.24 q.2 a.1.

[93] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV.

pluralidad según la sustancia, pues dice Hilario[94] que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres por la sustancia, aunque uno por la consonancia. Luego en Dios hay diversidad.

2. Según el Filósofo[95], lo diverso se dice en absoluto, lo diferente en relativo; por eso, todo lo diferente es diverso, pero no todo lo diverso es diferente. Ahora bien, se acepta que en Dios hay diferencia; dice, en efecto, el Damasceno[96] que *reconocemos la diferencia de las personas en las tres propiedades, a saber, la paternal, la filial y la procesional.* Luego en Dios hay diversidad.

3. La diferencia accidental hace solo al otro; pero la diferencia sustancial hace que el otro sea diverso. Pues bien, como quiera que en Dios hay diferencia y no es posible que tal diferencia sea accidental —y, por consiguiente, es necesario que sea sustancial—, resulta que en Dios hay diversidad.

4. La pluralidad es causada por la división, como ya se ha dicho[97]. Luego donde hay división, allí hay diversidad. Luego en Dios —en quien hay pluralidad— hay también diversidad.

5. Lo mismo y lo diverso dividen suficientemente al ente. Ahora bien, el Padre no es lo mismo que el Hijo, pues no es lógico que el Padre, engendrando al Hijo, engendre a Dios. Luego el Hijo es diverso al Padre.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Dice Hilario[98]: *Nada nuevo en la divinidad, nada diverso, nada ajeno, nada separable.*

2. Ambrosio dice[99]: *el Padre y el Hijo son uno en la divinidad; no hay en ellos ninguna diferencia de sustancia, ninguna diversidad.*

dicit enim Hilarius, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

2. Praeterea, secundum Philosophum, diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus: «Differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus». Ergo in divinis est diversitas.

3. Praeterea, differentia accidentalis facit alterum solum; differentia vero substantialis facit aliud, idest diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia —et per consequens oportet quod sit differentia substantialis—, oportet quod sit ibi diversitas.

4. Praeterea, multitudo causatur ex divisione, sicut iam dictum est. Ubi autem est divisio sequitur diversitas. Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

5. Praeterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed Pater non est idem Filio: non enim conceditur quod Pater generando Filium, generet se Deum. Ergo Filius est diversus a Patre.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit: «Nihil in divinis novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile».

2. Praeterea, Ambrosius dicit: «Pater et Filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas».

---

[94] Cf. *De Synodis* (ML 10,479).
[95] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX c.3 (BK 1054b24).
[96] *De fide orthodoxa* 3 c.5 (MG 94,999).
[97] Cf. supra a.7 obi.15.
[98] *De Trinitate* 7 (ML 10,210).
[99] Cf. PSEUDO-AMBROSIO, *De Trinitate* (ML 158,285ss).

SOLUCIÓN. Como dice Jerónimo, de las palabras pronunciadas desordenadamente surgen las herejías. Por esto, conviene hablar de tal manera sobre Dios que no demos ocasión alguna al error. Hubo, sin embargo, dos errores principales acerca de la divinidad, que deben tener muy en cuenta quienes tratan de la unidad y de la Trinidad divinas: uno es el de *Arrio,* quien negó la unidad de la esencia, aceptando que una era la esencia del Padre y otra la del Hijo. El segundo error es el de *Sabelio,* quien negó la pluralidad de las personas diciendo que lo mismo era ser Padre que ser Hijo.

Para evitar el error de Arrio debemos prevenir cuatro cosas en la confesión de la fe: *primera,* la diversidad por la que se elimina la unidad de la esencia, la que confesamos al decir que Dios es uno; *segunda,* la división que contradice a la simplicidad divina; *tercera,* la disparidad, la cual repugna a la igualdad de las personas divinas; *cuarta,* el no confesar al Hijo como ajeno al Padre, por lo que se negaría la semejanza.

De modo semejante, hay que evitar cuatro cosas contra el error de Sabelio. *Primera,* la singularidad, por la que se quita a la naturaleza divina la comunicabilidad; *segunda,* el nombre de único, por el que se elimina la distinción real de personas; *tercera,* la confusión, por la que se hace desaparecer el orden debido en las personas divinas; *cuarta,* la soledad, por la cual se borra la sociedad de las divinas personas[100].

Confesamos, pues, contra la diversidad, la unidad de la esencia; contra la división, la simplicidad; contra la disparidad, la igualdad; contra lo extraño, la semejanza; contra la singularidad de personas, la pluralidad; contra lo único, la distinción; contra la confusión, la discreción; contra la soledad, la armonía y conexión del amor.

RESPONDEO. Dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis, incurritur haeresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio praebeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, praecipue cavendi ab illis qui de unitate et Trinitate in divinis loquuntur: scilicet error Arii, qui unitatem essentiae negavit, ponens aliam essentiam esse Patris et aliam Filii. Alius error est Sabelli, qui negavit pluralitatem personarum dicens, eumdem esse Patrem qui est Filius.

Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione: primo diversitas, per quam tollitur unitas essentiae, quam confitemur dicendo esse unum Deum; secundo divisio, quae obviat divinae simplicitati; tertio disparitas, quae repugnat aequalitati divinarum personarum; quarto ut non confiteamur Filium esse alienum a Patre, per quod tollitur similitudo.

Similiter contra errorem Sabelli sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturae divinae communicabilitas; secundo nomen unici, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum.

Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiae; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, aequalitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris.

---

[100] El término *consociatio* que usa Santo Tomás es mucho más que una «asociación externa» de personas, que están una junto a otras; se trata de una *asociación íntima,* de una especie de inter-penetración, algo así de lo que expresaban los Padres griegos con el término *perijóresis.* Tomás escribe: «El Hijo está en el Padre y el Padre está en el Hijo... Esto es aplicable también al Espíritu Santo» (*Summa* 1 q.42 a.5).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En este caso, sustancia se toma en lugar de hipóstasis, no en lugar de esencia, cuya pluralidad constituiría diversidad.

2. Aunque es cierto que algunos doctores de la Iglesia usan el nombre de *diferencia* al hablar de Dios, no conviene usarlo de ordinario, ni ampliarlo, porque la diferencia importa cierta distinción con respecto a la forma, cosa que no puede darse en Dios, ya que en él la forma es la misma naturaleza divina, como enseña Agustín. Hay que hablar de diferencia para significar la distinción, cosa que implica lo mínimo de distinción; en el sentido de que también según las relaciones y según la sola razón se dice que algunas cosas se distinguen. En este sentido hay que entenderlo si se habla de diversidad en Dios; por ejemplo, cuando se dice que la Persona del Padre es diversa a la del Hijo, hay que entender diverso como distinto. En Dios, hay que evitar más el nombre de diversidad que el de diferencia, porque la diversidad pertenece más bien a la división esencial. En efecto, cualquier pluralidad de formas constituye diferencia; pero la diversidad resulta sólo de las formas sustanciales.

3. Aunque en Dios no haya accidentes, hay en él relación, y la oposición de ésta produce distinción, no diversidad.

4. Aunque en Dios no pueda hablarse propiamente de división, hay sin embargo distinción relativa, la cual basta para el número de personas.

5. Aunque el Hijo es Dios igual que el Padre, no puede decirse que el Padre se engendrara a sí mismo como Dios, al engendrar al Hijo: porque ese «se», al ser recíproco, se refiere al mismo supuesto: y el Padre y el Hijo son dos supuestos en la divinidad.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cuius multitudo faceret diversitatem.

2. Ad secundum dicendum quod, licet a quibusdam doctoribus ecclesiae inveniatur nomen differentiae circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona Patris a persona Filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis quam differentiae; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem, nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam; diversitas autem fit solum per formas substantiales.

3. Ad tertium dicendum quod, licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

4. Ad quartum dicendum quod, licet in divinis non sit propric loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quae sufficit ad numerum personarum.

5. Ad quintum dicendum quod Filius est idem Deus cum Patre; non tamen potest dici quod Pater se Deum genuerit, Filium generando: quia li se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: Pater autem et Filius sunt duo supposita in divinis.

Artículo 9

¿Hay en Dios sólo tres personas, o hay más o hay menos?[101]

Argumentos por los que parece que hay más.

1. Dice Agustín en el libro *Contra Maximino*[102]: *El Hijo no engendró al creador; no porque no pudo, sino porque no convino.* Pero en Dios no hay diferencia entre el ser y el poder, como tampoco en algunos sempiternos según el Filósofo[103]. Luego el Hijo engendró otro Hijo; y, así, hay dos hijos en la divinidad y, por consiguiente, más de tres personas.

2. Sin embargo, habría que decir que cuando se afirma: *No porque no pudo,* se debería entender: *es decir, no fue por impotencia.*—En contra tenemos que a cada supuesto de una determinada naturaleza le compete el acto de dicha naturaleza, menos en caso de impotencia. Ahora bien, la generación es un acto que pertenece a la perfección de la naturaleza divina; de lo contrario no convendría al Padre, en quien no hay nada imperfecto. Si, pues, el Hijo no engendrara otro hijo, se debería a impotencia suya.

3. Si el Hijo no puede engendrar, puede ser engendrado. Luego tiene capacidad para ser engendrado, no para engendrar; porque una cosa es engendrar, otra ser engendrado. Ahora bien, las capacidades se distinguen en razón de los objetos. Luego, si el Hijo no puede engendrar, no serían idénticas las capacidades del Padre y del Hijo, lo cual es herético.

4. La acción y la pasión en las realidades que son agentes y pacientes se reducen a principios distintos, porque en las cosas creadas se obra

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores

Et videtur quod plures.

1. Dicit enim Augustinus in libro Contra Maximinum: «Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit». In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis. Ergo Filius genuit alium Filium; et sic sunt duo Filii in divinis, et per consequens plures personae quam tres.

2. Sed diceretur quod hoc quod dicit: «Neque enim non potuit», exponendum est: idest, non ex impotentia fuit.—Sed contra, unicuique supposito alicuius naturae convenit actus naturae illius, nisi propter eius impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturae divinae pertinens; alioquin non conveniret Patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo Filius non generat alium Filium, hoc erit ex impotentia eius.

3. Praeterea, si Filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiae distinguantur penes obiecta, non erit eadem potentia Patris et Filii, quod est haereticum.

4. Praeterea, actio et passio in his quae agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formae in rebus creatis, patitur vero ratione

---

[101] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.30 a.2; q.31 a.1; *In Sent.* 1 d.24 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.26; *In Sent.* 2 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Compend. Theol.* c.56.60.

[102] *Contra Maximinum* 3 c.11.

[103] Aristóteles, *Phys.* 3 c.4 (BK 203b29).

en razón de la forma y se es paciente en razón de la materia. Pues bien, engendrar y ser engendrado significan a modo de acción y de pasión. Luego es necesario que se refieran a principios diferentes; por lo mismo, no puede ser idéntica la capacidad por la que el Padre engendra y la virtud por la que el Hijo es engendrado.

5. Podría decirse que es la misma potencialidad, en cuanto que ambas radican en la esencia divina, la cual es idéntica en el Padre y en el Hijo.—En contra tenemos que el poder de calentar y de secar se enraízan en un mismo sujeto, a saber, el fuego; y, sin embargo, no se trata de una y misma potencialidad; porque una es la cualidad del calor, que es el principio de la calefacción, y otra la sequedad, que es el principio de la sequía. Luego la unidad de la esencia divina no basta para decir que la capacidad por la que el Padre engendra y la capacidad por la que el Hijo es engendrado sea la misma.

6. Todo sabio e inteligente, por su propia sabiduría, concibe alguna cosa. Ahora bien, el Hijo es sabio e inteligente, igual que el Padre. Luego concibe algo. La concepción del Padre es el Verbo, es decir, el Hijo. Luego también el Hijo tiene otro hijo.

7. Podría decirse que *verbo,* en Dios, puede tomarse no sólo en sentido personal, sino también esencial; y, así, el verbo dicho esencialmente, puede ser la concepción del Hijo.—En contra, verbo significa la especie concebida en orden a la manifestación y, en este sentido, importa origen. Ahora bien, lo que en Dios implica origen se afirma en sentido personal, no esencial. Luego el verbo no puede decirse en sentido esencial.

8. Anselmo escribe en el *Monologio* que, igual que el Padre se dice a sí mismo, también el Hijo y el Espíritu Santo. Pero afirmar que el Padre se dice a sí mismo equivale a decir que engendra al Hijo, como se indica en el mismo lugar. Luego el Hijo engendra otro hijo; y, así, tenemos lo de antes.

materiae. Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

5. Sed diceretur quod est eadem potentia, in quantum utraque radicatur in essentia divina, quae una est Patris et Filii.—Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subiecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia: alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quae est principium desiccandi. Ergo unitas divinae essentiae non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua Pater generat et Filius generatur.

6. Praeterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed Filius est sapiens et intelligens, sicut et Pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem Patris est Verbum: quod est Filius. Ergo Filius etiam habet alium Filium.

7. Sed diceretur quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter; et sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio Filii.—Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quae autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter. Ergo verbum essentialiter dici non potest.

8. Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod sicut Pater dicit se, ita et Filius et Spiritus Sanctus. Idem autem est Patrem dicere se, quod generare Filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo Filius generat alium filium; et sic idem quod prius.

9. Se prueba que Dios engendra por el hecho de que concede a otros el poder de engendrar, según aquello de Isaías 66,9: *¿Acaso yo... que hago dar a luz a los demás, seré estéril?* Si, pues, el Padre concede a otros el poder de engendrar, también el Hijo, puesto que las obras de la Trinidad son indivisas y, así, el Hijo engendra al hijo.

10. Agustín dice en el libro *Ad Orosium*[104] que el Padre engendra al Hijo según la naturaleza. También el Damasceno dice que la generación es obra de la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza del Padre es idéntica a la del Hijo; luego en la divinidad hay varios hijos y, por lo mismo, más de tres personas.

11. Hay que decir que por la misma razón no puede haber varios hijos en Dios, ya que en él sólo puede haber una filiación: en efecto, la forma de la especie no se multiplica a no ser por la división de la materia, cosa que no se da en Dios.—En contra, toda diferencia hace pluralidad. Ahora bien, la diferencia entre dos filiaciones no sólo puede deberse a la materia, sino también al hecho de que esta filiación sea así, y aquella otra así. Luego nada prohíbe poner varias filiaciones en Dios, aun cuando en él no haya materia.

12. El Hijo procede del Padre como el esplendor emana del sol, conforme a aquello de Hebreos 1,3: *Siendo el esplendor de su gloria.* Ahora bien, el esplendor puede a su vez producir otro esplendor. Luego también el Hijo puede engendrar otro hijo; de donde se sigue que en Dios haya varios hijos y más de tres personas.

13. El Espíritu Santo es el amor por el que el Padre ama al Hijo. Pero el Padre ama también al Espíritu Santo. Luego es necesario que haya otro espíritu por el que el Padre ame al Espíritu Santo; y, por lo mismo, hay cuatro personas en Dios.

9. Praeterea, ex hoc probatur quod Deus generat, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. LXVI: «Si ego qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? dicit Dominus». Sicut autem Pater dat generationem, ita et Filius, quia indivisa sunt opera Trinitatis, et Filius generat filium.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro Ad Orosium, quod Pater generat Filium natura. Damascenus etiam dicit, quod generatio est opus naturae. Eadem autem est natura Patris et Filii. Ergo sicut Pater generat, ita et Filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personae quam tres.

11. Sed dicendum quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multiplicatur nisi per divisionem materiae, quae nulla est in divinis.—Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem. Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod haec filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

12. Praeterea, Filius procedit a Patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr. I: «Cum sit splendor gloriae». Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et Filius potest alium filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personae plures tribus.

13. Praeterea, Spiritus Sanctus est amor quo Pater diligit Filium. Sed etiam Spiritum Sanctum amat Pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo Pater amat Spiritum Sanctum; et sic quatuor sunt personae in divinis.

---

[104] En el diálogo de la cuestión LXV c.7.

14. Según Dionisio[105], el bien es de suyo comunicable. Ahora bien, la bondad se apropia al Espíritu Santo, como el poder al Padre y la sabiduría al Hijo. Luego pertenece al Espíritu Santo, con toda propiedad, el comunicar la naturaleza divina a otra persona; luego en Dios hay más de tres personas.

15. Según el Filósofo en IV *Meteor.*[106], uno es perfecto cuando es capaz de producir, de sí mismo, algo semejante a sí. Ahora bien, el Espíritu Santo es perfecto Dios. Luego puede producir otra persona divina; luego, etc.

16. El Hijo no recibe del Padre la divina naturaleza de un modo más perfecto que el Espíritu Santo. Recibe, en efecto, el Hijo del Padre la naturaleza divina no sólo pasivamente (por así decir), como engendrado por él, sino también de un modo activo, es decir, porque puede comunicar a otro la misma naturaleza. Luego también el Espíritu Santo puede comunicar a otra persona la divina naturaleza.

17. Todo lo que hay de perfección en las criaturas hay que atribuirlo a Dios. Ahora bien, comunicar la naturaleza pertenece a la perfección de las criaturas, aunque haya cierta imperfección en el modo de hacerlo, puesto que a la comunicación sigue cierta división o algún cambio en el generante. Luego comunicar la naturaleza divina es una perfección en Dios, y, por lo mismo, hay que atribuirla al Espíritu Santo. Luego del Espíritu Santo procede otra persona divina; y, así, se sigue que en Dios hay más de tres personas.

18. Así como la divinidad es cierto bien en el Padre, así también la paternidad. Ahora bien, del hecho de que no puede haber posesión gozosa de ningún bien si no es en compañía, prueban algunos que son varios quienes tienen la naturaleza divina. Luego, por la misma razón,

14. Praeterea, secundum Dionysium bonum est communicativum sui. Bonitas autem Spiritui Sancto appropriatur, sicut potentia Patri et sapientia Filio. Ergo propriissime ad Spiritum Sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personae communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

15. Praeterea, secundum Philosophum in IV Meteororum, perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo, etc.

16. Praeterea, Filius a Patre divinam naturam non recipit perfectius quam Spiritus Sanctus. Recipit autem Filius a Patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eamdem naturam alii communicare. Ergo et Spiritus Sanctus divinam naturam potest alii personae communicare.

17. Praeterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, in quantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est perfectionis in Deo; et ita Spiritui Sancto est attribuendum. Procedit ergo a Spiritu Sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personae plures tribus.

18. Praeterea, sicut divinitas est quoddam bonum in Patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam. Ergo pari ratione sunt plures

---

[105] *De divin. nom.* c.4 (MG 3,694).

[106] Mejor en ARISTÓTELES, *De anima* 2 com.34.

hay varios padres en la divinidad; y, por lo mismo, varios hijos, y varios espíritus santos; y, así, más de tres personas.

19. El Hijo y el Espíritu se distinguen entre sí porque el Hijo procede del Padre por vía de entendimiento como verbo; y el Espíritu Santo por vía de voluntad como amor. Pero hay otros atributos esenciales además de la voluntad y el entendimiento, como la bondad, el poder y cosas semejantes. Luego del Padre proceden más personas, además del Hijo y el Espíritu Santo.

20. La procesión de naturaleza parece distinguirse de la de entendimiento más que la procesión de voluntad. Ahora bien, en las criaturas a la procesión del entendimiento la acompaña siempre la de voluntad, puesto que quienes entienden algo quieren también algo; en cambio, a la procesión de naturaleza no siempre la acompaña la procesión del entendimiento, puesto que no en todos cuantos engendran naturalmente hay entendimiento. Si, luego, la persona que procede a modo de voluntad en Dios es distinta de la que procede a modo de entendimiento como verbo, también la persona que procede a modo de entendimiento como verbo será otra de la persona que procede a modo de naturaleza como Hijo. Luego en Dios hay tres personas que proceden y una no procedente; y, por tanto, hay cuatro personas.

21. En Dios las personas se multiplican por las relaciones, las cuales son subsistentes. Ahora bien, en Dios se dan cinco nociones relativas, a saber, paternidad, filiación, procesión, innascibilidad y común espiración. Luego hay cinco personas divinas.

22. Las relaciones que se afirman de Dios eternamente no se hallan en las criaturas, sino en Dios. Ahora bien, todo cuanto hay en Dios es subsistente, puesto que en él no hay nada accidental. Luego todas las relaciones que convienen a Dios desde la eternidad son subsistentes y, por consiguiente, son personas. Las cuales son infinitas: en efecto, las ideas

patres in divinis; et similiter plures filii, et plures spiritus sancti; et ita personae plures tribus.

19. Praeterea, Filius et Spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod Filius procedit a Patre per modum intellectus ut verbum: Spiritus Sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et huiusmodi. Ergo plures personae procedunt a Patre quam Filius et Spiritus Sanctus.

20. Praeterea, processio naturae plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis, quia quaecumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturae non semper concomitatur processio intellectus quia non in omnibus quae naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quae procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quae procedit per modum naturae ut Filius. Sunt ergo tres personae procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personae.

21. Praeterea, personae multiplicantur in divinis propter relationes, quae subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativae notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personae in divinis.

22. Praeterea, relationes quae ab aeterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo, est subsistens, cum in Deo non sit aliquod accidens. Omnes ergo relationes quae ab aeterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personae. Tales autem sunt infinitae; nam ideae rerum creatarum

de las cosas creadas están en Dios desde la eternidad y sólo se distinguen en referencia a las criaturas. Luego en Dios hay infinitas personas.

EN CONTRA, parece que hay menos de tres por los siguientes argumentos. 1. En una naturaleza no hay sino un solo modo de comunicación de tal naturaleza; de donde, según el Comentarista [107], los animales engendrados de semen no son de la misma especie que los animales engendrados de putrefacción. Ahora bien, la naturaleza divina es una en grado máximo. Luego sólo puede comunicar de un modo. De ahí que sólo puedan darse dos personas, una que comunica la divinidad según un determinado modo y la persona que recibe la divinidad por este modo.

2. Hilario [108] muestra que el Hijo procede naturalmente del Padre, porque existe tal cual es Dios; en cambio, las criaturas proceden de Dios libremente, porque existen como quiso Dios que fuesen, no tal cual es Dios. Ahora bien, el Espíritu Santo, igual que el Hijo, existe tal cual es Dios Padre. Luego el Espíritu Santo procede del Padre naturalmente, lo mismo que el Hijo. Luego no hay distinción entre el Espíritu Santo y el Hijo por el hecho de que el Hijo proceda por modo de naturaleza y el Espíritu Santo no.

3. La naturaleza de la voluntad y del entendimiento no se distinguen en Dios si no es tan sólo según la razón. Luego las procesiones a modo de naturaleza y de entendimiento y de voluntad no se distinguen en Dios a no ser con distinción de razón. Luego si el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen entre sí por el hecho de que uno procede a modo de naturaleza o de entendimiento, y el otro a modo de voluntad, sólo se distinguirán con distinción de razón. Luego no serán dos personas, puesto que la pluralidad de personas implica pluralidad real.

ab aeterno sunt in Deo, quae non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitae personae in divinis.

SED CONTRA, videtur quod sint pauciores tribus.

1. In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturae; unde, secundum Commentatorem, animalia quae generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicare nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duae personae, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per illum modum divinitatem recipiens.

2. Praeterea, Hilarius, ostendit Filium naturaliter a Patre procedere, quia talis existit qualis Deus est; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed Spiritus Sanctus, sicut et Filius, talis est qualis est Deus Pater. Ergo Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre, sicut et Filius. Non ergo est distinctio inter Spiritum Sanctum et Filium ex eo quod Filius procedit per modum naturae non autem Spiritus Sanctus.

3. Praeterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturae et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur Filius et Spiritus Sanctus, quod unus procedit per modum naturae vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duae personae, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

---

[107] AVERROES, *Physic.* 8

[108] Cf. *De Synodis* (ML 10,497).

4. Las personas en Dios sólo se distinguen según las relaciones de origen. Ahora bien, para designar el origen bastan dos relaciones, a saber, de quién uno, y quién de otro. Luego en Dios no hay más que dos personas.

5. Toda relación exige dos extremos. Si, pues, en Dios las personas se distinguen por la relación, es necesario que en él o haya dos relaciones, y así serían cuatro personas; o una sola relación, y así habría solamente dos personas.

EN CONTRA, parece que hay solamente tres personas en Dios por lo siguiente. 1. Se lee en 1 Jn 5: *Tres son los que dan testimonio en el cielo*[109]. A quienes preguntan qué sean estos tres, responde la Iglesia que tres personas, como dice Agustín[110]. Luego en Dios hay tres personas.

2. Para la perfección de la divina bondad, felicidad y gloria se requiere que haya en Dios verdadera y perfecta caridad[111]; porque nada es mejor que la caridad, nada más perfecto, como dice Ricardo en III *De Trinitate*[112]. No hay felicidad sin jocundidad, y ésta se alcanza ante todo por la caridad. Como se dice en el mismo libro[113]: *Nada más dulce que la caridad, nada más alegre que la caridad, nada experimenta la vida humana más sabroso que las delicias de la caridad, nada goza con un deleite más agradable.* También la perfección de la gloria consiste en cierta magnificencia de la perfecta comunicación, obra de la caridad.

4. Praeterea, personae in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duae relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio. Ergo in divinis non sunt nisi duae personae.

5. Praeterea, omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis personae non distinguuntur nisi secundum relationem: ita oportet quod sint in divinis vel duae relationes, et sic erunt quatuor personae; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duae personae.

SED CONTRA, videtur quod sint tantum tres personae in divinis, per hoc quod dicitur I Ioan. V: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo». Interrogantibus autem quid tres, respondit ecclesia, quod tres personae, ut dicit Augustinus. Ergo in divinis sunt tres personae.

2. Praeterea, ad perfectionem divinae bonitatis, felicitatis et gloriae requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in III De Trinitate. Felicitas autem absque iucunditate non est, quae maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro dicitur, «nihil caritate dulcius, nihil caritate iucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur». Perfectio etiam gloriae in quadam magnificen-

---

[109] Cf. nota 28.

[110] *De Trinitate* 7 c.4 (ML 42,939); BAC V 389.

[111] Desde su primer comentario a las *Sentencias* (1254-1256) hasta su exposición sobre el *Evangelio de Juan* (1267-1272), Santo Tomás afirma una doble unidad entre el Padre y el Hijo, la esencial y la de amor, demostrando vivo interés por integrar en su teología trinitaria todas las riquezas de la tradición y, más en concreto, todos los valores del amor (*In Sent.* I d.10 q.1 a.3 y a.5 ad 1; d.32 q.1 a.3; *In Jn.* 17 lect.3 [Marietti 2214] y lect. 5 [Marietti 2240]. En el *De potentia* cita muchas veces a Ricardo, identificándose en gran parte con él. Se trata, sin embargo, de una integración. Ver esta idea desarrollada en la Introducción, n.6.

[112] *De Trinitate* 3 c.2 (ML 196,917).

[113] Ibid., c.6 (ML 196,918).

Pues bien, la verdadera y perfecta caridad requiere en Dios el número ternario de personas. Porque el amor por el que alguien se ama solamente a sí mismo es un amor privado y no caridad verdadera. Pero Dios no puede amar sumamente a otro si este otro no es digno de amor en grado sumo; y no es sumamente amable a no ser que sea sumamente bueno. De donde resulta evidente que la verdadera caridad no puede ser suprema en Dios si hay en el tan sólo una persona; ni puede ser perfecta si hay solamente dos: porque la perfección de la caridad exige que el amante quiera que eso que él ama sea también amado por otro. Indicio de gran enfermedad es no poder padecer consorcio de amor; en cambio, poderlo padecer es signo de gran perfección. *Recibir con mayor alegría es buscar con máximo deseo,* como dice Ricardo en el mismo libro. Es, pues, necesario que si hay en Dios perfección de bondad, de felicidad y de gloria, haya también en él un número ternario de personas [114].

3. Como quiera que el bien es de suyo comunicable, la perfección de la bondad divina requiere que Dios se comunique en grado sumo. Pero si hubiera tan sólo una persona, no podría comunicar su bondad en grado sumo: porque Dios no puede comunicarse en grado sumo a las criaturas; y si hubiera sólo dos personas, no podría comunicar la delicia perfecta de su mutua caridad. Es necesario, pues, que haya una segunda persona, a la que se comunique perfectamente la bondad divina, y una tercera a la que se comuniquen perfectamente las delicias de la caridad divina.

tia perfectae communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duae tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam aeque ab alio diligi. Indicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis. «Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere», ut dicit Richardus in eodem libro. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

3. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem: creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte deliciae mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae.

---

[114] Nada autoriza a considerar como inconciliables una teología trinitaria basada en la teoría personalista de la amistad (Ricardo) y otra que se apoye en el análisis de la estructura del espíritu (Agustín-Tomás). Tomás no vio incompatibilidad alguna —también él habla a veces del Espíritu como *amor mutuo*—, pero piensa que la explicación de Ricardo no da razón de la subsistencia del Espíritu. Escribe: «Si por amor se entiende el *acto* que procede, puede decirse que el Padre ama al Hijo por el Amor que es el Espíritu Santo, o por el Espíritu Santo, *si bien con ello no se expresa toda la verdad*» (*In Sent.* I d.32 q.1 a.1 [Mandonnet 744]). No se expresa toda la verdad, no porque deje de ser cierto que el Espíritu Santo es amor mutuo, sino porque lo que le constituye en persona distinta y subsistente no es esta formalidad de amor mutuo (acto), sino el hecho de proceder como fruto de este amor (don). El Espíritu-persona *no es el acto* de amarse, *sino el fruto (don)* del amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Ver la Introducción n.7.

4. Para que haya amor se requieren tres, a saber, el que ama, el amado y el amor, como dice Agustín [115]. Pues bien, los dos que se aman entre sí son el Padre y el Hijo; el nexo de su amor es el Espíritu Santo. Luego hay tres personas en Dios [116].

5. Como dice Ricardo en V *De Trinitate* [117], en las cosas humanas verás que las personas proceden de otras personas de tres modos: a veces, sólo inmediatamente, como Eva de Adán; a veces, sólo mediatamente, como Enoch de Adán; a veces, inmediata y mediatamente a la vez, como Set de Adán; inmediatamente en cuanto que fue hijo suyo, mediatamente en cuanto que fue hijo de Eva, la cual procedió de Adán. Ahora bien, en Dios no es posible que la persona pueda proceder de otra persona sólo mediatamente, pues entonces no habría suma fraternidad. Queda, pues, que en Dios haya una persona que no procede de otra, a saber, la persona del Padre, de la cual proceden las otras personas; una, sólo inmediatamente, es decir, el Hijo; otra, a la vez mediata e inmediatamente, a saber, el Espíritu Santo, el cual procede del Padre y del Hijo. Luego en Dios hay tres personas.

6. Entre dar la plenitud de la divinidad y no recibir, y recibir y no dar, está el intermedio de dar y recibir. Ahora bien, dar la plenitud de la divinidad y no recibir pertenece a la persona del Padre; recibir y no dar pertenece a la persona del Espíritu Santo. Luego es necesario que haya una tercera persona que dé y reciba a la vez la plenitud de la divinidad; y ésta es la persona del Hijo. Hay, pues, tres personas en Dios.

4. Praeterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit in VIII De Trinitate. Duo autem mutuo se amantes, sunt Pater et Filius; amor autem qui est eorum nexus est Spiritus Sanctus. Sunt ergo tres personae in divinis.

5. Praeterea, sicut Richardus dicit, in V De Trinitate, in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam; quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam; immediate in quantum eius Filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius Evae quae ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quae non procedit ab alia, scilicet persona Patris, a qua procedunt aliae personae; una immediate tantum, scilicet Filius; alia mediate simul et immediate, scilicet Spiritus Sanctus, qui ex Patre Filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis.

6. Praeterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam Patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam Spiritus Sancti. Oportet ergo esse tertiam personam, quae plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et haec est persona Filii. Sunt ergo tres personae in divinis.

---

[115] *De Trinitate* 9 c.1-2 (ML 42,980); BAC V 437ss.

[116] Partiendo de la creencia de que la criatura humana ha sido hecha «a imagen de Dios», San Agustín se esfuerza por descubrir en ella huellas trinitarias que le permitan ascender a la comprensión, siquiera lejana, del misterio. De dichas imágenes destacan dos. La primera y principal es la conocida como *analogía psicológica* —que más tarde desarrollará Santo Tomás—, consistente en ver en el hombre una doble actividad, la del pensamiento que produce un *verbo* y la de la voluntad que produce un *amor-don (De Trinit.* 9 c.4-6: BAC V 443-445). La segunda se centra únicamente en el *amor* —y es la que retendrá Ricardo de San Víctor—, consistente en que «para que haya amor hacen falta tres» *(De Trinit.* VIII 12: BAC V 431; X 14: BAC V 435). Tomás compagina las dos, reafirmando siempre que sólo la primera puede explicar racionalmente la procesión del Espíritu.

[117] Cf. *De Trinitate* 5 c.6 (ML 196,952).

SOLUCIÓN. Según la postura de los herejes, no hay modo de señalar con certeza el número de personas en Dios.

Arrio, en efecto, entendió la Trinidad de personas de modo que el Hijo y el Espíritu Santo fuesen ciertas criaturas; cosa que también *Macedonio*[118] sintió del Espíritu Santo. Pues bien, la procesión de las criaturas desde Dios no acaba necesariamente en un número determinado, puesto que el poder divino, por ser infinito, supera cualquier modo, especie y número. Por eso, si Dios Padre omnipotente creó dos excelentísimas criaturas, que Arrio llama Hijo y Espíritu Santo, nada impide que pueda crear otras iguales e incluso mayores.

Sabelio, por su parte, defendió que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguen si no es por el nombre y según la mente; es evidente, pues, que podrían multiplicarse hasta el infinito, ya que nuestra razón puede pensar de infinitos modos sobre Dios por sus variados efectos y, así, llamarle de muy diversas maneras.

Sólo la *fe católica*, que acepta la unidad de naturaleza divina en tres personas realmente distintas, puede explicar el número ternario en la divinidad. Porque es imposible que una naturaleza simple pueda realizarse en más de uno como principio. Por esto dice Hilario[119] que quien confiesa dos innascibles en la divinidad, confiesa dos dioses; predicar un solo Dios exige aceptar la naturaleza de un único innascible.

De donde también *algunos filósofos* dijeron que en las realidades inmateriales no puede darse pluralidad si no es en cuanto al origen. Porque si una naturaleza puede estar en varias por igual es porque la materia es divisible, cosa que no tiene lugar en Dios.

RESPONDEO. Dicendum quod, secundum positionem haereticorum, nullo modo potest poni certus personarum numerus in divinis.

Intellexit enim Arius personarum Trinitatem hoc modo, quod Filius et Spiritus Sanctus essent quaedam creaturae; quod etiam Macedonius de Spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturae modum, speciem et numerum excedat. Unde si Deus Pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit Filium et Spiritum Sanctum, non est remotum quin alias aequales vel etiam maiores creare poterit.

Sabellius autem posuit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione; quae etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare.

Sola autem catholica fides, quae ponit unitatem divinae naturae in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio. Unde Hilarius dicit quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos deos; unum enim Deum praedicari natura unius innascibilis Dei exigit.

Unde et quidam philosophi dixerunt quod in rebus quae sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex aequo propter materiae divisionem, quae in Deo locum non habet.

---

[118] Obispo de Constantinopla († 362) y corifeo de una tendencia semiarriana, parece que negó la divinidad del Espíritu Santo.

[119] *De Synodis* (ML 10,505).

De ahí que resulte imposible poner en Dios más de una persona innascible que no proceda de otra. Y si de ella proceden otras personas, tiene que ser necesariamente mediante alguna acción. No por una acción transeúnte que acaba en algo exterior al agente, como el calentar o cortar son acciones del fuego y de la sierra, y la creación lo es del mismo Dios; porque, según esto, las personas procedentes no serían de naturaleza divina.

Resta, pues, que la procesión de personas en la naturaleza divina sólo suceda según las actividades que no salen afuera, sino que permanecen dentro del agente [120]. Éstas, en una naturaleza intelectual, son solamente dos, a saber, entender y querer. En ambas se encuentra algo que procede, cuando llegan a su perfección. Porque el entender no es perfecto si no se concibe algo en la mente del que entiende, lo que se llama *verbo;* en realidad, no decimos entender —sino pensar para entender— antes de que algún concepto se estabilice en nuestra mente. De modo parecido, el querer se perfecciona por el amor procedente del amante mediante la voluntad, puesto que el amor no es más que la estabilidad de la voluntad en el bien querido.

Ahora bien, el verbo y el amor en las criaturas no son ciertamente personas subsistentes en la naturaleza inteligente y amante. Porque el entender y el querer no son de la esencia de la criatura. De ahí que el verbo y el amor son algo que sobreviene a la criatura inteligente y amante,

Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quae ab alio non procedat. Si autem ab eo aliae personae procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serrae, et creatio ipsius Dei; quia sic personae procedentes essent extra naturam divinam.

Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quae non transeunt extra, sed manent in operante. Hae autem in natura intellectuali sunt solum duae, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hae operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito.

Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personae subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturae non est esse eius. Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia

---

[120] Ahí radica la clave del razonamiento tomista. Es algo que repetirá con frecuencia. Muchos autores consideraban las procesiones divinas más como donación (comunicación) de naturaleza que como operaciones del entendimiento y de la voluntad. El Padre —decían— se dona en el Hijo, comunicándole su propia naturaleza. El Padre y el Hijo, a su vez (o el Padre por el Hijo), se donan al Espíritu. Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre una y otra? ¿Y por qué una es *generación* y la otra no? ¿Y por qué los Tres no siguen *donándose* en un cuarto? Tomás se inspira entonces en San Agustín, entendiendo que las procesiones intradivinas sólo pueden comprenderse racionalmente gracias a las operaciones inmanentes del entendimiento y de la voluntad. Se aparta conscientemente de las explicaciones que encuentra, tanto en los Padres griegos como en los Victorinos, en Alejandro de Hales, San Buenaventura... Incluso se distingue de sí mismo en los primeros años de su docencia, en los que contemporizó con las explicaciones entonces corrientes, aunque nunca las asumió de manera exclusiva (cf. una explicación más extensa en mi Introducción).

son unos accidentes. Pero, como quiera que en Dios se identifican el ser, el entender y el querer, resulta necesario que el verbo y el amor en Dios no sean accidentes, sino que subsistan en la naturaleza divina. En Dios no hay más que un simple entender y un simple querer, porque entendiendo su esencia, lo entiende todo; y queriendo su bondad, ama todas las cosas. Luego en Dios no hay más que un solo verbo y un solo amor.

El proceso de entender y de querer se realiza de distinta forma en Dios y en nosotros. Nosotros recibimos de las cosas exteriores el conocimiento intelectivo; pero por la voluntad tendemos hacia lo exterior como al fin. Y, por esto, nuestro entender se realiza según un movimiento que va desde las cosas al alma, y el querer según un movimiento que va del alma a las cosas. En cambio, Dios no recibe el conocimiento de las cosas, sino que conociendo causa las cosas; tampoco por su voluntad tiende hacia algo exterior como fin, sino que ordena todas las cosas exteriores hacia sí mismo como fin [121]. Hay, pues, tanto en nosotros como en Dios, una cierta circulación en los actos de entendimiento y voluntad; porque la voluntad vuelve hacia eso de donde comenzó el entender; sólo que en nosotros el círculo se concluye en lo que está fuera, porque el bien [122] exterior mueve al entendimiento, y el entendimiento mueve a la voluntad, y la voluntad tiende por apetito y amor hacia el bien exterior; pero en Dios este círculo se cierra en sí mismo. Porque Dios, entendiéndose a sí mismo, concibe su verbo, que es también la razón de todas las cosas que entiende, puesto que lo entiende todo conociéndose a sí mismo; y del verbo procede hacia el amor de todas las cosas y de sí mismo. Por esto dijo alguien [123] que *la*

quaedam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle, quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis.

Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam quod «monas monadem genuit,

---

[121] El amor de Dios es creador. No necesita de las criaturas; pero, porque ama, se autocomunica, se trasciende, se expande. No las quiere al estilo del novio que ama a su novia porque encuentra en ella su complemento, su perfección o su otra media naranja; ni como el hombre que busca el dinero o el placer, cual mendigo que necesita llenar un vacío. Dios ama más bien al estilo del escultor que se regocija en la imagen que él mismo ha esculpido. Amando a las criaturas, Dios se ama a sí mismo en ellas (*Summa* 1 q.19 a.2; q.14 a.5).

[122] *Bien,* bajo la razón de *verdad.*

[123] *Mercurius,* o *Hermes Trismegistus* (esto es: «tres veces grande»): nombre griego de la divinidad egipcia *Tot,* a la que se atribuía el invento de la escritura y la dirección de

mónada engendró la mónada y reflejó en sí su resplandor. Una vez que el círculo se ha cerrado, nada más puede añadirse; no es posible ya una tercera procesión en el interior de la naturaleza divina, sólo procesión hacia el exterior.

Es, pues, necesario que en Dios haya sólo una persona no procedente, y solamente dos procedentes; de las cuales, una procede como amor, y otra como verbo; y, así, se tiene un número ternario de personas en la divinidad.

De este número ternario puede verse alguna semejanza en las criaturas, de tres maneras. *En primer lugar,* como *el efecto representa la causa.* De este modo, el principio de toda divinidad —es decir, el Padre— es representado por lo que es primero en la criatura, a saber, por ser en sí un subsistente; el verbo, en cambio, por la forma de cada criatura (porque, en las obras del inteligente, la forma del efecto se deriva de la concepción del que piensa); y el amor, en el orden de la creación (porque del hecho de que Dios se ama a sí mismo reúne todas las cosas en sí con cierto orden). Por esto, tal semejanza se llama vestigio, el cual representa al pie como el efecto a la causa.

En segundo lugar, en cuanto a la *misma razón de operación;* y, así, se refleja solamente en la criatura racional, la cual puede pensarse y amarse, igual que Dios, y, también, producir un verbo y un amor de sí mismo; y ésta se llama semejanza de *imagen natural.* En efecto, son imagen de otros las cosas que manifiestan especies semejantes.

En tercer lugar, por la unidad de objeto, en la medida que la criatura racional entiende y ama a Dios; y ésta es cierta *conformidad de unión,* que sólo se encuentra en los santos, quienes piensan y aman lo mismo que Dios [124].

et in se suum reflectit ardorem». Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam.

Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis.

Cuius quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter: primo quidem sicut effectus repraesentat causam; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet Pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cuiuslibet creaturae: nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturae. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo haec similitudo dicitur vestigii, quod repraesentat pedem sicut effectus causam.

Alio modo secundum eamdem rationem operationis; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quae similem speciem praeferunt.

Tertio modo per unitatem obiecti, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum; et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur qui idem intelligunt et amant quod Deus.

---

las artes y ciencias. Más tarde fue seudónimo de cierto filósofo neoplatónico egipcio, autor de *Librorum Hermeticorum,* hacia mediados del siglo III.

[124] Tomás coincide plenamente, en este punto, con San Buenaventura. Escribe éste en su *Breviloquium:* «La creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora en tres grados de expresión, a saber: a modo de vestigio, de imagen y

De la primera semejanza se dice en Job 11,7: *¿Acaso comprendes los vestigios divinos?* De la segunda, Gén 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra;* y se dice imagen de la creación. De la tercera, 2 Cor 3,18: *Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen;* y ésta se llama imagen de la nueva creación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS de que hay más de tres personas. 1. Enseña Agustín que no hay que decir que el Hijo *no pudo* engendrar, sino que *no convino* que lo hiciera. Si el Hijo no engendra no se debe a impotencia, como si el *no pudo* se tomara privativamente y no sólo negativamente. En cambio, el *no convino* significa que se seguirían inconvenientes si en Dios el Hijo engendrara otro hijo. Tales inconvenientes pueden verse desde cuatro ángulos. *Primero,* porque, como quiera que el Hijo en la divinidad procede como verbo, si el Hijo engendrara otro hijo se seguiría que en Dios un verbo procedería de otro verbo, lo cual sólo puede acaecer en un entendimiento inquisitivo y discursivo, en el que el verbo procede de otro verbo, cuando de la consideración de una verdad se pasa a la consideración de otra verdad, cosa que no conviene en modo alguno a la perfección y simplicidad del entendimiento divino, el cual con una sola mirada lo abarca todo. *Segundo,* porque es imposible que aquello por lo que alguien se individualiza y se hace incomunicable sea común a varios. No es concebible siquiera que lo que hace que Sócrates sea *este concreto* pueda ser común a varios. Por tanto, si en la divinidad la filiación perteneciera a varios, no sería la filiación

De prima quidem similitudine dicitur Iob XI: «Forsitan vestigia Dei comprehendes?». De secunda Genes. I: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; et dicitur imago creationis. De tertia II Cor III: «Nos enim omnes revelata facie gloriam domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur»; et haec dicitur imago recreationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod Filius non potuit generare, sed non oportuit: quia non ex impotentia Filii est quod non generat, ut hoc quod dicit non potuit sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod non oportuit, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis Filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor potest considerari: primo quidem quia cum Filius in divinis procedat ut verbum, si Filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii

---

de semejanza; de manera que la razón de vestigio se halla en todas las criaturas, la razón de imagen sólo en las intelectuales o espíritus racionales y la razón de semejanza sólo en las deiformes» (II 12: BAC I 285). Con preferencia neoplatónica Buenaventura y con más tendencia al aristotelismo Tomás, en ocasiones se les ha querido contraponer, cuando en realidad se complementan coincidentes en la misma doctrina. San Buenaventura busca más bien la palabra que conmueve; Santo Tomás, la que convence. Curiosamente, en la explicación del misterio trinitario, el Doctor Angélico sigue más de cerca a San Agustín.

lo que constituiría incomunicable a la persona del Hijo; sería necesario entonces que el Hijo se constituyera en persona individua por algo absoluto, lo que repugna a la unidad de la esencia divina. *Tercero,* porque nada de lo que es uno según la especie puede multiplicarse numéricamente si no es en razón de la materia; y, por ello, en Dios sólo puede haber una esencia, porque la esencia divina es completamente inmaterial. Si hubiera varios hijos en Dios, necesariamente habría varias filiaciones; y, por lo mismo, se multiplicarían según la materia supuesta, cosa que no conviene a la inmaterialidad divina. *Cuarto,* porque alguien es llamado hijo cuando procede naturalmente. Ahora bien, la naturaleza se ordena normalmente a uno, a no ser que de forma accidental aparezcan varios por una división de la materia; y, por tanto, donde la naturaleza es del todo inmaterial, necesariamente hay tan sólo un Hijo.

2. De dos maneras puede algo pertenecer a una naturaleza. *Primero,* en absoluto; y, así, todo lo que pertenece a una naturaleza, conviene a todos los supuestos de la misma; de esta forma conviene a la naturaleza divina ser omnipotente, creadora, y cosas semejantes, comunes a las tres personas. *Segundo,* algo pertenece a la naturaleza en cuanto se realiza en un determinado individuo de la misma; y, así, no es necesario que lo que se dice ser de la naturaleza, se afirme de cada uno de los supuestos de la misma. Por ejemplo, así como la naturaleza del género tiene algo en una especie que no conviene a otra especie —según la naturaleza sensitiva, hay cosas en el hombre que no se encuentran en los animales salvajes, como el tener un tacto finísimo y tener memoria, y otras cosas semejantes—, así también algo pertenece a la naturaleza de la especie porque está en un individuo, aunque no conviene a otro individuo de la misma especie; por ejemplo, Adán no recibió la naturaleza humana por generación, como se encuentra luego en todos los individuos de su

personam; et ita oporteret quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiae divinae unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiae; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subiectam multiplicari; quod divinae immaterialitati non convenit. Quarto, quia filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiae divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum Filium unum esse.

2. Ad secundum dicendum quod dupliciter aliquid potest esse naturae alicuius: uno modo secundum quod absolute consideratur; et sic oportet ut quae ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturae divinae esse omnipotentem, creatorem, et alia huiusmodi, quae sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquod ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturae, conveniat cuilibet supposito illius naturae: sicut enim natura generis habet aliquid in una specie quod alteri speciei non convenit —quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quaedam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et reminisci, et alia huiusmodi—, ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo eiusdem speciei; sicut patet quod naturae humanae prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanae naturae non invenitur; et per hunc

naturaleza. Según este modo, poder engendrar pertenece a la naturaleza divina en cuanto se realiza en la persona del Padre; cosa que se evidencia porque el Padre no se constituye en persona incomunicable si no es por la misma paternidad, la que le compete en cuanto es generante; por lo mismo, no se sigue que el Hijo, aunque sea supuesto perfecto de la divina naturaleza, pueda engendrar.

3. Aunque el Padre pueda engendrar y el Hijo no, no cabe concluir que el Padre tenga un poder que no tiene el Hijo. Porque es la misma potencia la que tiene el Padre para engendrar y la que tiene el Hijo para ser engendrado. La potencia es algo absoluto y, por lo mismo, no se distingue en Dios, como tampoco la bondad o cualquier cosa dicha en este sentido. En cambio, el engendrar o el ser engendrado no significa en Dios algo absoluto, sino algo puramente relativo. Pues bien, las relaciones opuestas comunican en Dios en uno e idéntico absoluto, sin dividirlo, como se ve en que el Padre y el Hijo son una misma esencia; por lo mismo, tampoco la potencia se distingue en Dios por el hecho de engendrar o ser engendrado. Tampoco en las criaturas se distingue la potencia por cualquier distinción de objeto, sino sólo por la diferencia formal de los mismos, dentro del mismo género. Por ejemplo, la capacidad de ver no se divide por el hecho de ver un hombre o ver un asno, porque esta diferencia no es sensible en cuanto sensible; de modo parecido, lo absoluto en Dios no se distingue por la relación.

4. En toda actividad que pasa del agente a algo exterior, se requiere un principio en el agente, por el que obra, y otro principio en el paciente, por el que recibe. Pero en la actividad que no pasa a algo exterior, sino que permanece en el interior del agente, sólo hace falta un principio de operación; para querer, por ejemplo, sólo es necesario un principio por parte del que quiere, gracias al cual pueda querer. Pues bien, en las criaturas la generación tiene lugar según una actividad

modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona Patris; quod patet ex hoc quod Pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quae competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod Filius, licet sit perfectum suppositum divinae naturae possit generare.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Pater possit generare, non autem Filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat Pater quam non habet Filius. Eadem enim potentia est Patris et Filii, per quam et Pater generat et Filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositae, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia, unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque obiectorum distinctionem potentia distinguatur sed per differentiam formalem obiectorum, et quae in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis in quantum est sensibile; et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

4. Ad quartum dicendum quod in omni operatione quae transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quae non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem:

transeúnte que pasa al exterior; de ahí que sea necesaria una potencia activa en el que engendra y otra pasiva en el engendrado. En cambio, la generación divina no es una operación transeúnte, sino inmanente, a saber, al modo de la concepción del verbo. De ahí que no sea necesaria una potencia activa en el Padre y otra pasiva en el Hijo.

5. El calor y el sabor, considerados en sí mismos, son ciertas cualidades; podrían también llamarse potencias en cuanto son principio de algunos actos; es, pues, evidente que aunque la raíz primera y remota, que es el sujeto, sea una, sin embargo, la próxima, que es cualidad, no lo es.

6. Así como el Padre es Dios que engendra, y el Hijo es Dios engendrado, así hay que decir que el Padre es sabio en cuanto concibe, y el Hijo es sabio en cuanto verbo concebido. Porque el Hijo, en cuanto Verbo, es cierta concepción del sabio. Ahora bien, puesto que cuanto hay en Dios es Dios, es necesario que la misma concepción del Dios sabio sea Dios y sabio y poderoso y cualquier cosa que competa a Dios.

7. Hablando con propiedad, verbo en Dios sólo puede decirse en sentido personal. Porque en Dios no puede haber ningún otro origen que no sea inmaterial y que no convenga a la naturaleza intelectual, como es el origen de verbo y de amor; por lo tanto, si la procesión de verbo y de amor no es suficiente para insinuar la distinción de personas, no podrá haber ninguna distinción personal en Dios. De ahí que Juan, tanto al principio de su Evangelio como en su primera epístola canónica, use el nombre de Verbo en lugar de Hijo, y no hay que usar otro lenguaje fuera del que usa la Escritura.

8. *Decir* puede entenderse doblemente. *Primero,* en sentido propio, según el cual decir es idéntico al verbo concebir; y, así, afirma Agustín[125] que, *en Dios, no cada singular, sino solamente el Padre es dicente. Segun-*

unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, idest secundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio.

5. Ad quintum dicendum quod calor et sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quaedam, possunt tamen dici potentiae secundum quod sunt actuum quorumdam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quae est subiectum, sit una radix, tamen propinqua, quae est qualitas, non est una.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut Pater est Deus generans, Filius autem est Deus genitus: ita dicendum est quod Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est Verbum, est quaedam conceptio sapientis. Sed quia quidquid est in Deo, est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quidquid aliud competit Deo.

7. Ad septimum dicendum quod verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quae sit conveniens intellectuali naturae, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Ioannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur.

8. Ad octavum dicendum quod dicere potest dupliciter sumi: uno modo proprie secundum quod dicere idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus, quod «non singulus quisque in divinis, sed solus Pater est dicens». Alio modo communiter,

[125] *De Trinitate* 7 (ML 42,938); BAC V 389.

do, comúnmente hablando, en cuanto que *decir* no es otra cosa que entender; y, así, afirma Anselmo [lugar citado en el argumento] que no sólo el Padre es dicente, sino también el Hijo y el Espíritu Santo; y, sin embargo, aunque hay tres dicentes, hay un solo verbo —el Hijo—, porque sólo el Hijo es concepción del Padre que piensa y concibe el verbo.

9. No se sigue que haya generación en Dios sólo porque otorga a otros la generación como causa efectiva, pues por la misma razón se seguiría que en Dios hay movimiento, ya que concede el movimiento a los demás. Se sigue, sin embargo, que en Dios hay generación porque otorga a otros la generación como causa efectiva y ejemplar. Ahora bien, el Padre es ejemplar de la generación en cuanto generante, pero el Hijo lo es en cuanto engendrado; luego no es necesario que engendre.

10. La generación es obra de la naturaleza divina en el sentido de que radica en la persona del Padre, como se ha explicado antes; por lo que no es necesario que convenga al Hijo.

11. Puesto que la filiación es una relación consecuente a un determinado modo de origen —a saber, el que es por modo de naturaleza—, es imposible que una filiación se distinga de otra filiación con diferencia formal; a no ser quizás según la diferencia de naturalezas, que se comunican por generación, como puede decirse que una es la especie de filiación por la que *este hombre* es hijo, y otra por la que este caballo es hijo. Ahora bien, en la divinidad no hay más que una naturaleza; luego no puede haber en Dios filiaciones formalmente diferentes; y es evidente que tampoco materialmente distintas. Se sigue, pues, que en Dios hay sólo una filiación y un solo Hijo.

12. Un resplandor procede de otro resplandor por el hecho de que la luz se difunde a otro sujeto; es, pues, evidente que sucede por división material, la cual no puede darse en Dios.

prout dicere nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus, quod non solum Pater est dicens, sed etiam Filius et Spiritus Sanctus; et tamen licet sint tres dicentes, est unum solum verbum —quod est Filius—, quia solus Filius est conceptio Patris intelligentis et concipientis verbum.

9. Ad nonum dicendum quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva, quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris: Pater autem est exemplar generationis ut generans, sed Filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

10. Ad decimum dicendum quod generatio est opus divinae naturae, prout est in persona Patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat Filio.

11. Ad undecimum dicendum quod, cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis —scilicet quae est per modum naturae—, impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quae per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter. Et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus Filius.

12. Ad duodecimum dicendum, quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subiectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quae non potest esse in divinis.

13. Cada uno es amado en cuanto es bueno. Como quiera, pues, que una e idéntica sea la bondad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con el mismo amor que es el Espíritu Santo, el Padre ama al Hijo y al Espíritu Santo y a todas las criaturas; igual que con el mismo verbo, que es el Hijo, se dice a sí y al Hijo y al Espíritu Santo, y a toda la creación.

14. La bondad es aquello en que termina la operación del viviente, la cual permanece en el agente. Una cosa se entiende ante todo como verdad, y luego se desea como bien; y aquí se para y descansa la acción interior, como en su fin. Ahora bien, desde ahí comienza el proceso de la operación hacia fuera, porque del hecho de que el entendimiento desea y ama algo preconcebido como bueno, empieza a actuar exteriormente hacia él. Por tanto, por lo mismo que la bondad se apropia al Espíritu Santo, puede aceptarse convenientemente que la procesión de las divinas personas no se prolonga más. Lo que sigue es la procesión de las criaturas, la cual sucede fuera de la naturaleza divina.

15. Entre todas las líneas, la línea circular es la más perfecta, porque no recibe añadiduras. Esto mismo pertenece a la perfección del Espíritu Santo, quien con su procesión concluye como cierto círculo en los orígenes divinos, de forma que ya nada pueda añadirse, según ya se mostró antes.

16. En esto de recibir o de comunicar la naturaleza divina, no se atiende más diferencia que en cuanto a las relaciones; la cual diferencia, ciertamente, no puede constituir desigualdad de perfección porque, como dice Agustín *Contra Maximinum*[126], *cuando se pregunta quién de quién sea, es cuestión de origen, no de igualdad o desigualdad.*

13. Ad decimumtertium dicendum quod unumquodque amatur in quantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas Patris et Filii et Spiritus Sancti, eodem amore, qui est Spiritus Sanctus, Pater diligit et Filium et Spiritum Sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est Filius, dicit se et Filium et Spiritum Sanctum, et totam creaturam.

14. Ad decimumquartum dicendum quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quae manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid praeconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas Spiritui Sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam divinam.

15. Ad decimumquintum dicendum quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus Sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinae originis concludit, ut ultra iam addi non possit, sicut supra, iam ostensum est.

16. Ad decimumsextum dicendum quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quae quidem differentia inaequalitatem perfectionis constituere non potest, quia, ut dicit Augustinus Contra Maximinum, «cum quaeritur quis de quo sit, est quaestio originis, non aequalitatis vel inaequalitatis».

---

[126] Lib.2 c.18 (ML 42,786).

17. Así como el comunicar la naturaleza divina es de la perfección del Padre al Hijo, así recibir en plenitud la naturaleza comunicada es de su perfección al Espíritu Santo; y ambas se diferencian no por la cantidad, sino por la relación, la cual no constituye desigualdad, como ya se ha dicho.

18. Aquello por lo que una persona es incomunicable, no puede ser común a varias, como se dijo anteriormente. Luego tener consorcio en ello no produciría alegría, sino destrucción de la distinción de personas. Luego si el Padre tuviera consorte en la paternidad divina, se seguiría confusión de personas; y lo mismo se diga de la filiación y de la procesión.

19. Los demás atributos no tienen operación interior según la cual pueda atenderse un proceso de persona divina, como el entendimiento y la voluntad.

20. La procesión de naturaleza y la de entendimiento coinciden en que en ambas uno procede de uno como semejanza de aquel de quien procede. Pero el amor que procede según la voluntad, procede de dos que se aman mutuamente. Pero no porque sea amor tiene ya la semejanza del amante. Y, por tanto, en Dios, es el mismo quien procede a modo de naturaleza y de entendimiento, a saber, el Hijo y Verbo; pero la otra persona es la que procede por vía de voluntad como amor.

21. Aunque en Dios haya cinco nociones, sólo tres son propiedades personales constitutivas de personas; y, por esto, hay sólo tres personas.

22. Las relaciones ideales van desde Dios al exterior, es decir, a las criaturas; de ahí que, por ellas, no se distingan las personas divinas.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod, sicut communicare divinam naturam est perfectionis de Patre in Filio, ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu Sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quae inaequalitatem non constituit, ut dictum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret iucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si Pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

19. Ad decimumnonum dicendum est quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinae personae, sicut intellectus et voluntas.

20. Ad vicesimum dicendum quod processio naturae et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo eius a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturae et intellectus, scilicet ut Filius et Verbum; sed alia persona est quae procedit per modum voluntatis ut amor.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personae.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personae in divinis.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS de que hay menos de tres personas.

1. En cualquier naturaleza creada se hallan muchos modos de procesión, pero la naturaleza de la especie no se comunica por cualquiera de ellas; esto es debido a la imperfección de la naturaleza creada, en la que no subsiste cuanto en ella hay: por ejemplo, el verbo del hombre, que procede de su entendimiento, no es algo subsistente, como tampoco el amor que procede de la voluntad humana. En cambio, el hijo, que es engendrado por una acción de la naturaleza, subsiste en la naturaleza humana; y éste es el único modo por el que se comunica la naturaleza, aunque en ella se den muchas clases de procesiones. Sin embargo, en Dios subsiste todo lo que hay en él; y, por esto, la naturaleza divina se comunica según sus distintos modos de procesión.

2. Nada prohíbe que también de la voluntad pueda proceder algo por naturaleza: porque también la voluntad quiere y ama algo naturalmente, a saber, la felicidad y el conocimiento de la verdad; y, por tanto, nada prohíbe que el Espíritu Santo proceda naturalmente del Padre y del Hijo, aunque proceda por vía de voluntad.

3. Aunque la voluntad y el entendimiento no difieran en Dios si no es con una distinción de razón, sin embargo es necesario que lo que procede por vía de entendimiento se distinga realmente de lo que procede por vía de voluntad. Porque el Verbo, que procede por vía de entendimiento, procede de uno solo, como del dicente; el Espíritu Santo, en cambio, que procede por vía de voluntad como amor, procede necesariamente de dos que se aman mutuamente [127] o, también, del dicente y

Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod personae divinae sunt tribus pauciores.

1. Ad quorum primum dicendum quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur; et hoc est propter imperfectionem naturae creatae, in qua non subsistit quidquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu eius, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana. Sed filius, qui generatur per operationem naturae, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quidquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere: nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin Spiritus Sanctus naturaliter procedat a Patre et Filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem, tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam Verbum, quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente; Spiritus vero Sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo: nihil enim potest amari cuius

[127] Coherente con su razonamiento de que las procesiones del Hijo y del Espíritu se explican por la analogía basada en las actividades inmanentes del entendimiento y de la voluntad, concluye que aunque la Sagrada Escritura nada dijera de que el Espíritu procede del Padre *y del* Hijo, sería fácil deducirlo. El Verbo, en efecto, procede sólo del entendimiento, mientras que el Amor supone entendimiento y voluntad. La voluntad es una potencia que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. Por esto se dice que a la procesión según la acción de la voluntad concurre también la del entendimiento.

del verbo: pues nada puede ser amado si su verbo no es antes preconcebido en el entendimiento. Y así es necesario que lo que procede por vía de voluntad venga de lo que procede por vía de entendimiento y, por consiguiente, que se distinga de él.

4. Lo que en Dios viene de otro puede ser de dos maneras, a saber: o a modo de verbo, o a modo de amor. Por tanto, venir de otro, según la forma común de hablar, no basta para constituir una persona incomunicable, sólo la determina a lo propio.

5. En Dios hay cuatro relaciones, no solamente dos; pero sólo tres de ellas son personales, puesto que una —la común espiración— no es propiedad personal, siendo como es común a dos personas; y, por tanto, en Dios no hay más de tres personas.

Los demás argumentos los concedemos.

verbum in intellectu non praeconcipitur. Et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

4. Ad quartum dicendum quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter: scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris; et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

5. Ad quintum dicendum, quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duae; sed solum tres ex eis sunt personales, nam una earum —scilicet communis spiratio— non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personae.

Alias rationes concedimus.

CUESTIÓN SOBRE LA PROCESIÓN DE LAS PERSONAS DIVINAS

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ

CUESTIÓN SOBRE LA PROCESIÓN DE LAS PERSONAS DIVINAS

1. ¿Se da alguna «procesión» en las personas divinas?
2. ¿Hay en Dios una procesión o hay varias?
3. ¿Qué orden hay entre procesión y relación en Dios?
4. ¿Procede el Espíritu Santo del Hijo?
5. ¿Se distinguiría el Espíritu Santo del Hijo si no procediera de él?

ARTÍCULO 1

¿Se da alguna «procesión»[1] en las personas divinas?[2]

ARGUMENTOS por los que parece no.

1. Todo lo que procede de otro se separa de él. Ahora bien, en las personas divinas no hay distancia alguna entre sí. En efecto, el Hijo dice: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí* (Jn 14,10); y lo mismo puede asegurarse del Espíritu Santo, es decir, que está en el Padre y en el Hijo, y viceversa. Conclusión: no puede decirse que una persona divina proceda de otra.

QUAESTIO DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM

1. Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis personis.
2. Secundo utrum in divinis sit tantum una processio.
3. Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis.
4. Quarto utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio.
5. Quinto utrum Spiritus Sanctus remaneret a Filio distinctus, si ab eo non procederet.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis personis

Et videtur quod non.

1. Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem: dicit enim Filius, Ioan. XIV: «Ego in Patre et Pater in me est»; et idem dici potest de Spiritu Sancto, quod scilicet sit in Patre et Filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

---

[1] El término *procesión* puede resultar equívoco para muchos contemporáneos. Huele más a Semana Santa y a sus pasos que a teología. Y, sin embargo, resulta clave para captar el pensamiento de Santo Tomás. La mantenemos, pues —siendo fieles a su letra—, aunque en algunas ocasiones, para evitar tanto eco monótono, emplearemos otros sinónimos como, por ejemplo, *procedencia* o *emanación*. Él mismo, refiriéndose al Concilio de Calcedonia, explicará que «no importa que diga *fluye* en lugar de *procede*, porque es evidente que la palabra *procede* es muy común para referirse a las cosas que atañen al *origen*. Y, así, de todo cuanto es emitido, o fluye, o tiene cualquier forma de comienzo, puede decirse que procede» (ver infra a.4 ad 13).

[2] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.27 a.1; *In Sent.* 1 d.13 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.11.

2. No puede atribuirse a Dios nada que suponga movimiento o que implique materia. La procesión significa cierto movimiento. Por tanto, no puede afirmarse con propiedad de lo divino.

3. Todo lo que procede es concebido antes de la procesión, pues lo que procede es el sujeto de la misma. Ahora bien, en Dios no es posible que lo que procede sea concebido antes de la procesión: porque la esencia divina ni procede, ni es engendrada; tampoco la relación se entiende antes de la procesión, sino a la inversa, como ya se dijo [3]. Luego no hay procesión en Dios.

4. Lo que procede, igual que procede de algo, tiene que proceder también hacia algo. Ahora bien, lo que procede hacia algo es imposible que sea subsistente en sí mismo. Como quiera, pues, que las personas divinas son subsistentes en sí mismas, imposible que les competa la procesión.

5. Como quiera que las criaturas más nobles son también las más semejantes a Dios, lo que se encuentra en las criaturas inferiores, pero no en las superiores, tampoco se halla en Dios, como por ejemplo la cantidad de dimensión, la materia y otras cosas parecidas. Ahora bien, la procesión se encuentra en las criaturas inferiores, en las que un individuo genera otro de su especie, lo que no sucede en las criaturas superiores. Por lo tanto, tampoco en Dios se da procesión.

6. Lo que atenta contra la dignidad divina, de ningún modo debe aplicarse a Dios. La dignidad divina está, ante todo, en que es la primera causa del ser, sin que reciba el ser de nadie. Esto repugna a la procesión: puesto que todo lo que procede de algún modo viene de otro. Por tanto, no se puede decir que haya procesión en Dios.

2. Praeterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

3. Praeterea, omne procedens praeintelligitur processioni: nam procedens est processionis subiectum: sed in divinis non potest esse aliquid procedens processioni praeintellectum: essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non praeintelligitur processioni, sed e converso, sicut iam dictum est. Non ergo potest esse processio in divinis.

4. Praeterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personae divinae sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

5. Praeterea, cum creaturae nobiliores sint etiam Deo similiores, quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur sicut quantitas dimensiva, materia, et alia huiusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud eiusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

6. Praeterea, illud quod derogat divinae dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est quod aliquid sit procedens in divinis.

---

[3] Cf. *De pot.* q.8 a.3. En este volumen *Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad* a.3.

7. La persona es una hipóstasis distinta con una propiedad perteneciente a la dignidad. Ahora bien, recibir de otro (tal como implica la procesión) no parece pertenecer a la dignidad. Luego la procesión no deber atribuirse a las divinas personas como propiedad personal.

8. Aquello de lo que algo procede es de algún modo causa suya. Ahora bien, una persona no puede ser causa de otra: ni causa intrínseca, es decir, formal o material, puesto que en la divinidad no se da composición de materia y forma; ni tampoco causa extrínseca, ya que una persona está en la otra. Por lo tanto, no existe procesión en la divinidad.

9. Todo lo que procede emana de otro como del principio. Ahora bien, no puede decirse que una persona sea principio de otra, porque —como quiera que el principio se dice con respecto a lo principiado— sería necesario que una persona fuera principiada, lo cual parece competer únicamente a las criaturas. Por lo tanto, no hay procesión en la divinidad.

10. El nombre de principio se toma de la prioridad. Pero en las personas divinas no hay un antes y un después, como dice Atanasio [4]. Luego no hay una persona que sea anterior a otra. Luego tampoco una que proceda de otra.

11. Todo principio es operativo o hacedor. Pero una persona no es hacedora de otra, ni operativa, ya que de ser así habría alguna persona hecha o creada. Luego la persona divina no tiene principio, ni procede.

12. Cuando una cosa procede de otra es necesario que haya algo común a las dos, algo que se comunica al que procede desde aquello de donde procede; y también algo propio, por lo que el procedente se distingue de quien procede: pues nadie procede de sí mismo. Pues bien,

7. Praeterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo processio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

8. Praeterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius: neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formae et materiae; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

9. Praeterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium, quia —cum principium ad principiatum dicatur—, oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

10. Praeterea, nomen principii a prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

11. Praeterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

12. Praeterea, quandocumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquid proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit: nihil enim procedit a se ipso. Ubicumque autem est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo

[4] Cf. Symbolum *Quicumque* (ML 88,585); Dz 39.

donde hay algo y algo, allí hay composición. Luego donde hay procesión, allí hay composición. Pero en Dios no puede haber composición. Luego tampoco procesión.

13. Todo lo que procede de otro recibe algo de él. Quien recibe algo es de naturaleza indigente: pues si no lo fuera, no recibiría; por ello mismo, en las criaturas, la receptividad se atribuye a la materia. Luego todo lo que procede es de naturaleza indigente. Ahora bien, en Dios no hay ninguna indigencia, sino suma perfección. Luego no hay procesión.

14. Con todo, dices que el que recibe es indigente si preexiste a la recepción, pero no cuando ya ha recibido; y, puesto que el Hijo y el Espíritu Santo reciben de Dios Padre, pero no preexisten a la recepción, no hay en ellos ninguna indigencia.—En contra, en cambio, está que toda criatura es de naturaleza indigente y, sin embargo, no preexiste a la recepción de lo que recibe de Dios. Luego la indigencia de quien recibe no queda excluida por el hecho de que preexista a la recepción.

15. Lo que carece de algo, a no ser en la medida en que lo recibe de otro, carece de ello en sí mismo; como el aire, que no tiene luz propia, sino que la recibe de otro. Por tanto, si el Hijo y el Espíritu Santo sólo tienen el ser porque lo han recibido del Padre (lo que es necesario decir si del Padre proceden), es preciso afirmar que en sí mismos no son nada. Ahora bien, lo que no es nada en sí mismo y recibe el ser de otro, es porque ha salido de la nada y es criatura. Luego si el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, es necesario que sean criaturas, lo cual es impiedad arriana. Luego no hay procesión en Dios.

16. Lo que procede de otro, procede para ser. Lo que procede para ser, no siempre fue; como lo que se traslada de un lugar a otro, no siempre estuvo en este lugar. Ahora bien, las personas divinas son eternas. Luego ninguna de ellas procede.

ubicumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

13. Praeterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturae: nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiae. Ergo omne procedens est indigentis naturae. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

14. Sed dices, quod recipiens quando praeexistit receptioni, est indigens, quando vero iam recipit, habet et non est indigens; Filius autem et Spiritus Sanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen praeexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia.—Sed contra, creatura quaelibet est indigentis naturae, et tamen non praeexistit receptioni qua recipit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non praeexistit.

15. Praeterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo Filius et Spiritus Sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a Patre (quod oportet dicere, si a Patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo est, et ita quod sit creatura. Si ergo Filius et Spiritus Sanctus procedunt a Patre, oportet quod sint creaturae; quod est arianae impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

16. Praeterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personae autem divinae sunt sempiternae. Ergo nulla persona divina est procedens.

17. El principio del que algo procede tiene alguna autoridad con respecto a aquel que procede del principio. Por lo tanto, si alguna persona divina procede de otra, por ejemplo el Hijo y el Espíritu Santo del Padre, es preciso que el Padre tenga alguna autoridad sobre el Hijo y el Espíritu; y, puesto que la autoridad supone cierta dignidad, habrá en el Padre alguna dignidad que no estará ni en el Hijo ni en el Espíritu; con lo cual tendremos desigualdad en las divinas personas; lo cual va contra Atanasio, que dice [5] que *en la Trinidad nada es antes o después; nada mayor o menor,* sino que *las tres personas son coeternas y coiguales.*

EN CONTRA, sin embargo, está: 1. Lo que dice el Hijo en Jn 8,42: *Yo he salido y vengo de Dios.*

2. También se dice en Jn 15,26: *El Espíritu de la verdad que procede del Padre.* Luego hay procesión en las personas divinas.

SOLUCIÓN. Nuestro conocimiento intelectual comienza en los sentidos y en la imaginación, los cuales no alcanzan más allá de lo verificable [6]. Partiendo de ello, trasponemos las palabras y las aplicamos a todo lo que capta el entendimiento. Por ejemplo, el término distancia se dice ante todo referido al lugar, y luego lo trasladamos a cualquier diferencia de formas, afirmando que los contrarios, sean del género que sean, se hallan en máxima lejanía, por mucho que la distancia se halle primariamente en *ubi* (lugar) como dice el Filósofo [7].

De modo semejante, el nombre de procesión se aplicó, ante todo, para significar el movimiento local, cuando algo pasa ordenadamente de

17. Praeterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote Filius et Spiritus Sanctus a Patre, oportet quod in Patre sit aliqua auctoritas respectu Filii et Spiritus Sancti: et ita, cum auctoritas sit quaedam dignitas, aliqua dignitas erit in Patre quae non est in Filio et Spiritu Sancto; et sic erit inaequalitas in divinis personis: quod est contra Athanasium dicentem quod in Trinitate nihil est prius et posterius; nihil maius aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Non ergo est processio in divinis personis.

SED CONTRA. Est quod dicit Filius Ioan cap. VIII: «Ego ex Deo processi et veni».

2. Praeterea, Ioan XV dicitur, quod «Spiritus veritatis, qui a Patre procedit». Est ergo processio in divinis personis.

RESPONDEO. Dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quae in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quae capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiae, quae primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam, propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in ubi, ut Philosophus dicit.

Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extre-

[5] Ibid.

[6] Santo Tomás usa la palabra *continuum*. Traducido literalmente sería *lo continuo*. Me parece que su equivalente actual se expresa mejor por *lo verificable*.

[7] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IX.

un extremo a otro por medios regulados [8]. De ahí pasó a expresar el orden de una cosa que viene de *(ex)* otra o después de *(post)* otra; y, por esto, en todo movimiento usamos la palabra procesión, como cuando decimos, por ejemplo, que el cuerpo procede del blanco al negro, o de una pequeña cantidad a una grande, o del no ser al ser; y, al revés —de forma parecida—, utilizamos el nombre de procesión donde una cosa emana de otra, o cuando se dice que el rayo procede del sol, y que toda actividad procede del operante y que toda obra o artificio procede del artista, o lo engendrado del generante; y, en general, empleamos el nombre de procesión para indicar el orden de las cosas.

Ahora bien, hay que distinguir una doble operación. *Una,* la que sale del agente hacia algo externo, como el calor pasa del fuego a la madera, la cual no es perfección del operante, sino de lo realizado: el fuego nada adquiere para sí cuando calienta, más bien es el objeto calentado lo que adquiere el calor. La *otra* operación es la que no sale hacia fuera, antes permanece en el mismo agente, como el entender, el sentir, el querer y acciones parecidas. Estos actos son perfecciones del agente: el entendimiento, en efecto, sólo es perfecto cuando está en acto de entender; y lo mismo el sentido cuando está en acto de sentir.

El primer género de actividad es común a los vivientes y a los no vivientes; el segundo es propio de los vivientes. Pero si tomamos el movimiento en sentido amplio, a saber, entendiéndolo de ambas operaciones, como hace el Filósofo en III *De anima* [9], donde dice que sentir

mum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam et de non esse in esse, et e converso, et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnium huiusmodi ordinem nomine processionis significamus.

Est autem duplex operatio: quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefactio acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit.

Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in III De anima, ubi dicitur,

---

[8] Hay aquí un ejemplo más de cómo, siendo idéntico el pensamiento de Tomás en el *De potentia* y en la *Suma,* en ésta lo presenta de una forma tan sintética y condensada, que es bueno acudir al *De potentia* para clarificarlo. Este artículo ayuda sin duda a comprender el artículo primero de la q.27 de la primera parte de la *Suma.* Analiza con detalle el significado de la palabra «procesión»: *a)* se usó ante todo para designar el *movimiento local* (pasar de una ciudad a otra); *b)* de ahí pasó a significar *cualquier movimiento,* bien fuera para indicar que una cosa viene *después de* otra *(post aliud);* bien para dar a entender que una cosa tiene su *origen de* otra *(ex alio); c)* finalmente, puede usarse para remarcar el *orden de origen,* abstrayendo de todo movimiento y tiempo.

[9] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.4 (BK 429a15); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* 3 lect.7.

y entender son ciertos movimientos, no de un acto imperfecto, como se dice en III *Physic.*[10], sino de un acto perfecto; de esta manera es propio de los vivientes, y la razón está precisamente en que se mueven a sí mismos. En efecto, siempre que encontramos algo que obra por sí mismo y en sí mismo, sea del modo que sea, decimos que vive; por esto, Platón[11] sostuvo que el primer motor se mueve a sí mismo.

Pues bien, en las criaturas se descubren procesiones en ambos géneros de actividad. De acuerdo al primero, decimos que el engendrado procede del generante; y lo hecho, del hacedor. En cuanto al segundo género, se dice que la palabra procede de quien habla y el amor del amante. También a Dios le atribuimos ambas clases de operación. Le atribuimos la primera, la que acaba en algo exterior, cuando afirmamos que crea, conserva y lo gobierna todo. Esta clase de actividad no añade ninguna perfección a Dios, sino que desde la perfección divina se comunica perfección a la criatura.

La otra operación la afirmamos de Dios en cuanto tiene inteligencia y voluntad, con lo que significamos su propia perfección. Porque no sería perfecto si no pensara y amara en acto. Y, así, lo confesamos viviente.

Según ambas operaciones hablamos de procesión en Dios. Conforme a la primera, decimos que la sabiduría y la bondad divinas proceden *hacia* las criaturas, como dice Dionisio[12]; y también que las criaturas proceden *de* Dios. De acuerdo a la segunda, afirmamos que en Dios hay procesión de verbo y procesión de amor. Y ésta es la procesión de la persona del Hijo con respecto al Padre, de quien es Verbo[13], y la

quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur III Physicorum, sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens se ipsum. Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit, quod primum movens movet se ipsum.

Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processic nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, e factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quoa verbum procedit a dicente, et amor ab amante. Huiusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus, quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina.

Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem.

Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus: secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit, IX cap. De divinis nominibus: et etiam quod creaturae procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et haec est processio personae Filii a Patre, qui est

---

[10] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* III.

[11] Cf. *Timeo.*

[12] PS.-DIONISIO, *De divinis nominibus* c.9 (MG 3,918).

[13] Uso el término *verbo* y no *palabra,* porque esta última podría entenderse fácilmente de algo *exterior* (la Palabra revelada), cuando lo que quiere remarcar Santo Tomás es la palabra interior, el pensamiento, la idea, el concepto...

procesión del Espíritu Santo, que es su amor y soplo vivificante[14]. De ahí que San Atanasio en cierto parlamento del Concilio de Nicea[15] diga que al defender los arrianos que el Hijo y el Espíritu Santo no son coesenciales al Padre, parece que propugnen consecuentemente que Dios no es un ser vivo e inteligente, sino muerto y sin mente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Esta objeción se debe a que se piensa en la procesión que sucede en una actividad que sale hacia algo exterior *(transeúnte)*. Ahora bien, las personas divinas no proceden así, sino de acuerdo a una operación inmanente, algo que permanece en el interior del que obra. Lo procedido de esta manera no queda separado de aquello de lo que procede, lo mismo que el verbo humano está en la inteligencia del pensante, no fuera.

2. No se habla de procesión en Dios en cuanto significa movimiento local, sino en cuanto importa cierto orden de emanación.

3. En la procesión de movimiento local, es necesario que lo que procede sea pensado antes de la procesión, puesto que es su sujeto; pero en la que importa orden de origen, lo que procede es el término de la procesión. Por lo tanto, si lo que procede es un compuesto de materia y forma, la materia preexiste ciertamente a la procesión en cuanto sujeto, pero la forma y todo el compuesto le sigue intelectualmente en cuanto término, como cuando el fuego emana por generación del fuego. Ahora bien, cuando lo que procede no es compuesto, sino simplemente forma,

Verbum ipsius, et Spiritus Sancti, qui est amor eius et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone Nicaeni Concilii dicit, quod ariani ponentes Filium et Spiritum Sanctum non esse coessentiales Patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quae attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinae personae, sed magis per modum processionis quae attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum Verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

2. Ad secundum dicendum quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

3. Ad tertium dicendum quod in processione quae est motus localis, necesse est quod procedens processioni praeintelligatur, cum sit eius subiectum; sed in processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem praeexistit processioni ut subiectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compo-

---

[14] Amor es nombre propio de la tercera persona, paralelamente a como Verbo es nombre propio de la segunda, es decir, con el significado de «amor procedido»: amor-espirado, amor-fruto, amor-don *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.27 a.4; 1 q.37 a.1). Ver la Introducción n.VI, donde explico mejor esto.

[15] Cf. *Epístola contra quienes afirman que el Espíritu Santo es una criatura.* San Atanasio fue obispo de Alejandría († 373), incansable paladín de la fe frente a los arrianos, defendió con fuerza la «consustancialidad» del Hijo. Entre sus numerosas obras destacan: *De Incarnatione, Apologia adversus Arianos, Orationes contra Arianos, Vita S. Antonii.*

o también cuando llega al ser por creación —cuyo término es toda la sustancia de la cosa—, entonces de ningún modo lo que procede es entendido antes de la procesión, sino todo lo contrario: por ejemplo, la criatura no se entiende antes de ser creada, ni el esplendor antes de salir del sol, ni la Palabra antes de ser pronunciada; de la misma manera, tampoco el Verbo antes de proceder del Padre.

4. En la procesión que importa orden de origen puede proceder algo siendo subsistente en sí mismo, no como relativo; pero según la procesión local nada procede para subsistir en sí mismo, sino en referencia al lugar. Pero tal procesión no se da en Dios.

5. En las sustancias intelectuales, que son las criaturas más nobles, también hay procesión según la operación del entendimiento y de la voluntad; y, en este sentido, se encuentra en ellas la imagen de la Trinidad increada. Con todo, el Verbo y el amor no son en ellas personas subsistentes, porque su entender y su querer no son su sustancia; esto es propio de Dios. Por tanto, el Verbo y el amor proceden en Dios como personas subsistentes, de modo distinto a las criaturas intelectuales.

6. Tener su origen de algo distinto de la propia esencia —como sucede en las criaturas— atenta contra la divinidad. Pero tener origen de algo coesencial compete a la perfección divina, pues Dios no sería perfecto si en él su entender y su querer no estuvieran en acto. Supuesto esto, es necesario admitir procesión de verbo y de amor.

7. Aunque *recibir,* en cuanto tal, no indica perfección, sin embargo la implica por parte de aquel de quien se recibe, y principalmente en las personas divinas que reciben la plenitud de la divinidad.

8. Los doctores latinos raramente o nunca usan el nombre de *causa* para significar el origen de las personas divinas. Ello se debe o bien

situm, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum —cuius terminu est tota rei substantia—, tunc nullo modo procedens praeintelligitur processioni, sed converso; sicut creatura non praeintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius ; sole, nec Verbum processioni eius a dicente; et similiter nec Verbum processioni eius a Patre.

4. Ad quartum dicendum quod, secundum processionem quae importat originis ordinem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

5. Ad quintum dicendum quod in intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago. Sed Verbum et amor in eis non sunt personae subsistentes: earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde Verbum et amor procedunt in Deo ut personae subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

6. Ad sextum dicendum quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinae: hoc enim est proprium creaturae; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positis necesse est poni verbi et amoris processionem.

7. Ad septimum dicendum quod, licet accipere, in quantum huiusmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte eius a quo accipitur, perfectionem importat, et praecipue in divinis personis, quae accipiunt plenitudinem deitatis.

8. Ad octavum dicendum, quod Latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causae utuntur: tum quia causae apud

porque entre nosotros a una causa le corresponde un efecto (y, así, para no vernos obligados a afirmar que el Hijo o el Espíritu son *hechos*, no decimos que el Padre sea causa de los mismos); o bien porque entre nosotros el nombre de causa significa algo esencialmente diverso (a toda causa le sigue algo diferente); o bien porque cuando los filósofos gentiles dicen que Dios es *causa* lo sitúan frente a las criaturas. Pues bien, para que nadie pueda pensar que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas, diversas esencialmente de Dios, rehuimos el término *causa* en la divinidad. En cambio, los griegos hablan acertadamente de *causa* en la divinidad porque con esta palabra lo único que quieren significar es el origen; por ello, al hablar de las personas divinas usan el término causa. Y es que en latín se dice a veces de una forma inconveniente lo que, de acuerdo a la propiedad del idioma, puede decirse convenientemente en griego[16]. Pero si usamos el nombre de causa al hablar de lo divino siguiendo el sentir de los griegos, no debemos hacerlo en el mismo sentido con que se aplica a las criaturas, que según los filósofos se divide en cuatro grados.

9. En todo lo referente al origen, el nombre más conveniente al hablar de Dios es el de *principio*. Aunque no podemos comprender las cosas divinas, mejor las expresamos con nombres comunes, que significan de modo indefinido, y no con nombres específicos, que significan de modo definido. Por esto, el nombre *el que es,* que según el Damasceno significa el piélago infinito de la sustancia, resulta muy conveniente, como puede verse en Éx 3,14. Y así como *causa* es más común que el elemento que significa lo primero y simple en el género de la causa

nos respondet effectus —unde ne cogamur Filium vel Spiritum Sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum—, tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causae dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse eius causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum Sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causae, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest. Non autem oportet si nomen causae confitemur in divinis secundum graecos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur.

9. Ad nonum dicendum quod inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen principium. Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt; unde hoc nomen qui est, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. III. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae

[16] En 1263 (unos cuatro años antes de redactar el *De potentia)* Santo Tomás había sido consultado por el papa Urbano IV acerca de la cuestión del *Filioque*. El Doctor Angélico explica que, en definitiva, los Padres griegos habían enseñado la misma doctrina que los Padres latinos. Que había diferencia de formulación, pero identidad de contenido. *Y es que en latín se dice a veces de una forma inconveniente lo que, de acuerdo a la propiedad del idioma, puede decirse convenientemente en griego.* Ver la Introducción n.VIII.

material, así también *principio* es más común que la causa: la primera parte del movimiento o de la línea se dice principio, pero no causa. Esto demuestra que algo puede llamarse principio de otro del que no se distingue esencialmente, como el punto de la línea; pero no puede llamarse causa, máxime si se habla de causa originante, como es la causa eficiente. Con todo, aunque se diga que el Padre es principio del Hijo y del Espíritu Santo, no resulta indiferente afirmar que el Hijo sea principiado, y lo mismo se diga del Espíritu Santo, por mucho que los griegos usen este modo de hablar e incluso pueda concederse a los entendidos. Sin embargo, es mejor rehuir todo lo que pueda importar alguna minoración, para que no se atribuya ni al Hijo ni al Espíritu Santo, y evitar así el error de los arrianos; como hace Hilario[17], que, aunque concede que el Padre sea mayor que el Hijo por la autoridad del origen, no concede que el Hijo sea menor que el Padre, de quien es igual por donación del Padre[18]. Tampoco hay que extender el nombre de subautoridad o de principiado al Hijo, aunque el nombre de autoridad o de principio se conceda al Padre.

10. Aunque, en razón del nombre, *principio* se tome de prioridad, sin embargo aquí[19] no se usa para significar prioridad, sino sólo origen; como tampoco piedra se usa para indicar lesión del pie, por mucho que el nombre se tome de ello. Por esto, aunque el Padre no sea anterior al Hijo, es sin embargo principio suyo.

materialis, ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineae dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus Sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus Sanctus, licet etiam hoc modo loquendi graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quae minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne Filio vel Spiritui Sancto attribuantur, propter arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius, etsi concedat Patrem esse maiorem Filio propter auctoritatem originis, non tamen concedit quod Filius sit minor Patre cui est aequale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiati in Filio, licet nomen auctoritatis, vel principii concedatur in Patre.

10. Ad decimum dicendum quod, licet principium secundum rationem nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen «lapis» non imponitur ad significandum laesionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen eius principium.

---

[17] *De Trinitate* 7 (ML 10,498).

[18] En el opúsculo *Contra errores graecorum* c.2 (Mandonnet III 283) se lee: *Según este modo dice Hilario que el Padre es mayor que el Hijo, por la autoridad de origen.* Parece que esta segunda lectura, teniendo en cuenta el contexto, es la mejor y, por tanto, la que hay que elegir.

[19] Fuera de aquí, Santo Tomás no habla nunca de *prioridad* y *posterioridad*, por el riesgo que estos términos implican de poder significar causalidad, dependencia, producción *ad extra*. Él habla sólo de *orden de origen:* «Es necesario que haya orden según el origen sin prioridad. Este orden es llamado orden de naturaleza, como lo llama Agustín, no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro» (*Summa* I q.42 a.3). Antes había observado: «Aun cuando la palabra principio originariamente tenga sentido de prioridad, sin embargo, no indica prioridad, sino origen. Pues no es lo mismo el sentido original de un nombre que el sentido que se le da al aplicarlo» (*Summa* I q.33 a.1 ad 3).

11. Todo principio es operativo o hacedor, pero no se dice en este sentido que el punto es principio de la línea.

12. No todo es común al Padre, como la esencia; hay algo por lo que el Padre se distingue, es decir, la relación. Y, sin embargo, no hay composición, porque la relación se identifica realmente con la esencia, como se vio en otro lugar[20].

13. El receptor, antes de recibir, es indigente —recibe precisamente para colmar su carencia—, pero una vez que ha recibido ya no lo es, pues tiene lo que necesitaba. Por tanto, si hay algo que no preexiste a la recepción, sino que está siempre recibiendo, de ningún modo es indigente. Pues bien, el Hijo no recibe del Padre como si primero careciera y luego recibiera, sino que todo lo que es lo tiene del Padre. Y, por lo tanto, no se sigue que sea indigente.

14. La criatura recibe de Dios el ser, el cual no sería duradero si no lo conservara Dios mismo; y, por lo tanto, aun después de haberlo recibido necesita la ayuda divina para mantenerse en la existencia; de ahí que sea de naturaleza indigente. Pero el Hijo recibe del Padre el mismo ser numérico y la misma naturaleza numérica que tiene el Padre; de ahí que no sea de naturaleza indigente.

15. Se considera en sí mismo al Hijo en cuanto a lo que posee de modo absoluto, que es la esencia del Padre; y, según esto, no es nada, sino uno con el Padre. Ahora bien, en cuanto se refiere al Padre se considera que recibe el ser del Padre y tampoco así es nada; y, así, de ningún modo el Hijo es nada. Sería nada si hubiera en él algo absoluto distinto del Padre, como sucede en el caso de las criaturas.

11. Ad undecimum dicendum quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineae.

12. Ad duodecimum dicendum quod non omne est aliquid commune Patri, scilicet essentia; et aliquid per quod a Patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet.

13. Ad decimumtertium dicendum quod recipiens, antequam recipiat, indiget —ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat—, sed postquam iam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non praeexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a Patre quasi prius non habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a Patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

14. Ad decimumquartum dicendum quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturae indigentis. Filius autem accipit a Patre idem numero esse et eamdem naturam numero quam Pater habet; unde non est naturae indigentis.

15. Ad decimumquintum dicendum quod Filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est Patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem, consideratur ut recipiens esse a Patre: unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo Filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a Patre, sicut est in creaturis.

---

[20] *De pot.* q.8 a.2. En este volumen: *Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad* a.2.

16. Debe decirse que el Hijo procede para ser; pero su procedencia es eterna, como la procesión del esplendor del sol es coetánea al sol. Por lo mismo, el Hijo es eterno.

17. No hay más autoridad en el Padre que la relación de principio. Ahora bien, nada se dice igual o desigual con respecto a la relación, sino en referencia a la cantidad, como afirma Agustín[21]; por lo mismo, el Hijo no es desigual al Padre.

Artículo 2

¿Hay en Dios una procesión o hay varias?[22]

Argumentos por los que parece que hay solamente una.

1. Dice Boecio en su libro *De Trinitate*[23] que la procesión en Dios es sustancial. Ahora bien, lo sustancial no puede multiplicarse en la divinidad. Luego no puede haber varias procesiones.

2. Se dirá que las procesiones en Dios no se distinguen por diferencia de sustancia —la que se comunica según la procesión—, sino por sí mismas.—En contra está que todo lo que se distingue por reciprocidad, o es en razón de una división material, como los individuos de una misma especie; o es en razón de una división formal, como acaece en la diferencia de género y de especie. Ahora bien, en Dios no puede haber distinción por razón de materia, puesto que es completamente inmaterial.

16. Ad decimumsextum dicendum quod Filius ad hoc procedit ut sit; sed processio eius est aeterna, sicut processio splendoris a sole est ei coaeva; et propter hoc etiam Filius est aeternus.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod auctoritas in Patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid aequale vel inaequale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit et propter hoc Filius non est inaequalis Patri.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum in divinis sit una tantum processio vel plures

Et videtur quod sit una tantum.

1. Dicit enim Boetius in libro De Trinitate quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo processiones in divinis non sunt plures.

2. Sed dicendum quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiae, quae secundum processionem communicatur, ratione cuius processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur seipsis.—Sed contra, quaecumque ab invicem distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiae, sicut individua eiusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quae differunt vel genere vel specie. Processione autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quae materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis distinctio quae est in

---

[21] *De Trinitate* 6 c.4 (ML 42,927); BAC V 360; cf. también 5 c.6 (ML 42,914); BAC V 331.

[22] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.42 a.3; *In Sent.* 1 d.12 a.1; d.20 a.3; *Contra error. graec.* p.2 c.31.

[23] *De Trinitate* c.3-4 (ML 64,1251-1252).

Se sigue, por lo tanto, que si en él hay alguna distinción sea por diferencia formal. Pues bien, cualquier distinción formal supone oposición, máxime dentro de un mismo género: el género, en efecto, se divide por diferencias contrarias, que son las especies, tal como se dice en X *Metaph.*[24]. Es, pues, necesario que si en Dios hay distintas procesiones sea en razón de alguna oposición. Ahora bien, en las procesiones y las acciones y el movimiento no hay oposición recíproca si no es en razón del principio o del término, como puede verse al hablar de frío y calor, o de subida y bajada. En consecuencia, es imposible que en la divinidad las procesiones se distingan por sí mismas; y, por tanto, si hay alguna distinción, o es en razón del principio o en razón del término de la misma, es decir, de la persona en la cual acaba la procesión.

3. Las cosas que pueden co-existir no son distintivas: por ejemplo, lo blanco y lo dulce no pueden ser distintivos de dos sustancias porque ambos pueden estar en las mismas. Una cosa se distingue de otra si una de ellas no es la otra. Ahora bien, que dos cosas no puedan estar juntas se debe a alguna oposición entre ellas: precisamente se llaman opuestos los que no pueden estar juntos. Por lo tanto, nada se distingue de otro si no es en razón de alguna oposición; por ejemplo, en una división material hay oposición de lugar o de cantidad. Si, pues, como se ha dicho, no puede haber oposición de procesiones más que en razón de los términos o de los principios, resulta imposible que las procesiones se distingan por sí mismas.

4. Hay que decir, sin embargo, que las procesiones divinas se distinguen porque una es a modo de naturaleza —a saber, la procesión del Hijo— y otra a modo de voluntad, es decir, la del Espíritu Santo.—En contra está que lo que procede naturalmente, procede a modo de natu-

divinis, sit ad modum eorum quae formaliter distinguuntur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quae sunt unius generis: nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in X Metaphysicae. Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicuius oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii processionis, vel ex parte termini, id est personae ad quam processio terminatur.

3. Praeterea, ea quae possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum: sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicuius oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicuius oppositionis; nam et in divisione quae est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem. Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur seipsis.

4. Sed dicendum quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturae, scilicet processio Filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio Spiritus Sancti.—Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.4 (BK 1055a6).

raleza. Ahora bien, el Espíritu Santo procede naturalmente del Padre, porque dice Atanasio[25] que es el Espíritu natural del Padre. Luego procede a modo de naturaleza.

5. La voluntad es libre. Luego lo que procede a modo de voluntad, procede de modo libre. Luego si el Espíritu Santo procede a modo de voluntad, procede libremente. Ahora bien, lo que procede libremente puede o no puede proceder; y proceder hasta tal medida o no hasta tanto; porque lo que sucede libremente no está determinado a una sola cosa. Luego el Padre hubiera podido producir el Espíritu o no producirlo, así como darle la medida de magnitud que hubiera querido. Se sigue, pues, que el Espíritu Santo es un ser posible y no un ser necesario por sí mismo: luego tampoco es de naturaleza divina: lo cual es herejía macedoniana.

6. Al asignar Hilario[26] la diferencia entre las criaturas y el Hijo, dice que la voluntad de Dios otorgó la sustancia a todas las criaturas, mientras que el Hijo recibió la sustancia del Padre por nacimiento natural. Si, pues, el Espíritu Santo procede por modo de voluntad, se sigue que procede como una criatura.

7. Naturaleza y voluntad, en Dios, sólo se distinguen con una distinción de razón. Si, pues, la diferencia entre la procesión del Hijo y la del Espíritu Santo está en que una es a modo de naturaleza y la otra a modo de voluntad, se sigue que sólo se diferencian con una distinción de razón. Luego el Hijo y el Espíritu Santo no son personas distintas.

8. Hay que decir que las fuerzas espirativa y generatriz en el Padre sólo difieren con distinción de razón y, sin embargo, esta diversidad es real en el Hijo y en el Espíritu Santo. De modo semejante, naturaleza y

naturae. Spiritus Sanctus autem procedit a Patre naturaliter: dicit enim Athanasius quod est naturalis Spiritus Patris. Ergo procedit per modum naturae.

5. Praeterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere, et in tantum vel non in tantum procedere; quia quae libere fiunt, non sunt determinata ad unum, ergo Pater potuit producere Spiritum Sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod Spiritus Sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse: et sic non erit divinae naturae; quod est haeresis macedonianae.

6. Praeterea, Hilarius dicit, differentiam assignans inter creaturas et Filium, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, Filius autem naturali nativitate substantiam a Patre accepit. Si ergo Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creatura.

7. Praeterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio Filii et Spiritus Sancti distinguantur ex eo quod una est per modum naturae, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio Filii et Spiritus Sancti non differant nisi ratione tantum; et ita Filius et Spiritus Sanctus personaliter non distinguuntur.

8. Sed dicendum quod vis spirativa et generativa in Patre differunt ratione tantum, et tamen haec est distinctio realis in Filio et Spiritu Sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere,

---

[25] En *Epistola Litterae tui sanctissimi* contra quienes dicen que el Espíritu Santo es criatura.

[26] *De Synodis* (ML 10,497).

voluntad pueden constituir distinción real en las procesiones y en los procedentes, aunque en el Padre sólo difieran de razón.—En contra, el Hijo y el Espíritu se distinguen por lo que hay en ellos. Pero la fuerza generativa no está en el Hijo, ni la espirativa en el Espíritu Santo. Luego no son ellas lo que distinguen al Hijo y al Espíritu.

9. Se deduce de lo anterior que hay en Dios una generación, que es procesión a modo de naturaleza, cuya semejanza se comunica a la criatura, según aquello de Isaías 66,9: *¿Acaso yo... que hago dar a luz a los demás, seré estéril?* Pero la procesión a modo de voluntad no comunica semejanza a la criatura, pues ninguna criatura recibe la naturaleza si no es por vía de generación. Luego tampoco en Dios hay alguna procesión a modo de voluntad.

10. El modo añade algo a la realidad y, por consiguiente, crea composición; mucho más si se trata de pluralidad de modos. Ahora bien, en Dios todo tiene máxima simplicidad. Luego no hay pluralidad de modos, como parece decirse al afirmar que el Hijo procede a modo de naturaleza y el Espíritu a modo de voluntad.

11. En Dios, la voluntad no se distingue de la naturaleza más que el entendimiento. Pero en Dios la procesión a modo de entendimiento se identifica con la procesión a modo de naturaleza. Luego la procesión a modo de voluntad se identifica también con la que es a modo de naturaleza.

12. Hay que decir a lo anterior que la procesión del Espíritu Santo difiere de la del Hijo en que ésta es sólo de un no-procedente, es decir, del Padre; mientras que la del Espíritu es de un no-procedente y de otro procedente, y esto a la vez, es decir, del Padre y del Hijo.—En contra está que si ponemos dos procesiones en lo divino, por necesidad deben distinguirse o bien numérica, o bien específicamente. Si sólo se distinguen en cuanto al número, ambas procesiones deben llamarse ge-

licet differant ratione tantum.—Sed contra, Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur per ea quae in eis sunt. Vis autem generativa non est in Filio, nec spirativa in Spiritu Sancto. Ergo per haec Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur.

9. Praeterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quae est processio per modum naturae, est in divinis, quod eius similitudo creaturae communicatur, ut patet Is. LXVI: «Numquid ego qui... generationem aliis tribuo sterilis ero?», processio autem quae est per modum voluntatis non communicatur creaturae, non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis. Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

10. Praeterea, modus aliquid adiicit rei et per consequens compositionem facit; et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici, quod Filius procedit uno modo, scilicet per modum naturae, et Spiritus Sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

11. Praeterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quae est per modum naturae. Ergo etiam non est alia processio quae est per modum voluntatis, ab ea quae est per modum naturae.

12. Sed dicendum quod processio Spiritus Sancti differt a processione Filii, ex eo quod processio Filii est a non procedente tantum, scilicet a Patre; processio autem Spiritus Sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a Patre et Filio.—Sed contra, si ponantur duae processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie. Si numero tantum, sequitur quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici Filius; si autem differant specie,

neración o nacimiento, y ambos procedentes serán Hijo; si se distinguen en cuanto a la especie, es preciso que la naturaleza comunicada por la procesión se distinga específicamente; por ejemplo, la procesión del hombre y del caballo, de sus respectivos principios, se distinguen entre sí según la especie, no así en el caso de Sócrates y Platón. Por lo tanto, como quiera que hay una sola naturaleza divina, no es posible que se den en él dos procesiones diferentes específicamente, por eso de que una es de un procedente y la otra no.

13. El Hijo y el Espíritu no se distinguen al modo de aquellas cosas que en las criaturas se diferencian específicamente, puesto que son hipóstasis[27] de la misma naturaleza. Ahora bien, las procesiones según las cuales proceden cosas idénticas en especie, aunque diferentes en número, no se distinguen específicamente, como por ejemplo la generación de Sócrates y la de Platón. Luego la procesión del Hijo y la procesión del Espíritu Santo no son procesiones diferentes en la especie.

14. Igual que una cosa puede proceder de otra procedente a su vez, también alguien puede nacer de otro ya nacido. Eso se ve en los humanos, en quienes alguien nacido de otro tiene a su vez alguien que nace de él. Por lo tanto, si en Dios hay dos procesiones por el hecho de que alguien procede del ya procedente, por lo mismo puede haber dos generaciones, pues un engendrado puede engendrar a otro.

15. Si la procesión del Espíritu Santo se distingue de la del Hijo porque el Espíritu Santo procede de un no-procedente y de un procedente, es decir, del Padre y del Hijo, o bien procede de ellos en cuanto son uno, o bien en cuanto son varios. Si en cuanto son varios, síguese que el Espíritu Santo es compuesto: porque la procesión de un simple sólo puede provenir de uno solo como principio. Pero si procede de ellos en cuanto son uno, nada hay que distinga el que proceda de varios

oportet quod natura per processionem communicata specie differat: sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio, non autem processio Socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero non.

13. Praeterea, Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur ad modum eorum quae specie differunt in creaturis: sunt enim unius naturae hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quae sunt specie unum, numero vero differentia, non differunt secundum speciem, sicut generatio Socratis et generatio Platonis. Ergo processio Filii et processio Spiritus Sancti non sunt distinctae processiones secundum speciem.

14. Praeterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duae processiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duae generationes per hoc quod a genito alius generatur.

15. Praeterea, si processio Spiritus Sancti distinguitur a processione Filii per hoc quod Spiritus Sanctus procedit a non procedente et procedente, id est a Patre et Filio, aut procedit ab eis in quantum sunt unum, aut in quantum sunt plures. Si in quantum sunt plures sequitur quod Spiritus Sanctus sit compositus: nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis in quantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo

[27] Observo que aquí Santo Tomás usa el término «hypostases», no el de «hypostasis» como en otras partes.

o el que proceda de uno solo. Por lo tanto, la procesión del Espíritu Santo no puede distinguirse de la del Hijo por el hecho de que el Hijo procede solamente de uno y el Espíritu Santo de dos.

16. La procesión se contradivide con la paternidad y la filiación, puesto que hay tres propiedades personales. Ahora bien, en Dios hay una sola paternidad y una sola filiación. Luego también una única procesión.

17. No se halla en las criaturas sino un modo de procesión por el que la naturaleza se comunica, por lo que el Comentarista[28] dice que no pertenecen a la misma especie los animales que engendran por semen y los que engendran sin semen, por putrefacción. Ahora bien, la naturaleza divina es solamente una. Por lo tanto, no puede comunicarse más que por un modo de procesión: por lo tanto, no hay varias procesiones en Dios.

18. El Hijo procede del Padre como esplendor, según aquello de Heb 1,3: *El cual, siendo esplendor de su gloria;* y esto porque el Hijo procede del Padre y le es coeterno, algo así como el esplendor emana del sol o del fuego. De modo semejante, el Espíritu Santo procede del Padre y le es coeterno. Luego procede igual que el Hijo. Por lo tanto, no hay varias procesiones en Dios.

19. La procesión eterna de la persona divina es la razón y la causa de la procesión temporal de la criatura y de lo que hay en la criatura. Por esto Agustín en *Super Genesim ad litteram*[29] expone aquello de Gén 1: *Dijo y fue hecho,* así: *La palabra engendró, en ella estaba lo que había de hacerse.* El Hijo es, pues, razón y causa perfecta de la producción de la criatura. Por tanto, no es necesario que haya una nueva procesión de persona divina además de la procesión del Hijo.

potest processio Spiritus Sancti distingui a processione Filii per hoc quod Filius procedit ab uno solo, sed Spiritus Sanctus a duobus.

16. Praeterea, processio condividitur paternitati et filiationi: dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

17. Praeterea, in creaturis non invenitur nisi unus processionis modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit quod non sunt eadem specie animalia quae generantur ex semine, et quae generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processionis: non sunt ergo plures processiones in divinis.

18. Praeterea, Filius procedit a Patre ut splendor, secundum illud Hebr. I: «Qui cum sit splendor gloriae»; et hoc ideo, quia Filius procedit a Patre ut coaeternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter Spiritus Sanctus procedit a Patre coaeternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut Filius; et ita non sunt plures processiones in divinis.

19. Praeterea, processio aeterna divinae personae est ratio et causa temporalis processionis creaturae et eius quod in creatura est. Unde Augustinus Super Genesim ad litteram, sic exponit illud quod dicit Genes. I: «Dixit et factum est»; id est: «Verbum genuit, in quo erat ut fieret». Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturae. Non ergo oportet esse aliam processionem divinae personae praeter processionem Filii.

---

[28] AVERROES, *Phys.* 7 com.23.

[29] Lib.2 c.6.

20. En la medida en que la naturaleza es más perfecta, necesita de menos cosas para obrar. Ahora bien, la naturaleza divina es perfectísima. Si, pues, la naturaleza creada sólo puede comunicarse por un determinado modo de procesión, mucho más habrá que decirlo de la naturaleza divina.

21. De uno simple, sólo uno puede proceder. Ahora bien, el Padre es uno simple. Luego de él sólo puede brotar una procesión. Por lo tanto, no hay varias procesiones en Dios.

22. Se dice que algo es engendrado cuando recibe la forma, porque generación en las criaturas equivale a cambio de forma. Ahora bien, el Espíritu Santo en su procesión recibe la forma, es decir, la esencia divina, de la que dice Flp 2,6: *Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios*. Luego la procesión del Espíritu Santo es generación. Y, por tanto, no se distingue de la generación del Hijo.

23. La natividad es vía hacia la naturaleza, como indica el mismo nombre. Ahora bien, por la procesión se le comunica al Espíritu Santo la naturaleza divina. Luego la procesión del Espíritu Santo es natividad. Luego no difiere de la procesión del Hijo. Luego no hay dos procesiones en Dios.

EN CONTRA parece que hay más de dos procesiones en Dios. 1. Hay, en efecto, una procesión a modo de naturaleza de acuerdo a la cual se nombra al Hijo; y una procesión a modo de entendimiento según la cual se nombra al Verbo, y la procesión a modo de voluntad, según la cual se llama en Dios al Amor que procede. Por lo tanto, hay tres procesiones.

2. Se dirá que en Dios una e idéntica es la procesión a modo de naturaleza y la procesión a modo de entendimiento; porque lo mismo es

20. Praeterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processionis, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processionis modum.

21. Praeterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed Pater est unum simplex. Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processiones plures in divinis.

22. Praeterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam. Sed Spiritus Sanctus sua processione accipit formam, id est essentiam divinam, de qua dicitur Philipp. II: «Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo». Ergo processio Spiritus Sancti est generatio; et ita non differt a generatione Filii.

23. Praeterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed per processionem Spiritus Sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio Spiritus Sancti est nativitas; non ergo differt a processione Filii; et ita non sunt duae processiones in divinis.

SED CONTRA videtur quod sint in divinis plures processiones quam duae. 1. Est enim processio per modum naturae, secundum quam Filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur Verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis Amor procedens. Sunt ergo in divinis tres processiones.

2. Sed dicendum quod una et eadem est processio in divinis quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; nam idem est Filius et Verbum. Sed contra,

el Hijo y el Verbo. En contra, sin embargo, está que las procesiones de las criaturas tienen su ejemplar en las procesiones de las divinas personas; por lo que se lee en Ef 3,15, que de Dios Padre *toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra*. Ahora bien, en las criaturas una es la procesión de naturaleza, según la cual un hombre engendra a un hombre; y otra es la procesión del entendimiento, según la cual el entendimiento produce un Verbo. Luego tampoco en Dios se da una procesión que sea al mismo tiempo a modo de entendimiento y a modo de naturaleza.

3. Dice Dionisio[30] que pertenece a la bondad divina el proceder. Ahora bien, el Padre es suma bondad. Luego procede. Hay, pues, en Dios tres procesiones: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

EN CONTRA parece que hay solamente dos procesiones en Dios. Dice Agustín en V *De Trinitate* que la procesión del Hijo es generación o natividad, pero la procesión del Espíritu Santo no es natividad; y que ambas son inefables. Hay, pues, en Dios sólo dos procesiones diferentes.

SOLUCIÓN. La presión de los herejes obligó a los antiguos doctores a debatir las cuestiones de fe.

A) *Arrio,* en efecto, estimó que recibir el ser de otro repugnaba a la naturaleza divina y por esto defendió que el Hijo y el Espíritu Santo, de quienes en la Sagrada Escritura se dice que vienen de otro, son criaturas. Para combatir este error, los Santos Padres mostraron no ser imposible proceder de Dios Padre siendo con él consustancial, es decir, recibiendo de él la misma sustancia que tiene el Padre.

B) Ahora bien, como quiera que del Hijo se dice que es engendrado o nacido porque recibe del Padre su propia naturaleza; en cambio,

processiones creaturarum exemplatae sunt a processionibus divinarum personarum; unde dicitur Ephes. III, de Deo Patre, quod ex eo «omnis paternitas in caelo et in terra nominatur». Sed in creaturis alia est processio naturae, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit Verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae.

3. Praeterea, secundum Dionysium, ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed Pater est summe bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones: una qua procedit Pater, et alia qua procedit Filius, et tertia qua procedit Spiritus Sanctus.

SED CONTRA, videtur quod in divinis sint duae tantum processiones. Dicit enim Augustinus in V De Trinitate, quod processio Filii, genitura vel nativitas est, processio autem Spiritus Sancti, nativitas non est; utraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in divinis duae tantum differentes processiones.

RESPONDEO. Dicendum quod haereticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quae sunt fidei disputare. Arius enim aestimavit quod esse ab alio, divinae repugnaret naturae; unde posuit quod Filius et Spiritus Sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturae. Ad cuius erroris destructionem necessarium fuit Sanctis Patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentiale, in quantum accipit ab eo eamdem naturam quam Pater habet.

Sed quia Filius ex eo quod accipit a Patre eius naturam, dicitur ab eo natus vel genitus, Spiritus Sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel generatus, et tamen

[30] *De divinis nominibus* c.2 (MG 3,587).

del Espíritu Santo no se dice en la Escritura que haya nacido o haya sido engendrado, sino tan sólo que viene de Dios, *Macedonio* estimó que el Espíritu Santo no era coesencial al Padre, sino criatura; no creía que alguien pudiera tener la misma naturaleza de otro a no ser que fuera engendrado y nacido. Le parecía una consecuencia infalible que si el Espíritu Santo recibe del Padre su naturaleza y esencia es también engendrado e hijo suyo. Para evitar este error fue necesario que nuestros doctores demostraran que la naturaleza divina puede comunicarse según una doble procesión; de las cuales una es generación o nacimiento y otra no. Esto es lo mismo que afirmar distinción de procesiones en Dios.

I. *Algunos dijeron* que las procesiones divinas se distinguen por sí mismas. La razón de su postura estuvo en pensar que las relaciones solamente manifiestan a las divinas personas, pero no las caracterizan, estimando que las relaciones divinas son como las propiedades individuales en las criaturas, las cuales no causan la distinción de los individuos, solamente las muestran. *Dicen,* por tanto, que las hipóstasis divinas sólo se diversifican por los orígenes. Y dado que aquellas cosas que causan la distinción de otras deben distinguirse por sí mismas, como las diferencias opuestas que definen las especies se distinguen por sí mismas, luego —para no avanzar hasta el infinito— las procesiones divinas se distinguen por sí mismas.

Pero esto no puede ser verdad. Porque cada cosa se separa de otra específicamente en razón de lo que hace la especie; y numéricamente, en razón de lo que causa la individuación. Ahora bien, la diferenciación entre las procesiones divinas no es tan sólo numérica, sino específica, ya que una es generación y la otra no. Se deduce, pues, que sólo pueden diferenciarse por aquello que caracteriza la especie. Pues bien, ninguna procesión ni acto ni movimiento se especifica por sí mismo, sino o por el término o por el principio. Por lo tanto, no puede decirse que las

dicitur esse a Deo, aestimavit Macedonius quod Spiritus Sanctus non sit coessentialis Patri, sed sit eius creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio naturam eius accipere nisi ab eo nasceretur et eius filius esset. Unde aestimavit infallibiliter sequi, si Spiritus Sanctus accipit a Patre naturam et essentiam eius, quod sit genitus et filius. Et ideo ad huius erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt quod processiones in divinis distinguuntur seipsis; et ratio huius positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, aestimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quae distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod seipsis distinguantur, sicut differentiae oppositae, quibus species differunt, distinguuntur seipsis —ne in infinitum procedatur—, ideo dicunt, quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis.

Hoc autem non potest esse verum: nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quae differunt numero tantum, sed etiam sicut ea quae differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinae distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nihil est dictu,

procesiones se diversifiquen por sí mismas; es preciso que sea o según los principios o según los términos.

II. Teniendo en cuenta esto, *otros dijeron* que las procesiones divinas se distinguen en razón de los principios. Según ello, digo que una procesión es a modo de naturaleza o entendimiento y otra a modo de voluntad; porque los nombres de entendimiento y voluntad parecen significar ciertos principios de operaciones y procesiones.

No obstante, si se analiza con más diligencia, se ve fácilmente que esto no basta para explicar las procesiones divinas, a no ser que se añada algo más. Porque siendo preciso que en el procedente se halle la semejanza de lo que es el principio de la procesión, al igual que en las criaturas se encuentra en el engendrado la semejanza de la forma de quien engendra, es necesario que si las procesiones divinas se distinguen por el hecho de que el principio de una es la naturaleza o el entendimiento, y el principio de la otra es la voluntad, en una procesión se encuentre solamente lo que afecta a la naturaleza o al entendimiento, y en la otra sólo lo que atañe a la voluntad; lo cual evidentemente es falso. En efecto, en la procesión del Hijo, el Padre le comunica todo lo que tiene, la naturaleza, el entendimiento, la potencia, la voluntad y todo lo que es absoluto; y, así, lo mismo que el Hijo es Verbo, es decir, sabiduría engendrada, así también puede llamarse naturaleza o voluntad o potencia engendrada, es decir, recibida por generación o, mejor, el que recibe por generación.

De donde resulta patente que, por lo mismo que todos los atributos esenciales concurren en la procesión del Hijo, no puede establecerse la diversidad de procesiones en razón de los atributos, como si en una se comunicara un determinado atributo y en otra otro. Pero, puesto que el término de la procesión sea tener (para esto procede la persona divina,

quod processiones aliquae distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam, quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico, quod una processio est per modum naturae vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quaedam operationum et processionum principia.

Sed, si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem eius quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formae generantis necesse est esse in genito; oportet quod, si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniatur tantum id quod naturae est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quae est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut Filius est Verbum, id est sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, idest per generationem accepta, vel magis huiusmodi per generationem accipiens.

Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem Filii, non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem

para tener lo que recibe procediendo) y las procesiones se diversifican según los términos, es necesario que el procedente se distinga en lo divino de modo igual a como se distingue el que tiene. Pues bien, en Dios el que tiene no se distingue del otro que tiene porque éste tenga unos atributos y aquél otros, sino porque uno los tiene del otro. Todo lo que tiene el Padre lo tiene el Hijo; pero el Hijo se distingue del Padre porque lo que tiene lo recibe del Padre.

Por lo tanto, el procedente no se distingue del otro procedente porque el primero reciba unas cosas y el segundo otras, sino porque uno lo recibe del otro. Todo cuanto se encuentra en la procesión divina —que pueda entenderse inmediatamente de una procesión, sin necesidad de pensar en otra— pertenece a una única procesión; pero puede verse también enseguida otra procesión cuando lo recibido en la primera puede derivarse hacia ella.

Y, así, lo único que multiplica las procesiones en Dios es el orden de origen. De ahí que hablaran convenientemente quienes dijeron que hay una procesión a modo de naturaleza y de entendimiento, y otra a modo de voluntad; en el sentido de que la procesión que es según naturaleza o entendimiento no exige ninguna anterior; y, en cambio, la que es según voluntad necesita una previa. Y es que la voluntad no puede amar una cosa si el entendimiento no se la presenta antes; el objeto de la voluntad es, en efecto, el bien que le presenta el entendimiento.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que la procesión en Dios es sustancial porque no es accidente alguno; por ella, el que procede recibe la sustancia.

2 y 3. Concedido.

secundum terminos distinguantur, necesse est ut sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat haec attributa, ille vero alia; sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quae habet Pater habet Filius; sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quia Filius habet ea a Patre.

Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus haec procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi, nulla alia praeintellecta, unius tantum processionis est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quae per prima processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam.

Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem processionis, multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturae et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quae est secundum naturam vel intellectum non praeexigit aliam processionem; processio autem quae est per modum voluntatis, aliam processionem praeexigit: nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere nisi praeintelligatur processisse ab intellectu illius rei Verbum conceptum; bonum enim intellectum est obiectum voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod processio in divinis dicitur esse substantialis quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

2-3. Secundum et tertium concedimus.

4. Nada impide que algo proceda de la voluntad naturalmente. La voluntad tiene una tendencia natural hacia el fin último, como cualquier potencia obra naturalmente con respecto a su objeto propio; y, por esto, el hombre tiene un deseo natural de felicidad; y también Dios ama naturalmente su bondad, lo mismo que naturalmente entiende su verdad. Según esto, el Hijo procede naturalmente del Padre como verbo y el Espíritu Santo procede naturalmente de él como amor. Sin embargo, el Espíritu Santo no procede a modo de naturaleza: decimos que algo procede a modo de naturaleza, en Dios, cuando lo mismo, en las criaturas, es producido por la naturaleza y no por la voluntad. Así, no es lo mismo ser producido naturalmente que ser producido a modo de naturaleza; se dice que algo es producido naturalmente en razón de la habitud natural que tiene con su principio; se dice que algo es producido a modo de naturaleza cuando es producido por un principio que obra de la misma manera como obra la naturaleza.

5. La necesidad natural según la cual se dice que la voluntad quiere algo necesariamente, como por ejemplo la felicidad, no se opone a la libertad de la voluntad, según enseña Agustín[31]. La libertad de la voluntad se opone a la violencia o coacción; pero la violencia o coacción no consiste en que algo se mueva de acuerdo a su naturaleza, sino más bien en que este movimiento sea impedido, como por ejemplo cuando se evita que algo pesado descienda. Así, la voluntad desea libremente la felicidad, aunque necesariamente la desee. También Dios con su voluntad se ama libremente a sí mismo, aunque se ame necesariamente. Y es necesario que en tanto se ame a sí mismo en cuanto es bueno y que en tanto se entienda en cuanto es verdad. Luego el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de una forma posibilista, sino necesaria. Tam-

4. Ad quartum dicendum est quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum obiectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus Sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus Sanctus procedit per modum naturae: hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturae quod procedit sicut ea quae in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

5. Ad quintum dicendum quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem

[31] *De civitate Dei* 5 c.10 (ML 41,152); BAC XVI-XVII 356.

poco fue posible que procediera siendo inferior al Padre, antes fue necesario que fuera igual al Padre, como el Hijo que es el Verbo del Padre.

6. La criatura no procede de la voluntad divina naturalmente ni por necesidad. Aunque Dios naturalmente y por necesidad ame su bondad y su amor procedido sea el Espíritu Santo, no por ello produce las criaturas naturalmente y por necesidad, sino por pura gratuidad. Las criaturas no son el último fin de la voluntad divina, ni de ellas depende la bondad de Dios, que es el último fin, puesto que la bondad creada no aumenta en absoluto la bondad divina; algo así como el hombre quiere necesariamente la felicidad, pero no los medios que conducen a ella.

7. Aunque la distinción entre naturaleza y voluntad, en Dios, no sea real sino de razón, sin embargo es preciso que el procedente a modo de voluntad se distinga realmente del que procede a modo de naturaleza, y que una procesión sea realmente distinta de la otra. Ya dijimos que, en Dios, se dice que algo procede a modo de naturaleza cuando lo mismo, en las criaturas, es producido por la naturaleza y no por la voluntad; de forma similar, se dice que en Dios algo procede a modo de voluntad cuando en la criatura procede por voluntad. Porque la voluntad produce siempre algo, previa otra procesión. En efecto, la voluntad no tiende a nada sin que preexista la producción del entendimiento que lo concibe, ya que es el bien entendido lo que mueve a la voluntad. En cambio, la procesión que depende de un agente natural no presupone ninguna otra procesión a no ser accidentalmente, en el caso de que un agente natural dependa de otro agente natural: pero esto no pertenece a la razón de naturaleza en cuanto naturaleza. Por lo tanto, en Dios, se entiende por procesión a modo de naturaleza aquella que no presupone ninguna otra; y por procesión a modo de voluntad, aquella que presupone otra. Y, así, es necesario que la procesión venga de otra, y que el

Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium, qui est Verbum Patris.

6. Ad sextum dicendum quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit Spiritus Sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt ultimus finis voluntatis divinae, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinae bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem, non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur.

7. Ad septimum dicendum quod, licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio per modum naturae intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione praesupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi praeexistente productione intellectus aliquid concipientis: cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processionem nisi per accidens, in quantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae in quantum natura est. Unde illa processio per modum naturae intelligitur in divinis quae nullam aliam praesupponit; illa vero per modum voluntatis quae ex praesupposita processione prin-

procedente venga de otro procedente. Esto es lo que explica la distinción real en la divinidad.

8. Se concede.

9. Dios difunde en las criaturas la semejanza de ambas procesiones. A través de la procesión que es a modo de naturaleza, la naturaleza puede comunicarse a las criaturas: porque el efecto es semejante al agente en razón de causa eficiente, y, por tanto, por la acción cuyo principio es la naturaleza, el efecto puede recibir la naturaleza. En cambio, por la acción cuyo principio es la voluntad, el efecto sólo puede recibir la semejanza de aquello que reside en la voluntad, como por ejemplo el fin o la forma, como puede verse en las obras de arte. Teniendo en cuenta, pues, que lo que hay en Dios es la naturaleza divina, se sigue que por ambas procesiones se comunica la naturaleza.

10. Cuando se habla en Dios de procesión a modo de naturaleza o a modo de voluntad, no se quiere significar cualidades añadidas a la sustancia divina; sólo se busca mostrar la semejanza existente entre las procesiones divinas y las procesiones que vemos en las criaturas.

11. En Dios, la procesión a modo de entendimiento no se distingue de la procesión a modo de naturaleza; sin embargo, la procesión a modo de voluntad se diferencia de ambas. Y esto por tres razones. *Primera,* porque así como la procesión por vía de naturaleza no supone ninguna anterior, tampoco la que es a modo de entendimiento; en cambio, la que es por vía de voluntad supone previamente la procesión a modo de entendimiento. *Segunda,* porque así como la naturaleza produce algo semejante a sí misma, así también el entendimiento, y esto lo mismo dentro que fuera; dentro, el verbo es la semejanza del objeto entendido y el pensamiento de quien se entiende a sí mismo; fuera, la forma pensada (idea) se plasma en la obra. Por el contrario, la voluntad no pro-

cipium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

8. Octavum concedimus.

9. Ad nonum dicendum quod utriusque processionis similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processionem quae est per modum naturae, natura in rebus creatis communicari potest: effectus enim est similis agenti in quantum est agens; unde per actionem cuius natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed per actionem cuius voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem eius quod est in voluntate, sicut finis vel formae, ut in artificialibus patet. Quidquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

10. Ad decimum dicendum quod, cum dicitur in divinis processio per modum naturae vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinae substantiae superaddita, sed ostenditur similitudinis cuiusdam comparatio inter processiones divinas et processiones quae sunt in rebus creatis.

11. Ad undecimum dicendum quod in divinis processio quae est per modum intellectus, non distinguitur a processione quae est per modum naturae; distinguitur autem ab utraque processio quae est per modum voluntatis. Et hoc propter tria: primo quidem, quia sicut processio quae est per modum naturae, non praeexigit aliam processionem, ita nec processio quae est per modum intellectus; processio autem quae est per modum voluntatis, de necessitate praeexigit processionem quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut Verbum est similitudo rei intellectae, et intellectus intelligentis seipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur

duce nada semejante ni dentro ni fuera. No dentro, puesto que el amor, que es un movimiento interno de la voluntad, no es ninguna semejanza de la voluntad o del objeto amado, sino cierta impresión causada por el objeto amado en la voluntad, o cierta unión entre uno y otro. Tampoco fuera, porque, según el orden de la razón, la voluntad imprime en la obra la forma previamente entendida y luego querida; de donde, primero es la forma del entendimiento, aunque en segundo lugar sea de la voluntad[32]. *Tercera,* porque la procesión de naturaleza mana de un solo agente, si es agente perfecto. No obsta el que en los animales la generación dependa de dos, del padre y de la madre, porque sólo el padre es el agente de la generación, la madre es pasiva[33]. Pues bien, la procesión del

in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus, nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex volito in voluntate, aut quaedam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex Patre et matre; nam solus Pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab

---

[32] En la inteligencia, el objeto se hace presente gracias a la semejanza conceptual. En la voluntad, como término de un movimiento de atracción que impulsa intrínsecamente al amante hacia el amado. El amante se lanza a esa conquista y no descansa ni obtiene su dicha sino en la posesión perfecta (*Summa* 1 q.27 a.4; *De verit.* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.19; *Comp. Theol.* 46). Por ello mismo, el amor supone el entendimiento y la voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El entendimiento aprehende el objeto, asimilándolo a sí; descubre que es bueno y lo presenta como *bien* a la voluntad; en cuanto *bien,* el objeto atrae hacia sí a la voluntad; a esta atracción responde la voluntad con el amor. En toda esta doctrina encontrará Santo Tomás una analogía para explicar la procesión del Hijo y del Espíritu (*Summa* 1 q.36 a.2). Al propio tiempo que insiste en la comparación de que igual que el verbo está en el entendimiento, el amado está en la voluntad, aclara cómo esta procesión de *amor* se distingue de la del *verbo:*

a) Primero, porque no se realiza según la razón de *semejanza* —motivo por el que no puede llamarse generación (cf. a.4)—, sino a manera de impulso vital amoroso que tiende a la posesión plena del amado en sí mismo (cf. *De verit.* q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.19; *Summa* 1 q.27 a.2 y 4). «Por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella» (*Cont. Gent* 4 c.19). Amante y amado se compenetrarán de tal forma que uno estará en el otro y el otro en el uno. Es lo que Tomás llama *mutua inhaesio* o compenetración: «el amado está en el amante, el amante en el amado», engarzando así con la *perijóresis* de los griegos. Al aplicarlo a la Trinidad, subraya insistentemente esta faceta, llegando a deducir de ello la misma divinidad del Espíritu (cf. *Cont. Gent.* 4 c.19; *Summa* 1 q.37 a.1; q.27 a.3; 1-2 q.25 a.2 ad 2; 1-2 q.28 a.1).

b) Segundo, porque el *Verbo* procede sólo del entendimiento, mientras que el *Amor* supone el entendimiento y la voluntad. La voluntad es una potencia que sigue al primero; el amor presupone conocimiento. El objeto, conocido por el entendimiento y presentado por éste a la voluntad como un bien, atrae hacia sí a la voluntad, como si fuera un imán. A esta atracción responde la voluntad con el amor (*Summa* 1 q.36 a.2), saliendo de sí misma. De esta forma, Tomás engarza con Ricardo de San Víctor. También él descubre al Espíritu Santo como *amor mutuo* o el «nosotros» entre el Padre y el Hijo (ver Introducción n.VI).

[33] Santo Tomás anda condicionado por las limitaciones de la ciencia que le era entonces contemporánea. Sería injusto echarle en cara la inexactitud de ciertos datos empíricos que aduce. Lo importante es valorar su raciocinio y comprobar que sus conclusiones son válidas porque los principios generales de que parte permanecen invariables. Los datos pueden ser para él un ejemplo, nunca el punto de partida.

entendimiento es de un solo; pero la amistad, que es amor mutuo, procede de dos que se aman recíprocamente.

12. Aunque en referencia a Dios no puede hablarse con propiedad de género y especie, o de universal y particular, sin embargo —puesto que hablamos de él por semejanza a las cosas creadas— se dice que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen como individuos de una misma especie, como dice, por ejemplo, el Damasceno[34]. Ahora bien, en el individuo de una sustancia es posible considerar la especie bajo un doble aspecto: por una parte, la especie de la hipóstasis misma; por otra, la especie de la propiedad particular. Dado que Sócrates sea blanco y Platón negro, y dado que la blancura y la negritud sean propiedades individualizantes de Sócrates y de Platón, será verdad decir que Sócrates y Platón son de la misma especie, porque están contenidos bajo la especie hipóstasis. Convienen en la humanidad, se distinguen según la especie de propiedad; porque la blancura y la negritud se distinguen específicamente. Algo parecido sucede en el Padre y en el Hijo. Son uno en la especie de la cual sus hipóstasis son sujetos, en cuanto que convienen en la misma naturaleza divina; pero se distinguen en cuanto a la especie de la propiedad personal, puesto que la paternidad y la filiación son relaciones específicamente distintas. Hay que tener en cuenta también que en las criaturas la generación, en cuanto tal, mira a la especie: la naturaleza, en efecto, busca engendrar al hombre; y así la naturaleza de las especies creadas se multiplica gracias a la generación. En cambio, las procesiones divinas multiplican las hipóstasis en las que se realiza la misma naturaleza numérica: de ahí que las procesiones en Dios sean casi diferentes en especie, debido a las diferencias de las propiedades personales, aunque en los procedentes haya una sola naturaleza común.

uno solo; sed amicitia, quae est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

12. Ad duodecimum dicendum quod, licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale et particulare, tamen —ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur— Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit. Sed attendendum est, quod in aliquo individuo in genere substantiae possumus speciem dupliciter considerare: uno modo speciem hypostasis ipsius; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere, quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur. Conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt; et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cuius istae hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura deitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem: natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

---

[34] *De fide orthodoxa* 3 c.4 (MG 94,998).

13-14. Por lo dicho, queda patente la solución al 13 y al 14.

15. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios si se tiene en cuenta a los sujetos espirantes. Porque siendo el Espíritu Santo amor mutuo[35] y nexo de los dos, es espirado por los dos. Ahora bien, si nos fijamos en la razón de por qué espiran, entonces procede de ellos en cuanto son uno en la naturaleza divina. Dios no puede proceder si no es de Dios.

16. La procesión que se contradivide con la paternidad y la filiación es propiedad personal del Espíritu Santo; la cual, aun siendo relación, se llama simplemente procesión por carecer de nombre propio como paternidad o filiación; es como si la filiación fuera innominada y se la significara con el nombre de natividad, que es un nombre especial de la procesión del Hijo. Pero la procesión del Espíritu Santo no tiene nombre propio, por el hecho de que en las criaturas, como ya dijimos, ninguna naturaleza se comunica según tal modo de procesión. Y puesto que nosotros transferimos los nombres desde las criaturas a Dios, no se sigue que en Dios la procesión común sea solamente una.

17. Las criaturas son susceptibles de accidentes, por lo que en ellas hay cosas que no pertenecen a la misma naturaleza, pero esto no sucede en Dios. Por lo mismo, en Dios siempre se comunica la naturaleza sea cual sea el modo de procesión, no así en las criaturas: aunque en éstas haya diversas clases de procesión, la naturaleza tan sólo se comunica por uno de los modos.

18. Proceder del Padre coeternamente compete a la procesión del Hijo en cuanto es una procesión eterna; por lo que compete también a

13-14. Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et ad decimumquartum.

15. Ad decimumquintum dicendum quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim Spiritus Sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habetur respectus ad id quo spirantes spirant, sic procedit ab eis, in quantum sunt unum in natura divina: non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

16. Ad decimumsextum dicendum est quod processio, quae condividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis Spiritus Sancti; quae licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis Filii. Processio autem Spiritus Sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut iam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod in creatura quae est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura; non autem in Deo: et propter hoc in divinis secundum quemlibet modum processionis communicatur natura, non autem in creaturis; licet enim sint in eis processiones diversae, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod procedere a Patre secundum modum coaeternitatis competit processioni Filii in quantum est processio divina: unde convenit

---

[35] Santo Tomás considera atractiva la opinión de Ricardo de San Víctor de que el Espíritu Santo es el *amor mutuo* del Padre y del Hijo y, en cierta manera, la asume (ver supra, en este mismo artículo, respuesta ad 11; *Contra errores graec.* c.9). Sin embargo, no le parece razón suficiente para explicar el origen eterno del Espíritu (*De pot.* q.10 a.5 obi.8 en contra). Ver la Introducción n.VI.

la procesión del Espíritu Santo. Sin embargo, no compete a la procesión del Hijo en aquello que se distingue de la procesión del Espíritu Santo.

19. El Hijo es razón suficiente de la procesión temporal de la criatura en cuanto es verbo y ejemplar; pero es necesario que el Espíritu Santo lo sea en cuanto amor. Lo mismo que en Sab 9,1 se dice que *Dios lo hace todo con su palabra,* también se dice en Sab 11,25 que ama todas las cosas creadas y que *no odia nada de lo que hizo.* Y Dionisio afirma[36] que el amor de Dios no puede ser infecundo.

20. Una naturaleza perfecta puede realizar muchas operaciones; pero necesita muy poco para cada una de ellas.

21. Del solo y único Padre se da una sola procesión, la del Hijo; pero del Padre y del Hijo juntos hay otra procesión, la del Espíritu.

22. La procesión del Espíritu Santo es procesión de amor. Pues bien, por la procesión de amor no procede alguien para recibir la forma o la naturaleza de quien procede; y, por lo tanto, la procesión de amor no tiene razón de generación o de natividad. Que el Espíritu Santo reciba con su procesión la naturaleza o forma de Dios Padre, lo tiene en cuanto es amor de Dios, en el cual no hay nada que no sea de naturaleza divina.

23. Por lo mismo, queda clara la respuesta al argumento 23.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS que quieren demostrar que en Dios hay más de dos procesiones. 1. En Dios, es una e idéntica la procesión a modo de entendimiento y la procesión a modo de naturaleza, como ya se vio anteriormente[37].

etiam processioni Spiritus Sancti; tamen non competit processioni Filii secundum quod distinguitur a processione Spiritus Sancti.

19. Ad decimumnonum dicendum quod Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod Spiritus Sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor. Sicut enim dicitur Sap. IX, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sap. XI; quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; et Dionysius dicit quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

20. Ad vicesimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod a Patre uno et solo, est una sola processio, scilicet Filii; a Patre autem et a Filio simul, est alia processio, scilicet Spiritus Sancti.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod processio Spiritus Sancti est processio amoris. Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam eius a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod Spiritus Sanctus naturam et formam Dei Patris recipiat sua processione, hoc habet in quantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

23. Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium.

Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duae, respondendum est. 1. Ad quorum primum dicendum quod in divinis una et eadem est processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae, ut supra ostensum est.

---

[36] *De divinis nominibus* c.4 (MG 3,694ss).

[37] Cf. en este artículo obi.11 y ad 7.

2. La naturaleza humana es material, es decir, compuesta de materia y forma; por esto, en los hombres la procesión a modo de naturaleza sólo puede ocurrir por alguna transmutación de la naturaleza. Mas la procesión a modo de entendimiento es siempre inmaterial, porque el entendimiento es de suyo inmaterial. De ahí se deduce que en los hombres resulta imposible que sea la misma e idéntica procesión la que es a modo de naturaleza y la que es a modo de entendimiento. En cambio, en Dios es la misma e idéntica, por el hecho de que la naturaleza divina es inmaterial.

3. Una cosa es proceder hacia alguien, y otra es proceder de alguien. Proceder hacia alguien equivale a comunicar al otro su propia semejanza: y, en este sentido, hay que entender lo que dice Dionisio acerca de la procesión de la bondad divina. Proceder de alguien es recibir el ser de otro; y en este sentido hablamos aquí de procesión, la cual no puede aplicarse al Padre.

Artículo 3

¿Qué orden hay entre procesión y relación en Dios?[38]

Argumentos por los que parece que, mentalmente, la procesión es anterior a la relación en Dios.

1. Dice el Maestro en la distinción 27 del I de las *Sentencias*[39] que el Padre siempre fue Padre porque desde siempre engendró al Hijo. Ahora bien, la generación significa procesión; en cambio, Padre significa relación. Por tanto, la procesión, desde el punto de vista intelectual, precede a la relación en Dios.

2. Ad secundum dicendum quod natura humana materialis est, id est ex materia et forma composita; et ideo in hominibus processio per modum naturae non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quae est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

3. Ad tertium dicendum quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare: et per hunc modum est intelligenda divinae bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit Patri procedere.

Articulus tertius

Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis

Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis.

1. Dicit enim Magister in XXVII distinct. I lib. Sententiarum, quod Pater semper est Pater, quia semper genuit Filium. Generatio autem processionem significat, Pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum praecedit relationes in divinis.

---

[38] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.42 a.3; *In Sent.* 1 d.12 a.1; d.20 a.3; *Contra errores graec.* p.2 c.31.

[39] Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum* l.1 d.27 (ML 192,594).

2. Dice el Filósofo[40] que las relaciones brotan o de las acciones o de las cantidades. Pero consta que en Dios las relaciones no nacen de la cantidad. Luego, según el modo de entender, provienen de la acción. Es así que las procesiones de las divinas personas significan a modo de acciones personales. Luego en Dios las procesiones preceden mentalmente a las relaciones.

3. Lo absoluto es anterior a lo relativo, algo así como el uno es anterior a varios. Pues bien, las acciones se acercan más a lo absoluto que las relaciones. Luego, según el modo de entender, les son anteriores.

4. Todo lo relativo se dice en referencia a otro. Pero no puede haber otro donde no hay distinción. Luego la relación presupone distinción. Ahora bien, las personas en Dios se distinguen en razón del origen, es decir, en el sentido de que uno procede de otro. Luego, según nuestro modo de entender, las procesiones preceden en Dios a las relaciones.

5. Toda procesión precede mentalmente al término de la misma. Ahora bien, la filiación, que es la relación del Hijo, es el término del nacimiento, que es la procesión del propio Hijo. Luego la procesión del Hijo precede a la filiación. Pues bien, filiación y paternidad son a la vez, y no sólo en naturaleza y tiempo, sino también en el entendimiento, puesto que uno de los relativos es esencial para entender al otro. Luego la natividad del Hijo precede a la paternidad, desde el punto de vista intelectual, y mucho más la generación, que es el acto del Padre. Luego, en Dios, las procesiones preceden mentalmente a las relaciones.

EN CONTRA, está: 1. Desde el ángulo mental, la persona es anterior a la acción personal. Ahora bien, las relaciones constituyen a las personas, y las procesiones son como acciones personales. Luego, según el modo de entender, las relaciones son anteriores a las procesiones.

2. Praeterea, Philosophus dicit quod relationes ex actionibus nascuntur, vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes divinae non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequitur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis praecedunt secundum intellectum relationes.

3. Praeterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum.

4. Praeterea, omne relativum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem praesupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum praecedunt relationes in divinis.

5. Praeterea, omnis processio praecedit secundum intellectum processionis terminum. Filiatio autem quae est relatio Filii, est terminus nativitatis, quae est eiusdem Filii processio. Ergo processio Filii praecedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo Filii praecedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio, quae est actus Patris. Processiones ergo simpliciter relationes praecedunt secundum intellectum in divinis.

SED CONTRA. Prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutivae personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

---

[40] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.15 (BK 1021a15).

2. Toda procesión es de alguien con respecto a otro; porque, como dice Agustín[41], lo mismo que nadie se engendra a sí mismo, así nada procede de sí mismo. Luego la procesión requiere distinción en Dios. Pero en Dios no hay más distinción que la relativa. Luego en Dios las procesiones presuponen las relaciones.

SOLUCIÓN. No hay orden sin distinción. Por lo tanto, donde no hay distinción real, sino sólo de razón, allí no puede haber más orden que el mental. Ahora bien, en Dios la única distinción real es la de las personas entre sí, la de las relaciones opuestas. Por lo tanto, en Dios sólo hay orden real con respecto a las personas, entre las cuales hay un orden de naturaleza —de acuerdo a Agustín— en el sentido de que una procede de otra, no en el sentido que una sea primero que la otra.

Las procesiones y las relaciones no se distinguen en Dios con distinción real, sino sólo con distinción de razón. Por esto dice también Agustín[42] que lo propio del Padre es haber engendrado al Hijo. Con esto da a entender que engendrar al Hijo es propiedad del Padre; y no es otra cosa que la paternidad, la cual es propiedad personal del Padre. Por lo tanto, no hay que buscar en Dios una distinción real entre la procesión y la relación, sino sólo una distinción según el modo de entender.

Así como la relación y la procesión, en Dios, son realmente lo mismo, y sólo difieren en cuanto a la razón, así es la misma relación, que, aunque sea una realmente, es, sin embargo, múltiple según el modo de entender. Porque entendemos la relación como constitutiva de la persona; pero de hecho no la constituye en cuanto relación. Se puede ver esto porque en las cosas humanas las relaciones no constituyen a las personas, puesto que las relaciones son accidentes y, en

2. Praeterea, processio oportet quod sit alicuius ab alio; sicut enim nulla res generat seipsam ut sit, ut Augustinus dicit, ita nulla res a seipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis praesupponunt relationes.

RESPONDEO. Dicendum quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum, prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero.

Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus dicit quod proprium Patris est quod genuit Filium. In quo datur intelligi, quod generare Filium sit proprietas Patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quae dicitur esse Patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quaerendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum.

Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum, ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae; quod quidem non habet in quantum est relatio. Quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint

[41] *De Trinitate* 1 c.1 (ML 42,819); BAC V 115.
[42] PSEUDO-AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.2 (ML 40,755); BAC XLI 16.

cambio, la persona es algo subsistente en el género de sustancia, y la sustancia no puede quedar constituida por un accidente. Si, pues, en Dios la relación constituye a las personas, no es en cuanto relación, sino en cuanto relación divina; es decir, en cuanto se identifica con la esencia divina, porque en Dios no puede haber accidente alguno. Porque en Dios la relación es la misma naturaleza divina, puede constituir la hipóstasis divina. Por lo tanto, uno es el modo de entender la relación como constitutiva de la persona divina y otro el modo de entender la relación en cuanto relación. Por esto, nada impide que, desde un punto de vista, la relación presuponga la procesión, y, desde otro, resulte lo contrario.

Hay que decir, pues, que si se considera la relación en cuanto relación, presupone el concepto de procesión. Pero si se la considera en cuanto es constitutiva de la persona, así la relación que constituye a la persona de la cual se procede es anterior mentalmente a la procesión: la paternidad, en cuanto constitutiva de la persona del Padre, es anterior mentalmente a la generación. En cambio, la relación que es constitutiva de la persona que procede, incluso en cuanto es constitutiva de la persona, es posterior mentalmente a la procesión, como la filiación es posterior a la natividad; y esto porque la persona procedente es entendida como término de la procesión.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Maestro habla de la paternidad en cuanto es relación.

2 y 3. Hay que responder lo mismo.

4. Donde las relaciones son accidentes es preciso que la relación presuponga distinción. Pero en Dios las relaciones constituyen la distinción de las tres personas.

accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiae; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit: relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso.

Sic ergo dicendum est quod, si consideretur relatio ut relatio est, praesupponit processionis intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personae, sic relatio quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio; sicut paternitas in quantum est constitutiva personae Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae est constitutiva personae procedentis etiam in quantum est constitutiva personae, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

2-3. Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

4. Ad quartum dicendum quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio praesupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

5. La paternidad es esencial al concepto de filiación, y a la inversa, sencillamente porque ambas se entienden relativamente. Por esto decimos que las relaciones siguen a las procesiones en orden mental.

Los otros dos argumentos se refieren a las relaciones en cuanto son constitutivas de las personas.

Artículo 4

¿Procede el Espíritu Santo del Hijo?[43]

Argumentos por los que parece que no.

1. Dice Dionisio[44] que el Hijo y el Espíritu son como flores de la divinidad generante. Pero la flor no viene de otra flor. Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. Si el Hijo es principio del Espíritu Santo, o lo es por sí mismo o lo es por otro. Por sí mismo no lo es, puesto que al Hijo en cuanto Hijo no le compete ser principio, sino más bien principiado. Si, pues, lo es por el Padre, será necesario que de tal forma sea principio como lo es el Padre. Ahora bien, el Padre es principio por generación. Luego el Hijo sería principio del Espíritu Santo por generación y, por tanto, el Espíritu Santo sería hijo del Hijo.

3. Lo que es común al Padre y al Hijo, les compete igual a los dos. Por tanto, si el ser principio es común al Padre y al Hijo, el Hijo será principio del mismo modo como lo es el Padre. Ahora bien, el Padre es principio por generación. Luego también el Hijo. Lo demás, igual que antes.

5. Ad quintum dicendum quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quaedam. Sic autem dicimus quod relationes sequuntur processiones ordine intellectus.

Aliae duae rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivae personarum.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Dionysius quod Filius et Spiritus Sanctus sunt sicut flores deigenae divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo Spiritus Sanctus non est a Filio.

2. Praeterea, si Filius est principium Spiritus Sancti, aut hoc habet a se, aut ab alio. A se non habet: non enim Filio in quantum Filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a Patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo Filius erit principium Spiritus Sancti per generationem; et ita Spiritus Sanctus erit filius Filii.

3. Praeterea, quidquid est commune Patri et Filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune Patri et Filio, Filius erit principium eo modo quo Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo et Filius; et sic idem quod prius.

---

[43] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.36 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.24.26; *In Sent.* 1 d.11 a.11; *Contra errores graec.* p.II c.27-32; *Comp. Theol.* c.49; *In Jo.* c.15 lect.6; c.16 lect.4.

[44] *De divinis nominibus* c.3 (MG 3,679).

4. El Hijo es Hijo porque procede del Padre y es su Verbo. Ahora bien, el Espíritu Santo es llamado verbo del Hijo, según San Basilio[45], quien, a su vez, lo toma de lo que dice el Apóstol en Heb 1,3 cuando afirma que el Hijo *lo sostiene todo con su palabra poderosa*. Si, por tanto, el Espíritu Santo procede del Hijo, se deduce que es hijo del Hijo.

5. Aunque, en realidad, la paternidad y la filiación se dicen de Dios antes que de nosotros, según aquello del Apóstol (Ef 3,15): *de quien (el Padre) toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra*; sin embargo, en cuanto a la imposición del nombre, primero se tomaron de lo humano, traspasándolo luego a lo divino. Ahora bien, en lo humano el que procede del hijo se llama nieto. Luego si el Espíritu Santo procede del Hijo, sería nieto del Padre; lo cual es absurdo.

6. Lo propio del Hijo es recibir: se llama Hijo precisamente porque recibe la naturaleza del Padre por generación. Si, pues, el Hijo por sí mismo emite al Espíritu Santo, habrá en él propiedades contrarias; lo cual resulta inconveniente.

7. Todo lo que hay en la divinidad o es común o es propio. Ahora bien, emitir al Espíritu Santo no es común a toda la Trinidad: puesto que no conviene al Espíritu Santo. Luego es propio del Padre y, por tanto, no conviene al Hijo.

8. El Espíritu Santo es amor, como prueba Agustín en el libro *De Trinitate*. Pero el amor del Padre al Hijo es gratuito: pues no ama al Hijo como si recibiera algo de él, sino sólo en cuanto dador. El amor del Hijo al Padre es amor debido: pues ama al Padre recibiendo de él. Ahora bien, el amor debido es distinto del amor gratuito. Si, por tanto, el Espíritu Santo es amor que procede del Padre y del Hijo, se sigue que es distinto de sí mismo.

4. Praeterea, Filius ideo Filius est, quia procedit a Patre et est Verbum ipsius; Spiritus autem Sanctus dicitur verbum Filii, secundum Basilium, qui hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebr. I quod Filius portat «omnia verbo virtutis suae». Si ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio, oportet quod sit filius Filii.

5. Praeterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud Apostoli ad Ephes. III: «Ex quo», scilicet Deo Patre, «omnis paternitas in caelo et in terra nominatur»; tamen secundum nominis impositionem haec nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a Filio vocatur nepos. Si ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio, erit nepos Patris; quod est absurdum.

6. Praeterea, proprietas Filii est in accipiendo: ex hoc enim Filius dicitur quod accipit naturam Patris per generationem. Si ergo Filius ex se emittat Spiritum Sanctum, erunt in Filio proprietates contrariae; quod est inconveniens.

7. Praeterea, quidquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem Spiritum Sanctum non est commune toti Trinitati: non enim convenit Spiritui Sancto. Ergo est proprium Patris, et sic non convenit Filio.

8. Praeterea, Spiritus Sanctus amor est, ut Augustinus probat in libro De Trinitate. Amor autem Patris in Filium gratuitus est; non enim amat Filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem Filii in Patrem, est amor debitus; sic enim amat Patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo Spiritus Sanctus sit amor a Patre et Filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso.

---

[45] *Contra Eunomium* 5 en el capítulo que empieza *Propterea*.

9. El Espíritu Santo es amor gratuito: por esto fluyen de él distintas gracias, de acuerdo a 1 Cor 12,4: *Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo.* Si, pues, el amor del Hijo al Padre no es amor gratuito, el Espíritu Santo no puede ser amor del Hijo. Luego tampoco procede del Hijo.

10. Si el Espíritu Santo procede del Hijo como amor, como quiera que el Hijo ama al Padre como una madre a su hijo, se sigue que el Espíritu Santo, igual que procede del Padre al Hijo, también proceda del Hijo al Padre. Pero esto no puede ser: pues se concluiría que el Padre recibe algo del Hijo, lo que es absolutamente imposible.

11. Igual que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, también el Hijo y el Espíritu Santo, y también el Padre y el Espíritu Santo. Luego, si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo porque el Padre y el Hijo se aman mutuamente, por la misma razón de que el Padre y el Espíritu Santo se aman mutuamente, se sigue que el Espíritu Santo procede de sí mismo, lo cual resulta absurdo.

12. Dice Dionisio[46] que *nunca hay que atreverse a decir o a pensar algo de la supersustancial y oculta divinidad fuera de lo que se nos ha revelado en la Sagrada Escritura.* Ahora bien, en la Sagrada Escritura nunca se dice que el Espíritu Santo proceda del Hijo, sino sólo que procede del Padre, según Jn 15,26: *Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre.* Por lo tanto, ni hay que decir ni hay que pensar que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

13. En las actas del primer concilio de Éfeso se dice que, habiendo leído el símbolo de Nicea, determinó el Santo Concilio que *a nadie sea lícito presentar otra fórmula de fe o escribirla o componerla, fuera de la definida por los Santos Padres reunidos con el Espíritu Santo en Nicea; y a*

9. Praeterea, Spiritus Sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum, secundum illud I Cor. XII: «Divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus». Si ergo amor Filii in Patrem non est amor gratuitus, Spiritus Sanctus non erit amor Filii; non ergo procedit a Filio.

10. Praeterea, si Spiritus Sanctus procedit a Filio ut amor, cum Filius amet Patrem sicut mater Filium, oportebit quod Spiritus Sanctus sicut procedit a Patre in Filium, ita procedat a Filio in Patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod Pater aliquid a Filio reciperet, quod penitus esse non potest.

11. Praeterea, sicut Pater et Filius diligunt se, ita Filius et Spiritus Sanctus, vel Pater et Spiritus Sanctus. Si ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, quia Pater et Filius diligunt se; pari ratione quia Pater et Spiritus Sanctus diligunt se, procedit Spiritus Sanctus a seipso, quod est impossibile.

12. Praeterea, Dionysius dicit: «Universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa». In Scriptura autem sacra non exprimitur quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed solum quod procedat a Patre, secundum illud Ioan. XV: «Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit». Non ergo dicendum est nec cogitandum quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

13. Praeterea, in gestis I Ephesinae Synodi sic dicitur, quod perlecto symbolo Nicenae Synodi decrevit sancta Synodus «aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicaea congregati sunt

[46] *De divinis nominibus* c.1 (MG 3,585-596).

quienes presuman componer o proclamar otra fe con el fin de atraer a la verdad a quienes vienen o del paganismo, o del judaísmo, o de la herejía: si son Obispos o clérigos, se les aparte del episcopado si son obispos, o del clericato si son clérigos, y se les anatematice si son laicos. Igualmente en las actas del concilio de Calcedonia, después de recordar la determinación de los concilios anteriores, se añade: *A quienes se atrevan a componer, alegar, enseñar o transmitir otra fe, con la idea de atraer al conocimiento de la verdad a quienes provienen de la gentilidad, o del judaísmo, o de la herejía; si son Obispos o clérigos, se les aparte del episcopado si son obispos y de la clerecía si son clérigos; si son monjes o laicos, se les anatematice.* Pues bien, en la determinación a la que alude el Concilio no se dice que el Espíritu Santo procede del Hijo, sino sólo que procede del Padre. Se lee, en efecto, en el símbolo del Concilio de Constantinopla: *Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y conglorificado.* De ningún modo, por tanto, debería haberse añadido en el símbolo de la fe que el Espíritu Santo procede del Hijo.

14. Afirmar que el Espíritu Santo procede del Hijo puede deberse o bien a una autoridad de la Sagrada Escritura, o bien a un argumento de razón. Ahora bien, no parece que en la Escritura haya una autoridad suficiente para ello. Se dice, ciertamente, que el Espíritu Santo es del Hijo: por ejemplo, en Gál 4,6 tenemos: *Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo*; y en Rom 8,9 se lee: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo.* También leemos que el Espíritu Santo ha sido enviado por el Hijo. Se dice, por ejemplo: *Si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros, pero si me voy, os lo enviaré* (Jn 16,7). Pero del hecho de que sea del Hijo no se sigue que el Espíritu Santo proceda del Hijo, porque ese *del* puede entenderse de muchas formas según el Filósofo. Tampoco se sigue del hecho de que haya sido enviado por el Hijo, pues también se

cum Spiritu Sancto; praesumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganitate vel ex iudaismo, vel ex haeresi aliqua; hos, si quidem sint episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari». Et similiter in gestis Chalcedonensis Synodi, post recitatam determinationem conciliorum subditur: «Eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel iudaeis, vel ex haeresi quacumque converti; hoc, si episcopi fuerint aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari». In praemissa autem concilii determinatione non habetur quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, sed solum quod procedat a Patre. Legitur etiam in symbolo Constantinopolitanae Synodi: «Credimus in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum». Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

14. Praeterea, si Spiritus Sanctus dicitur a Filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturae, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacrae Scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod Spiritus Sanctus sit Filii; sicut dicitur Galat. IV: «Misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra»; et Rom. VIII: «Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius». Habetur etiam quod Spiritus Sanctus sit missus a Filio: dicit enim Christus, Ioan. XVI: «Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos». Non autem sequitur quod Spiritus Sanctus procedat a Filio ex eo quod est Filii, quia hoc huius multipliciter dicitur, secundum Philosophum. Similiter

dice que el Hijo, que no procede del Espíritu, es enviado por el Espíritu, por ejemplo cuando Isaías 48,16 dice refiriéndose a la persona de Cristo: *Entonces me envió el Señor Dios y su Espíritu.* También en Is 61,1: *El Espíritu Santo está sobre mí... Me ha enviado a dar la buena noticia a los que sufren:* con lo que se dice que Cristo está completo. Por otra parte, tampoco puede probarse eficazmente con argumentos de razón, pues aunque el Espíritu Santo no fuera del Hijo continuarían siendo diferentes, ya que se distinguen por sus propiedades personales. En consecuencia, nada obliga a pensar que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

15. Lo que procede de otro tiene algo suyo. Si, pues, el Espíritu Santo procede de los dos, es decir, del Padre y del Hijo, recibe algo de los dos. De ahí se sigue que es algo compuesto.

16. Ser principio implica no tener nada anterior, según el Filósofo[47]. Ahora bien, el Hijo tiene su origen en el Padre. Luego el Hijo no puede ser principio del Espíritu Santo.

17. La voluntad mueve al entendimiento a obrar, porque el hombre piensa cuando quiere. Ahora bien, el Espíritu Santo procede por vía de voluntad como amor; en cambio, el Hijo por vía de inteligencia como verbo. Luego no parece que el Espíritu proceda del Hijo, sino más bien lo contrario.

18. Nadie procede de aquel en quien reposa. Es así que el Espíritu Santo procede del Padre y reposa en el Hijo, como se escribe en la pasión de San Andrés. Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

19. Lo simple no puede proceder de dos, porque el efecto sería más simple y anterior que la causa. El Espíritu Santo es simple. Luego no procede de dos, es decir, del Padre y del Hijo.

etiam neque ex eo quod Spiritus Sanctus dicitur missus a Filio; quia licet Filius non sit a Spiritu Sancto dicitur tamen a Spiritu Sancto missus, secundum illud Is. XLVIII, ex persona Christi: «Et nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus eius»; et Is. LXI: «Spiritus Domini super me... ad evangelizandum mansuetis misit me»: quod in se dicit Christum esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim Spiritus Sanctus non sit a Filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt: differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum Spiritum Sanctum procedere a Filio.

15. Praeterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo Spiritus Sanctus procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

16. Praeterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum Philosophum. Sed Filius est ab alio, scilicet a Patre. Ergo Filius non est principium Spiritus Sancti.

17. Praeterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis ut amor, Filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod Spiritus procedat a Filio, sed magis e converso.

18. Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus Sanctus a Patre procedit et in Filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreae. Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

19. Praeterea, simplex non potest procedere a duobus, quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed Spiritus Sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio.

---

[47] ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.6 (BK 189a30); cf. SANTO TOMÁS, *In Physic.* 1 lect.11.

20. Si una cosa procede perfectamente de uno, resulta superfluo que proceda de dos. Ahora bien, el Espíritu Santo procede perfectamente del Padre. Luego es superfluo que proceda juntamente del Padre y del Hijo.

21. Lo mismo que el Padre y el Hijo son uno en sustancia y naturaleza, también lo son el Padre y el Espíritu Santo. Ahora bien, el Espíritu Santo no se une con el Padre para la generación del Hijo. Luego tampoco el Hijo se junta con el Padre para la emisión del Espíritu Santo.

22. El Hijo es el rayo del Padre, como dice Dionisio[48]. Y el Espíritu Santo es el resplandor. Ahora bien, el resplandor no procede del rayo. Luego tampoco el Espíritu procede del Hijo.

23. Por ser verbo suyo, el Hijo es cierta luz del Padre. Ahora bien, el Espíritu Santo es como el calor, pues es cierto amor; y, así, se posó sobre los Apóstoles bajo la apariencia de llamas de fuego (Hch 2,3). Ahora bien, el calor no viene de la luz. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

24. El Damasceno precisa que el Espíritu Santo es del Hijo, pero no viene del Hijo.

EN CONTRA, está: 1. San Atanasio[49] dice: *El Espíritu Santo no fue hecho ni creado, ni engendrado por el Padre y el Hijo, sino que procede de ellos.*

2. El Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad, la segunda el Hijo, la primera el Padre. Ahora bien, el número ternario se deriva de la unidad mediante el binario. Por lo tanto, el Espíritu procede del Padre mediante el Hijo.

3. Como quiera que entre las personas divinas existe una suma conveniencia, cualquiera de ellas tiene con respecto a otra una inmediata

20. Praeterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus. Sed Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum esset quod procederet a Patre et Filio simul.

21. Praeterea, sicut Pater et Filius sunt unum in substantia et natura, ita Pater et Spiritus Sanctus. Sed Spiritus Sanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in emissione Spiritus Sancti.

22. Praeterea, Filius est radius Patris, ut patet per Dionysium. Spiritus autem Sanctus est splendor. Splendor autem non est a radio. Ergo nec Spiritus Sanctus est a Filio.

23. Praeterea, Filius est quoddam lumen Patris, cum sit verbum eius. Spiritus autem Sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super apostolos in specie ignis apparuit. Calor autem non est a lumine. Ergo nec Spiritus Sanctus a Filio.

24. Praeterea, Damascenus dicit quod Spiritus Sanctus dicitur esse Filii, sed non a Filio.

SED CONTRA. 1. Est quod Athanasius dicit: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens».

2. Praeterea, Spiritus Sanctus dicitur tertia in Trinitate persona, secunda Filius, prima Pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre mediante Filio.

3. Praeterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quaelibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc autem non esset,

[48] *De caelesti hierarchia* c.1 (MG 3,130).
[49] Símbolo *Quicumque* (ML 88,585); Dz 39.

hermandad. Pero esto no sería así si el Espíritu Santo no fuera del Hijo: en este caso el Hijo y el Espíritu Santo no tendrían entre sí una hermandad inmediata, sino sólo mediante el Padre, en el sentido de que ambos vienen de él. Luego el Espíritu Santo es del Hijo.

4. Las personas divinas sólo se distinguen entre sí por los orígenes. Si, pues, el Espíritu Santo no fuera del Hijo, no se distinguiría de él, lo cual es absurdo.

SOLUCIÓN. De lo dicho hasta ahora se deduce la necesidad de que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Es necesario, en efecto, que si el Hijo y el Espíritu Santo son dos personas, la procesión de uno sea distinta de la del otro. Ya se demostró[50] que no pueden darse dos procesiones en Dios a no ser según el orden de los orígenes, de forma que del que procede según una procesión se derive otra procesión. Luego es necesario que el Espíritu sea del Hijo.

Además de esto, hay otros argumentos por los que se prueba la necesidad de que el Espíritu Santo venga del Hijo. Cualquier diferencia existente entre varias cosas nace de la primera raíz de su propia distinción, a no ser que se trate de una diferencia accidental, como por ejemplo entre el que camina y el que está sentado; y ello porque todo lo que hay en una cosa o es de su esencia o se deriva de sus principios esenciales, que son la raíz de su distinción. Ahora bien, en Dios nada hay accidental, pues cualquier accidente, por ser extraño a la naturaleza, se debe a una causa exterior, algo que no se da en la divinidad.

Es, pues, necesario que cualquier diferencia entre las personas divinas se deduzca de la primera raíz de su distinción. Pues bien, la raíz primaria de la distinción entre el Padre y el Hijo es la paternidad y la

si Spiritus Sanctus non esset a Filio; tunc enim Filius et Spiritus Sanctus non haberent germanitatem ad invicem immediate, sed solum mediante Patre, in quantum ambo sunt ab uno. Ergo Spiritus Sanctus est a Filio.

4. Praeterea, divinae personae non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem. Si ergo Spiritus Sanctus non esset a Filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens.

RESPONDEO. Dicendum quod, secundum ea quae supra determinata sunt, necesse est Spiritum Sanctum a Filio procedere; oportet enim, si Filius et Spiritus Sanctus sunt duae personae, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum autem est supra quod non possunt esse duae processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Sed praeter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum; nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente; et hoc ideo quia quaecumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia eius, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens; quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa: quod non potest dici in divinis.

Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis Patris et Filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter Patrem

[50] Cf. supra a.4.

filiación. Luego cualquier otra diferencia entre el Padre y el Hijo ha de poder deducirse del hecho de que éste es Padre y aquél Hijo. Ahora bien, ser principio del Espíritu Santo no le compete al Padre en cuanto Padre, en razón de paternidad: ésta sólo se refiere al Hijo; de referirse al Espíritu, éste sería Hijo.

Tampoco se opone a la razón de filiación, porque la filiación sólo se refiere al Padre. Luego la diferencia entre el Padre y el Hijo no consiste en que el Padre sea principio del Espíritu Santo y el Hijo no.

Además, como se dice en el libro *De Synodis,* lo peculiar de la criatura es que Dios la produjo por propia voluntad. De ello deduce Hilario que la criatura no es tal como Dios es, sino tal como Dios quiso que fuera. Y porque el Hijo es tal cual es el Padre, se dice que el Padre engendró al Hijo por naturaleza. Por la misma razón el Espíritu viene del Padre naturalmente, porque es semejante e igual al Padre: la naturaleza produce siempre algo semejante a sí. Es necesario, pues, que la criatura, producida por voluntad del Padre, sea también del Hijo, ya que la voluntad del Padre y la del Hijo son idénticas. Semejante e igual es también la naturaleza de ambos.

Es preciso, por tanto, que lo mismo que el Espíritu Santo es del Padre, sea también del Hijo. Pero no se sigue que el Hijo o el Espíritu Santo sean del Espíritu Santo —aunque también éste tenga la misma naturaleza del Padre— como se sigue que la criatura es de él en cuanto tiene la misma voluntad del Padre, a causa de la repugnancia que se seguiría si se dijera que el Espíritu Santo viene de sí mismo o que el Hijo viene del Espíritu siendo como es su principio.

Lo mismo puede verse desde otro ángulo de vista. En las personas divinas no puede haber más distinción que la relativa, porque todo lo que de ellas se afirma en absoluto significa la esencia y es común a las tres, como la bondad, la sabiduría y cosas parecidas. Tampoco las rela-

et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius. Esse autem principium Spiritus Sancti non convenit Patri in quantum Pater est, ratione paternitatis: sic enim non refertur nisi ad Filium; unde sequeretur quod Spiritus Sanctus esset Filius.

Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis, quia, secundum filiationem, non refertur ad aliud nisi ad Patrem. Non ergo potest esse differentia inter Patrem et Filium in hoc quod Pater sit principium Spiritus Sancti, non autem Filius.

Item, sicut in libro De synodis dicitur, creaturae proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero Filius est talis qualis est Pater, dicitur quod Pater genuit Filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus Sanctus est a Patre naturaliter, quia est similis et aequalis Patri: natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quae est a Patre secundum suam voluntatem, sit etiam a Filio: quia eadem est voluntas Patris et Filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque.

Oportet ergo quod sicut Spiritus Sanctus est a Patre, ita sit a Filio. Nec tamen sequitur quod Filius vel Spiritus Sanctus sint a Spiritu Sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum Patre; sicut sequitur quod creatura est ab eo in quantum habet unam voluntatem cum Patre, propter repugnantiam quae sequeretur, si Spiritus Sanctus diceretur esse a seipso, vel si ab eo diceretur esse Filius, qui est eius principium.

Hoc autem apparet alio modo: non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quae absolute dicuntur in divinis, essentiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et huiusmodi. Relationes autem diversae non possunt facere distinctionem nisi ratione suae oppositionis; diversae enim relationes

ciones pueden causar distinción [personal] si no son opuestas, porque pueden darse diversas relaciones de uno a sí mismo: es evidente, en efecto, que uno mismo puede ser Hijo, discípulo, igual y cualquier otra cosa relativa que no incluya oposición.

Resulta, pues, patente que el Hijo se distingue del Padre porque se refiere a él mediante alguna relación; y lo mismo el Espíritu Santo se distingue del Padre por alguna relación. Pero estas relaciones, por muy diversas que sean, no pueden distinguir al Espíritu Santo del Hijo a no ser que sean opuestas. Y la oposición no puede darse en la divinidad si no es en razón de los orígenes, es decir, en cuanto que uno procede de otro. Por lo tanto, de ningún modo el Hijo y el Espíritu Santo podrán ser distintos por el hecho de que ambos se refieran al Padre de manera diversa, a no ser que uno de ellos se refiera al otro como viniendo de él.

Ahora bien, consta que el Hijo no viene del Espíritu Santo: esencial al Hijo es referirse sólo al Padre de quien tiene la existencia. Resta, pues, que el Espíritu Santo venga necesariamente del Hijo.

Pero, como alguien podría decir que las cosas de fe hay que confirmarlas no sólo con argumentos, sino con autoridades de la Sagrada Escritura, nos queda por demostrar, apoyándonos en la misma, que el Espíritu Santo viene del Hijo[51]. Pues bien, hay muchos textos de la Escritura donde se afirma que el Espíritu Santo es del Hijo. Por ejemplo, Rom 8,9: *El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece;* y Gál 4,6: *Y, como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo;* y Hch 16,7: *Intentaron dirigirse a Bitinia, pero no se lo consintió el Espíritu de Jesús.* Ahora bien, no puede entenderse que el Espíritu Santo sea el Espíritu de Cristo sólo en cuanto hombre, como llenándole, porque el Espíritu Santo es del hombre en cuanto que éste

possunt esse unius ad idem: patet enim quod idem eiusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, et quaecumque aliae relationes quae oppositionem non includunt.

Patet autem quod Filius distinguitur a Patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter Spiritus Sanctus a Patre distinguitur propter aliquam relationem. Istae ergo relationes quantumcumque videantur disparatae, nullo modo poterunt distinguere Spiritum Sanctum a Filio, nisi sint oppositae. Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo Filius et Spiritus Sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad Patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens.

Constat autem quod Filius non est a Spiritu Sancto: de ratione enim Filii est quod non referatur nisi ad Patrem ut ab eo existens. Relinquitur, ergo de necessitate quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quae sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacrae Scripturae quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Habetur enim in pluribus sacrae Scripturae locis quod Spiritus Sanctus sit Filii; sicut Rom. VIII: «Qui Spiritum Christi non habet, hic non est eius»; et Galat. IV: «Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra»; et Act. XVI: «Tentabant ire Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Iesu». Non enim potest intelligi quod Spiritus Sanctus sit Spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens, quia Spiritus Sanctus est alicuius hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii

[51] He aquí, una vez más, una muestra del talante teológico de Santo Tomás. Empeñado en razonarlo todo, convencido en la fuerza natural de la inteligencia humana, sabe, con todo, que la fe se basa en la autoridad divina, no en la argumentación filosófica. Por mucho que use la filosofía, el Doctor Angélico es un creyente, no un filósofo.

lo posee, no porque lo da. En cambio, del Hijo se dice que da el Espíritu, según aquello de Jn 4,13: *En esto reconocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu;* y en Hch 5,32 se dice que lo dio a quienes le obedecen.

Luego hay que decir que el Espíritu Santo es del Hijo en cuanto persona divina. Lo cual puede decirse o en absoluto o porque es espíritu suyo. Si se afirma en absoluto, entonces es necesario que el Hijo tenga alguna autoridad sobre el Espíritu Santo. Entre nosotros puede decirse que alguien es de otro bajo algún aspecto *[secundum quid]* cuando no tiene autoridad alguna sobre él, como cuando se afirma que Pedro es socio de Juan; pero no puede decirse que Pedro es de Juan de forma absoluta, a no ser que tenga algún dominio sobre él, como el esclavo en cuanto tal pertenece al señor. Ahora bien, en Dios no hay servidor o súbdito; la autoridad sólo se entiende en cuanto al origen. Es, pues, necesario que el Espíritu Santo tenga el origen del Hijo.

Lo mismo se sigue si se afirma que el Espíritu Santo es del Hijo como espíritu suyo; porque el Espíritu, en cuanto nombre personal, importa relación de origen con respecto al espirante, igual que el Hijo con respecto al generante. De forma parecida se encuentra en las Escrituras que el Hijo envía al Espíritu Santo, como ya hemos visto. Y parece que el que envía siempre tiene autoridad sobre el enviado. Pero en Dios, como se ha dicho, no hay más autoridad que la del origen. Se concluye, pues, que el Espíritu Santo tiene su origen en el Hijo.

Dice la Sagrada Escritura que gracias al Espíritu Santo nos configuramos al Hijo: *Habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos* (Rom 8,15); *Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo* (Gál 4,6). Pero nadie queda configurado a otro si no es por su característica propia. Tan es así en las naturalezas creadas que lo que conforma a uno con otro proviene de él: como el semen humano no asemeja al caballo, sino al

autem est Spiritus Sanctus ut dantis ipsum, secundum illud I Ioan. IV: «In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis»; et Act. V dicitur quod dedit Spiritum Sanctum obedientibus sibi.

Oportet ergo quod dicatur esse Spiritus Sanctus Filii, in quantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute eius, aut dicitur esse eius ut spiritus eius. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas Filii respectu Spiritus Sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid, qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Ioannis; sed non potest dici, Petrus esse Ioannis absolute, nisi sit quaedam possessio eius, sicut servus, hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subiectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod Spiritus Sanctus habeat originem a Filio.

Et idem sequitur, si dicatur Spiritus Sanctus esse Filii ut spiritus eius; quia spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut Filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod Filius mittit Spiritum Sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod Spiritus Sanctus originem habeat a Filio.

Habetur autem ex sacra Scriptura quod per Spiritum Sanctum configuramur Filio, secundum illud Rom. VIII: «Accepistis Spiritum adoptionis filiorum»; et Galat. IV: «Quoniam estis Filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra». Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformat aliquid alicui, est ab eo; sicut semen hominis non assimilatur

hombre de quien es. Pues bien, el Espíritu Santo es del Hijo como característica suya propia; por esto se dice de Cristo: *Nos ungió, nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu Santo en nuestros corazones* (2 Cor 1,21-22). De una forma más expresa el Hijo lo dice del Espíritu: *él me glorificará porque lo recibirá de mí.* Ahora bien, consta que el Espíritu Santo no recibe del Hijo como si antes no lo tuviera: pues sería mudable e indigente. Luego lo recibe del Hijo desde toda la eternidad; y no pudo recibir nada que no fuera su propia esencia eterna. Luego el Espíritu Santo recibió la esencia del Hijo.

La razón por la que el Espíritu Santo recibe del Hijo la añade el mismo Hijo: *Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío* (Jn 16,15), como si dijera: puesto que es la misma esencia la del Padre y la mía, el Espíritu Santo no puede ser de la esencia del Padre si no lo es también de la mía. Se asegura en la Sagrada Escritura que el Hijo obra por el Espíritu Santo, como cuando se dice en la carta a los Romanos: el Mesías *ha obrado por medio de mí* (Rom 15,18), a saber, milagros y otras cosas buenas (dice el Apóstol) *en la fuerza del Espíritu Santo*, es decir, mediante el Espíritu Santo; y en Heb 9,14 se dice que *por el Espíritu Santo se ofreció a sí mismo.* Ahora bien, cuando se dice que alguien obra por otro, es necesario o bien que el operante comunique su virtud operativa a quien actúa por él, como cuando se afirma que el rey obra por medio del embajador o delegado, o bien al revés, como cuando se dice que el embajador actúa por medio del rey.

Si, pues, el Hijo obra por el Espíritu Santo, *es necesario* o que el Espíritu Santo comunique al Hijo su virtud operativa, o que el Hijo se la comunique al Espíritu Santo; y, así, que uno comunique al otro su esencia, puesto que la virtud operativa de ambos se identifica con su esencia. Ahora bien, consta que el Espíritu Santo no da la esencia al Hijo, como quiera que el Hijo es solamente Hijo del Padre. Resta, pues, que el Espíritu Santo venga del Hijo.

equo, sed homini a quo est. Spiritus autem Sanctus est a Filio tamquam proprius character eius; unde dicitur de Christo, II Cor. I: «Quod signavit nos, et unxit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris». Expressius autem Filii, de Spiritu Sancto dicentis: «Ille me clarificabit quia de meo accipiet». Constat autem quod non accipit a Filio Spiritus Sanctus, quasi prius non habens: quia sic esset mutabilis et indigentis naturae. Constat ergo quod ab aeterno accipit a Filio; nec potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab aeterno. Ergo accepit Spiritus Sanctus essentiam de Filio.

Rationem autem quare de Filio acceperit Spiritus Sanctus, ipsemet Filius subiunxit, dicens, Ioan. XVI: «Omnia quaecumque habet Pater mea sunt. Propterea dixi: quia de meo accipiet»; quasi diceret quia eadem est essentia Patris et mea, non potest Spiritus Sanctus esse de essentia Patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod Filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom. XV: «Per me effecit Christus», scilicet miracula, et alia bona «in Spiritu Sancto», idest per Spiritum Sanctum; et Hebr. IX dicitur quod «per Spiritum Sanctum obtulit semetipsum». Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per praepositum vel ballivum; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem.

Oportet ergo, si Filius operatur per Spiritum Sanctum, quod vel Spiritus Sanctus det virtutem operativam Filio, vel Filius Spiritui Sancto; et ita quod unus alteri det essentiam, cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam eius essentia. Constat autem quod Spiritus Sanctus non dat essentiam Filio, cum Filius non sit Filius nisi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Lo mismo puede deducirse de la confesión griega. Creen los griegos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo y que el Padre espira al Espíritu por medio del Hijo. Ahora bien, si cuando alguien produce algo es principio de lo producido, es necesario que el Hijo sea principio del Espíritu Santo. Y si alguien rehúye admitir que el Espíritu Santo venga del Hijo porque el Hijo viene de otro —en cuyo caso no es la raíz primera del origen del Espíritu Santo—, es evidente que se mueve en vano; nadie se atreve a negar que la piedra sea movida por el bastón por el hecho de que el bastón sea movido por la mano. Ni Jacob deja de ser de Isaac porque Isaac sea de Abrahán. Con más razón, pues, en el caso que nos ocupa, ya que hay una sola virtud productora, que es del Padre y del Hijo, lo cual no sucede en los móviles y agentes creados.

En consecuencia, igual que se confiesa que las criaturas vienen del Hijo, aunque el Hijo venga del Padre, así se confiesa que el Espíritu Santo es del Hijo, aunque el Hijo sea del Padre. Es, pues, manifiesto que quienes afirman que el Espíritu Santo es del Padre por el Hijo, pero no es del Hijo, ignoran lo que dicen, como Aristóteles decía de Anaxágoras. *Queriendo ser doctores de la ley, no entienden ni lo que dicen ni lo que afirman*, se dice en 1 Tim 1,7.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que el Hijo y el Espíritu Santo son flores de la divinidad generante, es decir, paterna, en cuanto que uno y otro proviene del Padre. Pero en cuanto que el Espíritu Santo es del Hijo, puede decirse que el Hijo es la raíz y el Espíritu Santo la flor. No es necesario que los ejemplos tomados de las cosas se realicen plenamente al referirlos a Dios.

2. El Hijo tiene del Padre el ser emisor del Espíritu; por lo que esto le conviene igual que conviene al Padre. Ahora bien, el Padre puede ser

Ex hac ergo ratione per ea quae graeci confitentur, potest idem haberi: confitentur enim ipsi quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium, et quod Pater spirat Spiritum Sanctum per Filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium eius quod producitur. Oportet ergo quod Filius sit principium Spiritus Sancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus Sanctus sit a Filio, quia Filius est ab alio —et sic non est prima radix originis Spiritus Sancti—, manifestum est quod vane moventur; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu; nec Iacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum; est enim una vis productiva Patris et Filii; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis.

Unde sicut confitendum est quod creaturae sunt a Filio, licet Filius sit a Patre, ita confitendum est quod Spiritus Sanctus sit a Filio, licet Filius sit a Patre. Manifestum est ergo quod dicentes Spiritum Sanctum esse a Patre per Filium, non autem a Filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit: «Volentes enim esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant», ut dicitur I Timoth. cap. I.

1. Ad primum ergo dicendum quod Filius et Spiritus Sanctus dicuntur flores deigenae divinitatis, id est paternae, prout uterque a Patre est. Sed quantum ad hoc quod Spiritus Sanctus a Filio est, potest dici Filius esse radix, et Spiritus Sanctus flos; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

2. Ad secundum dicendum quod Filius hoc habet a Patre quod ex se Spiritum Sanctum emittat: unde et eodem modo convenit ei sicut et Patri. Sed Pater non est

principio de la persona divina de dos modos, a saber, por generación y por espiración. De ahí que no pueda concluirse que el Hijo sea principio del Espíritu Santo por vía de generación: esto es una falaz consecuencia; tanto más cuanto que tampoco el Padre es principio del Espíritu Santo por generación.

3. Algo parecido hay que decir del 3.

4. El Espíritu Santo no puede llamarse Verbo en sentido propio, sino sólo en general, en cuanto que todo lo que es manifestativo de algo puede decirse *verbo* del mismo. Pues bien, el Espíritu Santo manifiesta al Hijo según aquello que el Hijo dice del Espíritu en Jn 16,14: *Recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros*. En cambio, el Hijo es Verbo con toda propiedad porque es concepción del pensamiento divino.

5. En el origen humano se llama nieto a quien procede del hijo, al igual que éste viene del padre. Ahora bien, en la divinidad el Espíritu Santo no procede del Hijo igual que el Hijo procede del Padre. No se sigue, por tanto, la conclusión.

6. Ser principio no es contrario a proceder de un principio, a no ser que se entienda de lo mismo: una cosa no puede ser principio de la misma cosa de la que es principiada. No se sigue, por tanto, que en el Hijo haya propiedades contrarias si viene del Padre como de su principio y, al mismo tiempo, es principio del Espíritu Santo.

7. Todo lo que se da en la divinidad, o es común o es propio. Propio puede decirse en un doble sentido: *primero,* de forma simple *(simpliciter)* y absoluta, cuando se aplica a uno solo, como al hombre el ser risible. *Segundo,* no de forma absoluta, sino relativa, como si se dijera que la racionalidad es propia del hombre en comparación al caballo, por mucho que convenga también al ángel. Pues bien, en la divinidad hay algo común —lo que conviene a las tres personas— como el ser Dios y cosas semejantes; hay algo que es propio de modo absoluto *(simpliciter)*

principium divinae personae uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod Filius sit principium Spiritus Sancti per generationem; sed est fallacia consequentis, et praecipue cum nec etiam Pater sit principium Spiritus Sancti per generationem.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod Spiritus Sanctus non potest dici Verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur. Spiritus enim Sanctus est manifestativus Filii, secundum quod de Spiritu Sancto Filius dicit Ioan. XVI: «Ille me clarificabit, quia de meo accipiet». Filius autem proprie dicitur Verbum, quasi conceptio intellectus divini.

5. Ad quintum dicendum quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a Filio sicut Filius a Patre. Spiritus autem Sanctus non procedit in divinis a Filio sicut Filius a Patre; et ideo ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu eiusdem: non enim potest esse aliquid principium eius a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in Filio sint contrariae proprietates, si sit a Patre sicut a principio et sit principium Spiritus Sancti.

7. Ad septimum dicendum quod omne quod est in divinis, est commune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed ad aliquid; ut si dicatur, quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod

porque pertenece solamente a una persona; y hay algo propio relativamente, como espirar al Espíritu Santo es propio del Padre y del Hijo en referencia al Espíritu Santo. Esto «propio» sería necesario admitirlo en la divinidad, incluso si el Espíritu Santo no fuera del Hijo, porque ser de otro es también propio del Hijo y del Espíritu Santo en comparación a la madre[52].

8. La palabra *débito* en las personas divinas —si se quiere juzgar rectamente— no suena bien, porque toda deuda supone cierta sujeción y obligación, lo que no ocurre en la divinidad. Sin embargo, Ricardo de San Víctor[53] usa la distinción de amor gratuito y amor debido, entendiendo por gratuito lo que no viene de otro y por debido lo que sí viene de otro. Según este modo de entender, nada impide que el mismo amor sea gratuito en cuanto es del Padre y debido en cuanto es del Hijo, puesto que es idéntico el amor con que el Padre ama y el amor con que el Hijo ama; sólo que este amor el Hijo lo recibe del Padre y el Padre no lo recibe de nadie.

9. El Espíritu Santo es sólo amor gratuito en cuanto se contrapone al amor mercenario, el cual no ama desinteresadamente, sino por algún provecho exterior. Pero, si gratuito se entiende porque toma origen de otro, no va contra la razón del Espíritu Santo el ser amor gratuito, puesto que también el amor con que gracias al Espíritu Santo amamos a Dios, tiene su origen en los dones del mismo Dios; y, así, nada impide que también el amor del Hijo, que tiene de otro lo que ama, sea el Espíritu Santo.

convenit tribus personis, ut esse deum et huiusmodi; aliquid quod est proprium impliciter, quod convenit uni personae tantum; et aliquid quod est proprium quoad aliquid, sicut spirare Spiritum Sanctum est proprium Patri et Filio per respectum ad Spiritum Sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si Spiritus Sanctus non sit a Filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium Filio et Spiritui Sancto in comparatione ad matrem.

8. Ad octavum dicendum quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte diiudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subiectionem et obligationem importat, quae in divinis esse non possunt. Richardus tamen a Sancto Victore, utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii; idem est enim amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo.

9. Ad nonum dicendum quod Spiritus Sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem Spiritus Sancti quod sit gratuitus amor: nam et ille amor quo per Spiritum Sanctum deum diligimus, originem habet ex his quae nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem Filii, qui ab alio habet quod amat, Spiritum Sanctum esse.

---

[52] Llamo la atención sobre esta calificación de *madre* al principio del Hijo y del Espíritu, es decir, referido al Padre. No hay por qué identificar la figura del Padre con la masculinidad. El Padre trinitario, el Principio sin principio, abarca lo que entre nosotros llamamos *padre y madre*. Cf. S. FUSTER, *Misterio Trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997) 248-257.

[53] *De Trinitate* 3 c.3 (ML 196,917); 5 c.17-18 (ML 196,961-962).

10. El Espíritu Santo procede del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, no en cuanto reciben, sino en cuanto son objeto de amor. El Espíritu Santo, en efecto, procede del Padre al Hijo, en cuanto es el amor por el que el Padre ama al Hijo; y, de modo semejante, va del Hijo al Padre, por ser el amor por el que el Hijo ama al Padre. Puede también entenderse que proceda del Padre al Hijo en cuanto el Hijo recibe del Padre la virtud de espirar al Espíritu Santo; pero, en este sentido, no cabría afirmar que procede del Hijo al Padre, puesto que el Padre no recibe nada del Hijo.

11. La palabra *dilección* no indica solamente emisión de amor, sino también cierto afecto y disposición cariñosa. Ahora bien, lo que en Dios significa emisión sólo puede entenderse en sentido personal, como engendrar, espirar y términos semejantes; en cambio, lo que no importa emisión, y pertenece más bien a la información de lo que se dice, se entiende en Dios en sentido *esencial*, como por ejemplo bueno, inteligente y cosas parecidas. De ahí que se diga que el Espíritu Santo ama no en cuanto emisor de amor —así sólo conviene al Padre y al Hijo—, sino en la medida en que el término amor se usa en sentido esencial.

12. Por regla general, lo que en la Sagrada Escritura se dice del Padre hay que entenderlo también del Hijo; y lo que se afirma de los dos, o de uno de ellos, hay que entenderlo como dicho del Espíritu Santo, incluso si se pone una cláusula excluyente; a no ser que se refiera a lo que distingue a las personas entre sí, según aquello de Juan 17,3: *Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo.* No puede negarse, en efecto, que al Hijo le convenga ser Dios verdadero, aunque el Hijo lo atribuye solamente al Padre; porque siendo el Padre y el Hijo uno, aunque no una cosa, es necesario entender dicho del Hijo lo que se afirma del Padre. Tampoco

10. Ad decimum dicendum quod Spiritus Sanctus et a Patre procedit in Filium, et a Filio in Patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in obiectum amoris. Dicitur enim Spiritus Sanctus a Patre in Filium procedere, in quantum est amor quo Pater amat Filium; et simili ratione potest dici quod Spiritus Sanctus est a Filio in Patrem, in quantum est amor quo Filius Patrem amat; potest autem intelligi quod procedat a Patre in Filium, in quantum Filius a Patre accipit virtutem Spiritum Sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a Filio in Patrem, cum a Filio nihil accipiat Pater.

11. Ad undecimum dicendum quod hoc verbum «diligit» non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quae in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et huiusmodi: quae vero non important emissionem, sed magis ad informationem eius pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et huiusmodi. Et inde est quod Spiritus Sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens —sic enim convenit tantum Patri et Filio—, sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

12. Ad duodecimum dicendum quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de Patre, oportet quod de Filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu Sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, praeter illa tantum quibus personae divinae ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Ioan. XVII: «Haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum». Non enim potest dici, quod Filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse Filius soli Patri attribuit; quia cum Pater et Filius unum sint, licet non unus, oportet quod de Patre dicitur, de Filio quoque intelligi. Nec etiam

hay que negar —por el hecho de que no se mencione aquí al Espíritu Santo— que la vida eterna esté en conocer al Espíritu Santo, puesto que se trata del conocimiento de los tres. De modo semejante, tampoco hay que sustraer al Espíritu Santo el conocimiento del Padre y del Hijo, aunque se lea en Mt 11,27: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo.* Por tanto, puesto que la procesión del Espíritu Santo no afecta a la razón de paternidad y de filiación, por las que el Padre y el Hijo se distinguen, resulta claro que, cuando en el Evangelio se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, se entienda igualmente que procede del Hijo.

13. La doctrina de la fe católica fue transmitida de modo suficiente en el símbolo de Nicea; de ahí que los Santos Padres, en los siguientes símbolos, no pretendieron añadir nada, aunque debido a las herejías que iban apareciendo cuidaron de explicitarlo; por esto, en la determinación del Sínodo de Calcedonia se dice: *El actual santo, grande y universal Sínodo, siguiendo la predicación recibida inconcusa desde el principio, la definida principalmente por los trescientos dieciocho padres reunidos en Nicea para mantener incorrupta la fe; y por los ciento cincuenta que, tiempo después, se reunieron en Constantinopla, a causa de quienes luchaban contra el Espíritu Santo, corrobora su doctrina acerca del Espíritu Santo, la que dieron a conocer públicamente, enseñando que no era inferior, y rechazando el pensamiento de quienes intentaban privarle del señorío, apoyándose para ello en los testimonios de las Escrituras.*

Así, la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Hijo está contenida implícitamente en el símbolo Constantinopolitano, puesto que se dice que procede del Padre y todo lo que se dice del Padre hay que entenderlo dicho también del Hijo, ya que en nada se diferencian si no es que uno es el Hijo y otro es el Padre. Por los errores surgidos a raíz

negandum est in cognitione Spiritus Sancti vitam aeternam non esse, cum sit una cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda Spiritui Sancto Patris Filiique cognitio, licet Matth. XI dicatur: «Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius». Unde, cum hoc quod est habere ex se Spiritum Sanctum procedentem, non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus Pater et Filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in evangelio, quod Spiritus Sanctus de Patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a Filio.

13. Ad decimumtertium dicendum quod doctrina catholicae fidei sufficienter tradita fuit in symbolo Nicaeno; unde Sancti Patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes haereses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur: «Praesens nunc sancta et magna atque universalis synodus praedicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicaea convenerunt fidem manere intentabilem; et propter illos quidem qui adversum Spiritum Sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud Constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in praecedentibus, inferentes; sed de Spiritu Sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium eius respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes».

Et per hunc modum dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi quod procedit a Patre, quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est Filius et ille Pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui

de quienes negaban que el Espíritu viniera del Hijo, se aconsejó que se pusiera en el símbolo, no como un añadido, sino para explicitar claramente su contenido. Si saliera una herejía que negara que el Espíritu Santo es creador del cielo y de la tierra, sería necesario ponerlo explícitamente, ya que, en dicho símbolo, esto se dice tan sólo del Padre. Así como un sínodo posterior tiene potestad para interpretar un símbolo redactado por un sínodo anterior, y poner algo para su explanación —como se ve por lo que precede—, así también el Romano Pontífice puede hacerlo con su autoridad, ya que es su autoridad la única que puede congregar el sínodo y la única también que confirma lo acordado por el sínodo, y para ello es llamado por el sínodo. Todo esto queda patente en las actas de Calcedonia.

Tampoco es necesario que para la exposición de la fe se convoque un concilio universal, lo que resulta imposible en ocasiones a causa de los conflictos bélicos, como sucedió cuando el VII Sínodo que, como dice Constantino Augusto, debido a las guerras inminentes, resultó imposible congregar a los obispos de todo el mundo. No obstante, quienes —habiendo surgido ciertas dudas sobre la fe— se reunieron, siguiendo la opinión del papa Agatón[54], determinaron que en Cristo había dos voluntades y dos modos de obrar. De modo semejante, los padres congregados en el Sínodo de Calcedonia siguieron la sentencia del papa León[55], quien determinó que en Cristo, después de la encarnación, había dos naturalezas.

Así, según la determinación de los principales concilios, debe mantenerse que el Espíritu Santo procede del Hijo. Tal como consta en sus documentos, el Sínodo de Calcedonia asumió las cartas sinodales que el

spiritum a Filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret haeresis quae negaret Spiritum Sanctum esse factorem caeli et terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto symbolo hoc non dicatur nisi de Patre. Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore synodo conditum, ac ponendi aliqua ad eius explanationem, ut ex praedictis patet; ita etiam Romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis synodi.

Nec est necessarium quod ad eius expositionem faciendam universale concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit, quod propter imminentia bella universaliter episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quaedam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papae, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duae voluntates et duae actiones; et similiter patres in Chalcedonensi synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis Papae, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem.

Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium conciliorum habetur, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio. Suscepit enim Chalcedonensis synodus, sicut in

---

[54] San Agatón dirigió la Iglesia desde el año 678 hasta el 681. Convocó el sexto concilio ecuménico de Constantinopla, el año 680, en el que se condenó la herejía monofisita.

[55] San León Magno, papa desde el año 440 hasta el 461, convocó en 451 el Concilio de Calcedonia, que condenó los errores de Eutiques. San León nos dejó unas muy elaboradas *Oraciones,* así como unas *Homilías* sobre los Evangelios (ML 54).

bienaventurado Cirilo[56], obispo de la iglesia alejandrina, dirigió a Nestorio y a otros orientales. En una de ellas se lee: *Porque para demostrar su divinidad, Cristo usaba del Espíritu Santo para realizar obras extraordinarias, decía ser glorificado por él; algo así como si cualquiera de nosotros habla de las cualidades que le son innatas —por ejemplo, la fortaleza, o la disciplina, o cualquier otra virtud—, como de algo que le glorifica. Así, la subsistencia especial del Espíritu se entiende ciertamente por sí misma, en cuanto que es el Espíritu, pero no es el Hijo. Sin embargo, no es ajeno a él: se le llama espíritu de la verdad y es el espíritu de la verdad; y fluye de él, como finalmente viene de Dios Padre.*

No importa que diga *fluye* y no diga *procede,* porque es evidente —por cuanto llevamos dicho— que la palabra *procede* es muy común para referirse a las cosas que atañen al origen. Y, así, de todo cuanto es emitido, o fluye, o tiene cualquier forma de comienzo, puede decirse que procede. Se dice también en las conclusiones del Concilio V de Constantinopla: *Seguimos en todo a los santos padres y doctores de la Iglesia, Atanasio, Hilario, Basilio, Gregorio el Teólogo y Gregorio Niceno, Ambrosio, Agustín, Teófilo, Juan de Constantinopla, Guillermo, León, Próculo; y aceptamos todo lo que, desde la fe recta, expusieron para condenación de las herejías.* Pues bien, resulta patente en muchos de ellos que se ha transmitido en la doctrina de fe que el Espíritu Santo procede del Hijo; y en ninguno de ellos se niega esto. Por lo tanto, no va contra los concilios, antes se conforma con ellos, afirmar que el Espíritu Santo procede del Hijo.

14. Aunque este *del* pueda tener muchos sentidos, en Dios sólo puede entenderse con relación al origen. Conviene saber, acerca de la misión, que todos los doctores están de acuerdo en que sólo la persona que viene

eius determinatione dicitur, epistolas beati Cyrilli Alexandrinae ecclesiae praesulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem. In quarum una sic legitur: «Quoniam ad demonstrationem suae divinitatis Christus utebatur suo spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod Spiritus est et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo: Spiritus enim veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre».

Nec obstat quod dicit: «profluit», et non «procedit»; quia sicut ex praedictis patet, hoc verbum «procedit», est communissimum eorum quae ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Constantinopolitani: «Sequimur per omnia sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, et Gregorium Nicaenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; et suscipimus omnia quae de recta fide ad condemnationem haereticorum exposuerunt». Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra concilia, sed eis consonum, quod Spiritus Sanctus procedere dicatur a Filio.

14. Ad decimumquartum dicendum quod, licet hoc «huius» multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona

[56] San Cirilo de Alejandría (n. c.370-375, † 444) presidió el Concilio de Éfeso (431) y fue gran heraldo de la fe ortodoxa. Luchó ardientemente, tanto de palabra como por escrito, contra la herejía de Nestorio (MG 68-77).

de otro puede ser enviada; de ahí que al Padre, que no viene de nadie, no le compete ser enviado. Referente a la persona que envía, la opinión de los doctores no es unánime: Atanasio[57] y algunos otros dicen que ninguna persona es enviada en el tiempo si no es por aquella de la que se origina desde la eternidad, y, así, el Hijo es enviado temporalmente por el Padre del que procede desde siempre; según esto, puede concluirse de modo infalible que si el Espíritu Santo es enviado por el Hijo es porque viene de él desde la eternidad. Ahora bien, que el Hijo sea enviado por el Espíritu Santo hay que entenderlo del Hijo en su naturaleza humana, el cual es enviado por el Espíritu Santo a predicar. Es significativo lo que dice Isaías: *Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres* (61,1), como lo expone Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[58], aunque Hilario[59] explique que por espíritu hay que entender el Padre en cuanto que lo divino es espíritu desde siempre. Agustín, sin embargo[60], defiende que la persona que procede temporalmente puede ser enviada incluso por aquella de la que no procede eternamente. En efecto, como quiera que la misión de la persona divina se entienda según su efecto en la criatura, y ésta viene de toda la Trinidad[61], la persona enviada es enviada por toda la Trinidad; y, así, la misión no se entiende en razón de la autoridad de quien envía sobre la persona enviada, sino en razón de la causalidad al efecto, según el cual se dice que la persona es enviada. No por ello se excluye la razón que prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo por la distinción de ambos, manifestada en sus distintas propiedades; porque estas propiedades son relativas y sólo se distinguen en cuanto se oponen mutuamente, tal como queda evidente por lo dicho en otro lugar[62].

non mittitur nisi quae ab alio est; unde Patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia: Athanasius autem et quidam alii dicunt quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est aeternaliter, sicut Filius mittitur temporaliter a Patre, a quo ab aeterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si Spiritus Sanctus a Filio mittitur, quod aeternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur Filius a Spiritu Sancto mitti, intelligendum est de Filio secundum humanam naturam, qui a Spiritu Sancto missus est ad praedicandum; unde significanter dicitur Isai. LXI: «Ad evangelizandum pauperibus misit me»; et sic exponit Ambrosius in libro De Spiritu Sancto, licet Hilarius hoc exponat, ut per Spiritum intelligatur Pater, secundum quod spiritus aeternaliter sumitur in divinis. Augustinus vero ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua aeternaliter non procedit. Nam cum missio divinae personae intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quae est a tota Trinitate, persona missa a tota Trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quae mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans Spiritum Sanctum a Filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illae relativae sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis patet.

---

[57] Cf. Epistola *Litterae tui sanctissimi* contra los que dicen que el Espíritu Santo es una creatura.

[58] Lib.3 c.1 (MG 16,777).

[59] *De Trinitate* 8 (ML 16,234).

[60] *De Trinitate et unit.* c.18 (ML 42,1198).

[61] He aquí la visión trinitaria de la creación. No es Dios-primer-ser (filosófico) quien crea; es el Padre, por su Palabra y con el Espíritu.

[62] Cf. *De pot.* q.8 a.3 y 4; cf. en este mismo vol. *Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad* a.3.4.

15. Aunque el Espíritu Santo proceda de dos, no por ello es compuesto, porque aquellos dos, a saber, el Padre y el Hijo, son esencialmente uno.

16. El Filósofo[63] atribuye a los principios no venir de otro, puesto que son lo primero. El primer principio —en efecto— es principio no principiado, y eso es el Padre.

17. Aunque la voluntad mueva al entendimiento para entender, la voluntad no puede querer nada si no le es presentado por el entendimiento; y, como quiera que no se puede avanzar hasta el infinito, se debe admitir que hay algo que el entendimiento entiende naturalmente y no por el imperio de la voluntad. Ahora bien, el Hijo procede naturalmente del Padre; por tanto, si bien procede por vía de inteligencia, no por ello se sigue que sea del Espíritu Santo, sino lo contrario.

18. Que el Espíritu Santo reposa en el Hijo puede entenderse en un triple sentido. *Primero,* en cuanto a la naturaleza humana, según aquello de Isaías (11,1): *Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé. Segundo,* en cuanto que la virtud espirativa la da el Padre al Hijo y de ahí no pasa a nadie más. *Tercero,* en cuanto se dice que el amor reposa en el amado, en quien reposa el afecto del amante. Pues bien, de ninguno de estos modos se excluye que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

19. No va contra la simplicidad del Espíritu Santo el que proceda de dos, es decir, del Padre y del Hijo, puesto que ambos son uno por esencia.

20. Idéntica es la perfección del Padre y la del Hijo; por tanto, del hecho de que el Espíritu Santo proceda perfectamente del Padre no se excluye que proceda también del Hijo. De no ser así, podría concluirse

15. Ad decimumquintum dicendum quod, licet Spiritus Sanctus sit a duobus, non tamen est compositus, quia illi duo, scilicet Pater et Filius, sunt per essentiam unum.

16. Ad decimumsextum dicendum quod Philosophus attribuit principiis non esse ab alio, in quantum sunt prima. Principium autem primum, est principium non de principio, quod est Pater.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod, licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit praeintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a Patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a Spiritu Sancto, sed e converso.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Spiritus Sanctus potest dici quiescere in Filio tripliciter: uno modo secundum humanam naturam, secundum illud Is. XI: «Egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini». Alio modo, ut intelligatur Spiritus in Filio requiescere, quia virtus spirativa a Patre datur Filio, et ultra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio Spiritus Sancti a Filio.

19. Ad decimumnonum dicendum quod non repugnat simplicitati Spiritus Sancti, quod procedit a duobus, scilicet Patre et Filio, cum sint per essentiam unum.

20. Ad vicesimum dicendum quod eadem est perfectio Patris et Filii: unde per hoc quod Spiritus Sanctus procedit a Patre perfecte, non excluditur quin procedat

[63] Cf. nota 47.

que la criatura no había sido creada por el Hijo, pues fue creada perfectamente por el Padre.

21. La unidad de esencia no implica confusión de personas; de ahí que no pueda concluirse de ella nada que repugne a la distinción relativa; y, así, del hecho de que el Padre y el Espíritu Santo sean uno no puede deducirse que el Hijo venga del Espíritu Santo, aunque el Hijo sea del Padre, porque el Espíritu Santo viene de él; y, además, porque se seguiría que el Espíritu Santo sería el Padre, siendo así que ser Padre no es más que tener un Hijo procedente de sí mismo.

22. El esplendor viene del rayo, pues no es otra cosa que la reverberación del rayo sobre un cuerpo claro; y, sin embargo, el esplendor se atribuye al Hijo, en Heb 1,3: *Siendo resplandor de su gloria.*

23. El calor depende del esplendor: los cuerpos celestes, mediante sus rayos, causan calor en los inferiores.

24. La postura de los nestorianos era que el Espíritu Santo no procedía del Hijo; en cierto símbolo nestoriano, condenado en el Concilio I de Éfeso, se dice: «Ni pensamos que el Espíritu Santo sea el Hijo, ni que por el Hijo recibiera su ser». Por esto, Cirilo, en la carta ya citada, defendió contra Nestorio que el Espíritu Santo venía del Hijo. Teodoro, en cambio, en una carta dirigida a Juan Antioqueno, dice así: *El Espíritu Santo no tiene la sustancia ni del Hijo ni por el Hijo, sino que procede del Padre; se le llama, no obstante, Espíritu del Hijo por el hecho de que le es consustancial.* Pues bien, estas palabras que el dicho Teodoro escribió en su carta a Juan Antioqueno, las atribuye a Cirilo, siendo así que no se encuentran en su citada carta. Lo que dice (Cirilo) es: *El Espíritu de Dios Padre procede ciertamente de él, pero es también del Hijo en cuanto que éste no es ajeno (al Padre) en razón de la unidad de esencia.* El Damasceno asumió más tarde la sentencia de Teodoro, aunque hubie-

a Filio; alioquin sequeretur quod creatura non creetur a Filio cum perfecte creetur a Patre.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod unitas essentiae non inducit confusionem personarum; unde ex unitate essentiae non possunt concludi illa quae repugnant distinctioni relativae; et sic ex hoc quod Pater et Spiritus Sanctus sunt unum, non potest concludi quod Filius sit a Spiritu Sancto, licet Filius sit a Patre: quia Spiritus Sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset Pater, cum nihil aliud sit esse Patrem quam habere Filium de se procedentem.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum; et tamen splendor Filio attribuitur, Heb. I: «cum sit splendor gloriae».

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod calor est a splendore: nam corpora caelestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod positio nestorianorum fuit quod Spiritus Sanctus non sit a Filio; unde in quodam symbolo nestorianorum, condemnato in I Ephesina synodo, dicitur sic: «Spiritum Sanctum neque Filium putamus, neque per Filium essentiam accepisse». Propter quod Cyrillus contra Nestorium, in epistola praedicta, posuit Spiritum Sanctum esse a Filio. Theodorus vero, in quadam epistola ad Ioannem Antiochenum sic dicit: «Spiritus Sanctus non ex Filio aut per Filium habens substantiam, sed procedens quidem a Patre; Spiritus vero Filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus». Haec autem verba Theodorus praedictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Ioannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic: «Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum unius essentiae rationem». Hanc

ra sido condenada en el V Concilio; por tanto, en este punto, no hay que seguir la opinión del Damasceno[64].

Artículo 5

¿Se distinguiría el Espíritu Santo del Hijo si no procediera de él?[65]

Argumentos por los que parece que sí.

1. Dice Ricardo de San Víctor[66] que las personas se distinguen según los orígenes, o porque una lo tiene y otra carece de él; o porque si también es principiada, su origen difiere del origen de la otra. Ahora bien, uno es el origen del Espíritu Santo y otro el del Hijo: porque el Espíritu Santo procede como espirado, el Hijo en cuanto engendrado. Por tanto, el Espíritu Santo se distinguiría personalmente del Hijo aun cuando no procediera de él, en razón de la diversidad de origen.

2. Anselmo dice[67] que *todo cuanto son el Hijo y el Espíritu lo reciben del Padre, aunque de modo distinto: uno naciendo y otro procediendo, de forma que por ello mismo uno y otro se relacionan mutuamente*. Después añade: *Si no se distinguieran por nada más, solamente por esto ya serían distintos*. Por tanto, aun cuando el Espíritu Santo no procediera del Hijo, se distinguiría personalmente de él en razón de sus distintos orígenes.

autem Theodori sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata eiusdem Theodori sint in quinta synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiae Damasceni.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum Spiritus Sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Richardus a Sancto Victore quod personae secundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret: vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo Spiritus Sancti, alia est origo Filii: nam Spiritus Sanctus procedit quasi spiratus, Filius autem quasi genitus. Ergo Spiritus Sanctus personaliter differt a Filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

2. Item, Anselmus dicit: «Habet utique a Patre esse Filius ac Spiritus Sanctus, sed diversimode; quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem; et postea subdit: nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi». Ergo etsi Spiritus Sanctus a Filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a Filio propter diversum originis modum.

---

[64] Se habrá observado las numerosas citas de los Santos Padres que Tomás aduce, una prueba más de su talante teológico. Lejos de una especulación abstracta, su razonamiento se apoya en dos fuentes primordiales: la Sagrada Escritura y la Tradición patrística.

[65] Paralelos: *Summa* 1 q.35 a.2; a.4; *Cont. Gent.* 4 c.25; *In Sent.* 1 d.11 a.2, 4; d.29 a.4.

[66] *De Trinitate* 4 c.13 y 15 (ML 196,938 y 939).

[67] *De processione Spiritus Sancti* c.2 (ML 158,288).

3. Las personas divinas se distinguen por el hecho de que el origen de una y de otra es diverso. Un modo de origen en Dios es que la persona procede. Pero si hay dos modos de origen, cabe que dos personas procedan, aun cuando una no proceda de la otra. Consta, en efecto, que uno es el modo de origen por el que el Hijo procede del Padre, y otro el modo de origen por el que el Espíritu Santo procede también del Padre. Por tanto, el Hijo y el Espíritu se distinguirían personalmente el uno del otro aun cuando uno no procediera del otro.

4. Es imposible que una misma hipóstasis, según una misma naturaleza, proceda con varios modos de procesión, porque la hipóstasis recibe la naturaleza por la misma procesión; de ahí que el Hijo tenga dos naturalezas porque tiene dos natividades. Ahora bien, en Dios hay dos procesiones, una a modo de generación, otra a modo de espiración. Es, pues, imposible que una e idéntica persona proceda con estas dos procesiones. Por lo mismo, es necesario que, de acuerdo a estas dos procesiones, haya dos personas distintas. Luego el Espíritu Santo permanece personalmente distinto del Hijo aun cuando no proceda de él.

5. Las relaciones eternas en Dios no son accidentes ni asistentes, sino personas subsistentes. Luego aquello que explica la pluralidad de relaciones divinas basta para explicar la distinción de personas. Ahora bien, la diversidad de acciones específicas basta para que haya diversas relaciones; por ejemplo, del acto de gobernar se sigue la relación de dominio; del acto generación se sigue la relación de paternidad; igual que de distintas cantidades específicas se siguen distintas relaciones: del binario, la duplicidad; y del ternario, la triplicidad. Pues bien, las procesiones en Dios se definen como acciones. Si, pues, hay dos procesiones, es necesario que haya dos relaciones derivadas de las mismas. Por tanto, es necesario que haya dos personas; Y, así, se concluye lo mismo que antes.

3. Item, in divinis personae distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit. Ergo si sunt duo modi originis, erunt duae personae procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit Filius a Patre, et secundum alium Spiritus Sanctus. Ergo Filius et Spiritus Sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

4. Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus processionibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde Filius habet duas nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duae processiones, una quae est per modum nativitatis, alia quae est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae, quae his duabus processionibus procedant. Ergo Spiritus Sanctus remanet personaliter distinctus a Filio, etiam si ab eo non procedat.

5. Item relationes aeternae in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personae. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quae est gubernatio, consequitur relatio dominii; ex illa vero actione quae est generatio, sequitur alia relatio, quae est paternitas: sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversae relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, et ad ternarium relatio tripli. Processiones autem in divinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duae processiones, oportet quod sint duae relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duae personae; et sic idem quod prius.

6. Cualquier procedencia se encuentra con mayor perfección en Dios que en las criaturas; por esto el Apóstol dice que del Padre celestial *toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra* (Ef 2,15). Ahora bien, en las criaturas cualquier procesión basta para distinguir las supuestas procedencias: dada una procesión o natividad, hay otra persona que nace. Luego, en la divinidad, cualquier diferencia de procesión es suficiente para distinguir a las personas divinas, a saber, al Hijo y al Espíritu Santo.

7. No es lo mismo proceder por modo de naturaleza que proceder por modo de amor. Ahora bien, con el nombre de Hijo se designa la persona que procede por modo de naturaleza; con el nombre de Espíritu Santo se designa la persona que procede por modo de amor. Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo, aun cuando no proceda de él, por la sola diferencia de procesión.

8. En el Padre se encuentra la generación activa y la espiración activa. Ahora bien, generar y espirar distinguen en Dios a las personas. Luego, lo mismo que el Hijo viene del Padre como persona distinta por el hecho de haber sido engendrado por el Padre, así el Espíritu Santo viene del Padre como persona distinta por el hecho de haber sido espirado por el Padre. Hay, pues, tres personas en la divinidad aun cuando el Espíritu Santo no proceda del Hijo.

9. Anselmo, en el libro *De processione Spiritus Sancti*[68], dice que el Espíritu Santo es tan perfectamente del Padre como del Padre y del Hijo. Ahora bien, del Padre y del Hijo lo es en cuanto distinto de ambos. Luego, aun cuando solamente fuera del Padre, permanecería distinto de los dos.

10. El Padre es suficiente y perfecto principio. Lo que es principio perfecto de otro no necesita de nadie para producir aquello de lo que es principio. Luego el Padre no necesita del Hijo para producir una tercera

6. Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde Apostolus ad Ephes. III dicit quod ex Patre caelesti «omnis paternitas in caelo et in terra nominatur». In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione sive nativitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processionis differentia sufficit ad distinguendum personas divinas, scilicet Filium et Spiritum Sanctum.

7. Item, non est idem procedere per modum naturae quod procedere per modum amoris. Sed nomine Filii designatur persona procedens per modum naturae: nomine autem Spiritus Sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo Spiritus Sanctus distinguetur a Filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processionis differentiam.

8. Item, in Patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare, in divinis distinguunt personas. Ergo sicut Filius est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre generatur; ita Spiritus Sanctus est a Patre ut persona distincta, per hoc quod a Patre spiratur. Sic ergo sunt tres personae in divinis, etiam si Spiritus Sanctus a Filio non procedat.

9. Item, Anselmus in libro De processione Spiritus Sancti dicit quod Spiritus Sanctus ita perfecte est a Patre sicut a Patre et Filio. Sed a Patre et a Filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a Patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

10. Item, Pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicuius non indiget alio ad perfecte producendum id cuius est principium. Ergo

[68] Cf. capítulo que empieza *Diligentius*.

persona, a saber, el Espíritu Santo. Por tanto, aun cuando el Espíritu Santo no procediera del Hijo, habría tres personas distintas en Dios.

11. Eliminado lo último, no queda eliminado necesariamente lo primero: quitado el hombre, no por ello desaparece el animal. Sobre las personas divinas se habla de tres cosas, a saber, procesión, comunión y fraternidad. La razón de procesión precede a la de comunión y a la de fraternidad. De hecho, no habría en Dios ni comunión ni fraternidad si no hubiera pluralidad de personas, las cuales se multiplican por la procesión. Por tanto, suprimida la comunión y la fraternidad en Dios, todavía queda la procesión. Por tanto, aun cuando no hubiera comunión del Padre y del Hijo para espirar al Espíritu Santo, ni fraternidad del Espíritu Santo respecto al Hijo por proceder del mismo, permanece la procedencia del Espíritu Santo del Padre; y, así, quedan tres personas distintas, a saber, dos procedentes y una de la que proceden.

12. También se habla en Dios de propiedades, relaciones y nociones. Ahora bien, la razón de propiedad es anterior a la razón de relación o noción, porque primero es entender las personas constituidas por las propiedades personales que el hecho de que se relacionen mutuamente o se las conozca. Incluso eliminadas las relaciones, quedarían las propiedades constitutivas de las personas. Por lo tanto, aun cuando el Espíritu Santo no se relacionara con el Hijo como procedente de él, el Hijo y el Espíritu seguirían siendo personas distintas por sus propiedades.

13. La filiación es la propiedad que constituye la persona del Hijo; la procesión es la propiedad del Espíritu Santo que le constituye como persona. Ahora bien, la filiación no es la procesión, ni a ella se opone relativamente. Por lo tanto, suprimida toda relación del Espíritu Santo al Hijo, todavía seguirían siendo personas distintas el Hijo y el Espíritu Santo.

Pater non indiget Filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet Spiritum Sanctum: ergo dato quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc essent tres personae distinctae in divinis.

11. Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communio et germanitas. Ratio autem processionis praecedit rationem communionis et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quae per processionem multiplicantur. Ergo, remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo Patris et Filii non sit communio ad spirandum Spiritum Sanctum, neque sit germanitas Spiritus Sancti ad Filium in hoc quod ab ipso procedat, adhuc remanet processio Spiritus Sancti a Patre; et ita remanent tres personae distinctae, scilicet duae procedentes, et una a qua procedit.

12. Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis, quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis Spiritus Sanctus non referatur ad Filium ut ab eo existens, adhuc tamen Filius et Spiritus Sanctus erunt personae distinctae per suas proprietates.

13. Item, filiatio est proprietas Filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas Spiritus Sancti, eius personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione Spiritus Sancti ad Filium, adhuc remanebunt Filius et Spiritus Sanctus personae distinctae.

14. Muchos defendieron que el Espíritu Santo no procede del Hijo y, sin embargo, entendieron que hay tres personas en Dios, como por ejemplo los griegos. Por tanto, aun cuando el Espíritu Santo no proceda del Hijo, continúa existiendo como distinto del Hijo.

15. El Damasceno dice[69] que *afirmamos que el Espíritu Santo procede del Padre; y no del Hijo, sino que le llamamos Espíritu del Hijo.* Luego, aunque el Espíritu Santo no proceda del Hijo, aun así es distinto del Hijo.

16. Los santos griegos, hablando del Hijo y del Espíritu Santo con ejemplos perceptibles, dicen que son como dos radios de la claridad paterna, y como dos ríos que manan de la fuente de la divinidad que es el Padre, y como dos flores de la naturaleza paterna. Ahora bien, los radios, los ríos y las flores se distinguen entre sí, sin necesidad de que uno venga de otro. De igual manera se distinguen el Hijo y el Espíritu Santo.

EN CONTRA, está: 1. Boecio[70] dice que, en Dios, solamente la relación multiplica la Trinidad. Pero si el Espíritu Santo no procede del Hijo, no se da ninguna relación del Espíritu Santo con respecto al Hijo. Luego no se distingue de él como persona.

2. Anselmo[71] dice que el Padre y el Hijo son uno en todo, menos en aquello que los distingue la oposición de relación entre sí; y ello en razón de la unidad de esencia. Pero también es una la esencia del Hijo y del Espíritu Santo. Por lo tanto, también ellos son uno en todo, menos en aquello que los divide la oposición de relación. Ahora bien, si el Espíritu Santo no es del Hijo, de ningún modo los divide la oposición de relación. Luego tampoco se distinguirían en nada.

14. Item, multi posuerunt Spiritum Sanctum a Filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Graecis. Ergo quamvis Spiritus Sanctus a Filio non procedat, adhuc remanet a Filio distinctus.

15. Item, Damascenus dicit: «Spiritum Sanctum ex Patre dicimus procedere; non autem ex Filio, sed Spiritum Filii nominamus». Ergo quamvis a Filio non procedat, adhuc remanet quod sit Spiritus Filii; et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

16. Item, sancti graeci loquentes de Filio et Spiritu Sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt esse sicut duos radios paternae claritatis, et sicut duos rivos fontis divinitatis qui est in Patre, et sicut duos flores paternae naturae. Sed radii, rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur ab invicem.

SED CONTRA. 1. Boetius dicit quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem. Sed, si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua relatio Spiritus Sancti ad Filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personae ab eo.

2. Item, Anselmus dicit quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentiae unitatem. Sed similiter est una essentia Filii et Spiritus Sancti. Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio. Sed si Spiritus Sanctus non sit a Filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio. Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem.

---

[69] *De fide orthodoxa* I c.8 (MG 94,831).
[70] *De Trinitate* c.5 (ML 64,1254).
[71] Cf. nota 67.

3. Según Ricardo de San Víctor[72], en la Trinidad sólo puede haber una persona que proceda de otra sola persona. Ahora bien, si el Espíritu Santo no viene del Hijo, resulta que igual que el Hijo es de una sola persona —a saber, del Padre—, lo mismo habría que decir del Espíritu. En este caso, el Hijo y el Espíritu serían una misma persona.

4. También dice[73] que, en Dios, sólo puede darse uno del que no proceda nadie. Ahora bien, si el Espíritu Santo no procede del Hijo, igual que del Espíritu Santo no procede nadie, así tampoco del Hijo. Luego Hijo y Espíritu Santo serán uno solo.

5. Siempre que las personas se distinguen relativamente, se distinguen personalmente. En efecto, las personas divinas se distinguen por las relaciones: es imposible que se distingan por algo absoluto. Si no hay relación, no hay distinción. Pero si el Espíritu Santo no procede del Hijo, no se relaciona con él. Luego tampoco se distingue de él como persona.

6. Uno de los opuestos no distingue aquello en el que está, si no es de aquello en el que está el otro opuesto; por ejemplo, la blancura no diferencia una cosa de otra a no ser que ésta sea negra. Tampoco la relación distingue aquello en que se da si no es de aquello en que se da la relación opuesta. Ahora bien, la relación propia del Espíritu Santo —la que le constituye como persona— es la procesión. Luego no se distingue como persona si no es de aquello en que está la relación opuesta, es decir, la espiración activa; la cual no existe en el Hijo si el Espíritu Santo no viene del Hijo. Por lo tanto, si el Espíritu Santo no procede del Hijo, no se diferencia personalmente de él.

7. En lo perteneciente a la relación en Dios hay dos cosas en común, *a quo alius* (del cual otro) y *qui ab alio* (el cual de otro). Ahora bien, *a*

3. Item, Richardus a Sancto Victore dicit quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quae sit ab una persona tantum. Si autem Spiritus Sanctus non sit a Filio; sicut Filius est ab una persona sola, scilicet a Patre, ita et Spiritus Sanctus. Ergo et Filius et Spiritus Sanctus erunt una sola persona.

4. Item, dicit quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus Sanctus a Filio non procedit; sicut Spiritus Sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus Sanctus erunt unus solus.

5. Item, ubicumque personae per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In divinis autem personae per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguitur. Sed si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguitur personaliter ab eo.

6. Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum; sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo. Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio Spiritus Sancti, per quam personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quae est activa spiratio; quae non est in Filio, si Spiritus Sanctus non sit a Filio. Ergo si Spiritus Sanctus non sit a Filio, non distinguitur personaliter ab eo.

7. Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in communi, a quo alius, et qui ab alio. Sed a quo alius non distinguitur personaliter per diversum modum

[72] *De Trinitate* 5 c.14 (ML 196,959).
[73] Ibid. c.1 (ML 196,947).

quo alius no se distingue personalmente por el distinto modo de origen: porque la misma persona del Padre es *a qua* (del que) viene el Hijo por generación y el Espíritu Santo por procesión. Luego tampoco el que es *ab alio* (de otro) por espiración —a saber, el Espíritu Santo— se distingue del que es *ab alio* (de otro) por generación, es decir, del Hijo.

8. Ricardo[74], al asignar la diferencia entre las dos procesiones, la del Hijo y la del Espíritu Santo, dice: *La comunión de la majestad fue, por así decirlo, la causa del origen de uno,* es decir, del Hijo; *la comunión de amor fue la causa del origen del otro,* es decir, del Espíritu Santo. Pero no habría procesión del Espíritu Santo por comunión de amor a no ser que el Padre y el Hijo se amaran mutuamente y, así, el Espíritu Santo procediera de ellos. Luego si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, ninguna diferencia se daría entre la procesión del Espíritu Santo y la generación del Hijo; y, así, tampoco el Espíritu Santo sería distinto del Hijo como persona.

SOLUCIÓN. Si se consideran rectamente los dichos de los griegos, se descubre que se diferencian de nosotros más en el lenguaje que en el contenido. No aceptan que el Espíritu Santo proceda del Hijo, o por ignorancia o insolencia o calumnia, o por cualquier otra causa; conceden, sin embargo, que el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo y que viene del Padre por el Hijo: cosa que no podría afirmarse si la procesión del Espíritu Santo fuera totalmente ajena al Hijo. De donde se deduce que también los griegos entienden que la procesión del Espíritu Santo tiene algún orden con respecto al Hijo.

Digo, pues, que si el Espíritu Santo no es del Hijo, ni el Hijo es de algún modo principio de la procesión del Espíritu Santo, resulta imposible que el Espíritu Santo se distinga del Hijo como persona y también es imposible que la procesión del Espíritu Santo difiera de la generación

originis: nam eadem persona Patris est a qua est Filius per generationem et Spiritus Sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet Spiritus Sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a Filio.

8. Item, Richardus, assignans differentiam inter duas processiones Filii et Spiritus Sancti, dicit: «Communio maiestatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius», scilicet Filii; «communio amoris fuit causa originis alterius»; scilicet Spiritus Sancti. Non esset autem processio Spiritus Sancti ex communione amoris, nisi Pater et Filius mutuo se amarent, et sic Spiritus Sanctus ab eis procederet. Ergo si Spiritus Sanctus a Filio non procederet, non esset differentia inter processionem Spiritus Sancti et generationem Filii, et sic neque personaliter Spiritus Sanctus esset a Filio distinctus.

RESPONDEO. Dicendum quod, si quis recte consideret dicta graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim concedunt Spiritum Sanctum a Filio procedere, vel propter ignorantiam vel proterviam seu calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium: quod non posset dici, si processio Spiritus Sancti omnino esset a Filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt.

Dico autem quod si Spiritus Sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processionis Spiritus Sancti, impossibile est quod Spiritus Sanctus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus Sancti differat

[74] *De Trinitate* 6 c.6 (ML 196,971).

del Hijo. Lo cual queda de manifiesto al considerar qué es lo que hace que las personas divinas se diferencien. Unos hablan de la distinción de las personas basándose en las relaciones; otros, según los modos de origen; otros, en fin, por comparación a los atributos esenciales.

A) *Si se considera que la distinción de las personas se debe a las relaciones,* es evidente que el Espíritu Santo no puede diferenciarse personalmente del Hijo a no ser que proceda de él.

En primer lugar, porque la distinción de las cosas entre sí no puede darse con propiedad si no es, bien por una división material o cuantitativa, bien por una división formal. Ahora bien, la división material y cuantitativa se encuentra en las cosas corporales, en las que se dan muchos individuos de una misma especie porque la forma específica se halla en las diversas partes de la materia según la cantidad de división: según esto, si se diera un individuo que abarcara toda la materia capaz de recibir la forma específica, sería imposible que hubiera en esta especie varios individuos, como lo prueba Aristóteles refiriéndose al mundo, en el comienzo de *Caeli et mundi*[75]. Tal modo de distinción hay que negarlo totalmente de Dios, puesto que en él no hay materia ni cantidad corporal. En cuanto a la división formal no puede darse entre los que tienen la misma naturaleza, siquiera genérica, a no ser en razón de alguna oposición; de donde se ve que las diferencias de cualquier género son opuestas.

Por lo tanto, en la naturaleza divina, por ser una no sólo genérica sino también numéricamente, ni puede darse ni puede entenderse distinción alguna, a no ser en razón de oposición. Y puesto que en Dios hay varias personas, es necesario que se distingan por una oposición relativa, ya que no cabe en Dios ninguna otra oposición: lo cual parece suficientemente claro. En efecto, las cosas que se dividen por razones diversas, como los atributos esenciales, no se distinguen en cuanto personas por-

a Filii generatione. Quod quidem manifestum est si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant. Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa.

Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod Spiritus Sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat.

Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus eiusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiae secundum quantitatem divisionis invenitur: unde et si aliquod est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de mundo, in principio Caeli et mundi. Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicuius oppositionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae.

Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personae distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest: et hoc satis manifeste apparet. Nam quan-

[75] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.9 (BK 278b6).

que no se oponen mutuamente. Y, así, pueden hallarse muchas nociones en una misma persona divina, precisamente porque no son opuestas entre sí; por ejemplo, en el Padre, la innascibilidad, paternidad y espiración activa. Comienza a haber distinción donde empieza a darse oposición relativa, por ejemplo, en eso que hace ser Padre y ser Hijo. Si no hay oposición relativa en Dios, no puede haber distinción real, como sucede en la distinción personal.

Si, pues, el Espíritu Santo no procede del Hijo, no habrá oposición alguna entre el Hijo y el Espíritu Santo, y así el Espíritu Santo no se distinguirá del Hijo como persona. Tampoco puede decirse que para darse tal distinción baste la oposición entre afirmación y negación, porque esta oposición sigue a la distinción, pero no la causa, pues el que existe desde otro se distingue por algo que le es inherente de modo sustancial o accidental; pero que «esto» no sea «esto» sigue al hecho de que son distintos. De modo parecido, resulta patente que la verdad de cualquier negativa se funda sobre la verdad de la afirmativa: como la verdad de esta negativa —*el etíope no es blanco*— se funda sobre la verdad de esta afirmativa: *el etíope es negro*. Por lo mismo, es necesario que cualquier diferencia debida a la oposición entre afirmación y negación debe reducirse a la oposición de dos afirmativas opuestas. Por lo tanto, la primera razón de distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo no puede ser el que el Hijo es engendrado, no espirado; y el otro, espirado, no engendrado; a no ser que se entienda previamente la distinción entre generación y espiración, y entre Hijo y Espíritu Santo, por alguna oposición de dos afirmaciones.

En segundo lugar, porque, como dice Agustín[76], lo que en Dios se afirma de modo absoluto es común a las tres personas. De donde se

umcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in Patre: scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quae est distinctio personalis.

Si autem Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non erit oppositio aliqua inter Filium et Spiritum Sanctum, et ita non distinguetur personaliter Spiritus Sanctus a Filio. Nec potest dici, quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur: sicut veritas huius negativae «aethiops non est albus», fundatur supra veritatem huius affirmativae «aethiops est niger». Et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum ex hoc quod Filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus nisi praeintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter Filium et Spiritum Sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum.

Secundo, quia, secundum Augustinum, in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non

[76] *De Trinitate* 6 c.2 (ML 42,924); BAC V 355.

concluye que las personas divinas no pueden distinguirse si no es por algo relativo: ambos predicamentos se encuentran en la divinidad. Pues bien, la primera distinción relativa que se encuentra en Dios se debe a estas dos cosas, a saber: *de quien uno (a quo alius)* y *quien de nadie (qui a nullo)*. Y si es necesario subdividir uno de ellos, a saber, el que viene de otro *(de quien uno),* conviene hacerlo por lo que es de su misma razón. Porque, como enseña el Filósofo[77], si alguien, al subdividir, lo hace por lo que es accidental y no esencial, no subdivide correctamente. Por ejemplo, si alguien dijera: los animales se dividen en racionales e irracionales; los irracionales, en blancos y negros; la división no sería correcta, porque, así como de lo que es accidental no resulta un uno sin más, tampoco sería una sin más la especie constituida por muchas diferencias accidentales.

Es necesario, pues, que si en Dios lo *que emana de otro* se distingue o subdistingue, sea por diferencias esenciales, de forma que de los que vienen de otro, uno de ellos venga de otro distinto; y en esto consiste la diferencia de las procesiones, lo cual se entiende al decir que uno procede por generación y el otro por espiración. De ahí que Ricardo[78] distingue al que procede de modo que uno tenga otro procedente de sí, y otro no.

En tercer lugar, de las dos relaciones existentes en el Padre —a saber, la paternidad y la espiración activa—, solamente la paternidad constituye la persona del Padre, por lo que se la llama propiedad o relación personal. En cambio, la espiración activa es relación de la persona, pero no personal; es algo que sobreviene a la persona ya constituida. De ahí que —según el orden de entender— la generación activa, o paternidad, se presuponga a la espiración. De modo similar, es necesario que la filiación —que en razón de oposición corresponde a la paternidad— de

possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; haec enim duo praedicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quae in divinis secundum relationem invenitur, est per haec duo, a quo alius, et qui a nullo. Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quae sunt eiusdem rationis. Ut enim Philosophus docet, si quis in subdividendo utatur his quae sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: animalium aliud est rationale aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio, quia cum ex his quae sunt per accidens, non fiat unum simpliciter, ultima species, ex differentiis multis constituta, non esset unum simpliciter.

Oportet ergo, si in divinis qui est ab alio distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias eiusdem rationis, ut videlicet eorum quae sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat differentia processionum, quae significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non.

Tertio, quia cum in Patre sint duae relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris: unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personae non personalis, quasi personae iam constitutae superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, praesupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quae paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem praesupponatur

[77] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VII.
[78] *De Trinitate* 6 c.10 (ML 196,974).

algún modo se presuponga a la espiración pasiva, en la que consiste la procesión del Espíritu Santo. En efecto, o la espiración pasiva sobreviene a la filiación en la misma persona, algo así como la espiración activa a la paternidad (y, así, en la misma persona se dará la razón de espirado y de nacido, paralelamente a la de engendrante y espirante); o es necesario ver cualquier otra clase de orden entre la filiación y la espiración pasiva. Ahora bien, en Dios no hay más orden que el de la naturaleza, de acuerdo al cual alguien viene de alguien, tal como dice Agustín[79]. Luego es necesario, o que sea idéntica la persona del Hijo y la del Espíritu espirado, o que el Espíritu Santo venga del Hijo.

B) *Si se considera que la distinción de las personas proviene de los mismos orígenes,* no de las relaciones de origen, la conclusión es idéntica, como se verá por lo siguiente.

En primer lugar, porque si se tiene en cuenta la propiedad de la naturaleza divina, es imposible que en Dios haya pluralidad de personas a no ser porque una tenga su origen de otra, nunca porque dos se originen de la misma. Esto resulta patente si se considera cómo se da la distinción en las diversas cosas. En efecto, en las cosas materiales, donde la multiplicación se debe a la división de la materia y la cantidad —como se dijo—, resulta posible que dos individuos de la misma especie sean iguales, como pueden ser iguales dos partes de cantidad; pero donde la diferencia se da en razón de la forma, es imposible que sean iguales. Como dice el Filósofo[80], las formas de las cosas son como los números, los cuales cambian de especie por añadidura o sustracción de unidad: y sus diferencias formales consisten en cierto orden de perfección. En efecto, la planta se distingue específicamente de la piedra porque añade vida; y la bestia se distingue de la planta porque añade el sentir; y el hombre del animal porque añade la razón. Por eso, en las cosas inma-

ad spirationem passivam, quae est processio Spiritus Sancti. Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati: et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis; aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturae, secundum quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus. Unde relinquitur quod vel sit una persona Filii et Spiritus Sancti spirati, vel quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quae dicentur apparebit.

Primo quidem, quia si quis proprietatem divinae naturae consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duae oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiae et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex aequo se habere, sicut et duae partes quantitatis ex aequo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliquo duo se habeant ex aequo. Ut enim Philosophus dicit, formae rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem: et formales rerum differentiae consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum: homo vero a bruto in hoc quod superaddit

[79] *De Trinitate et unit.* c.13 (ML 42,1202).
[80] ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.3 (BK 1043b37ss).

teriales, cuya multiplicación no se debe a la división de la materia, es imposible que se dé pluralidad si no es en razón de cierto orden. En las sustancias inmateriales creadas hay, ciertamente, un orden de perfección, en cuanto que un ángel es de una naturaleza más perfecta que otro. Y porque algunos filósofos creyeron que toda naturaleza imperfecta había sido creada por otra más perfecta, dijeron que en las sustancias separadas no hay pluralidad a no ser en razón de causa y efecto; cosa que no acepta una fe recta, pues creemos que los diferentes órdenes de las sustancias inmateriales han sido producidos por la divina sabiduría.

Ahora bien, como quiera que en Dios no pueda haber orden de perfección, como defendían los arrianos —diciendo que el Padre era mayor que el Hijo, y ambos mayores que el Espíritu Santo—, resulta que la pluralidad en las personas divinas no puede ser ni puede entenderse a no ser únicamente según el orden de origen, es decir, que el Hijo sea del Padre y el Espíritu Santo del Hijo. Porque si el Espíritu Santo no fuera del Hijo, los dos mirarían por igual al Padre en cuanto al origen; de donde se seguiría: o que no serían dos personas, o que habría entre ellos un orden de perfección en el sentido de los arrianos, o que habría entre ellos una división material: todo lo cual es imposible. Siguiendo este razonamiento, Hilario dice[81] que poner dos ingénitos en Dios, es decir, dos existentes sin venir de otro, es lo mismo que hablar de dos dioses; porque si la pluralidad no se debe al orden de origen, necesariamente se deberá al orden de naturaleza. Y lo mismo sucede si entre el Hijo y el Espíritu Santo no se acepta orden de origen.

En segundo lugar, porque lo que procede de uno por naturaleza, necesariamente es uno, porque la naturaleza siempre se refiere a uno; en cambio, lo que procede de algo por voluntad del agente, puede ser múltiple, aunque vengan de uno: así como de un solo Dios, de acuerdo a su

rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiae, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus angelus est perfectioris naturae quam alius. Et quia quidam philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum: quod tamen recta fides non tenet, quia credimus, ex ordine divinae sapientiae, differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse.

Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut ariani posuerunt —dicentes Patrem Filio esse maiorem, et utrumque Spiritu Sancto—, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus Sanctus a Filio. Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, ex aequo respiceret Patrem quantum ad originem; unde vel non essent duae personae; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum arianos; vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius dicit quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem est ratio, si inter Filium et Spiritum Sanctum originis ordo non ponatur.

Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum: natura enim semper ad unum se habet; sed quae procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno: sicut ab uno Deo diversae creaturae processerunt

[81] *De synodis* (ML 10,474).

querer, salieron muchas criaturas. Ahora bien, consta que el Hijo procede del Padre según la naturaleza, no según la voluntad, como dijeron los arrianos; y esto por lo que dice Hilario[82]: *Lo que por naturaleza procede de otro es tal cual es el mismo del que procede; pero lo que procede de acuerdo al querer del que obra, no es tal cual es aquel de quien procede, sino tal como éste quiere.* Así, el Hijo es tal cual es el Padre; las criaturas, tal como Dios quiso que fueran. De igual modo, el Espíritu Santo es igual al Padre; no es una criatura, como dijeron Arrio y Macedonio. De ahí que sea necesario que proceda naturalmente del Padre; por esto dicen Atanasio y otros santos padres que es el Espíritu natural del Padre y del Hijo. Es, pues, imposible que el Hijo y el Espíritu Santo procedan del Padre a no ser en el sentido de que de solo el Padre procede uno solo, a saber, el Hijo; y del Padre e Hijo, en cuanto son uno, el Espíritu Santo.

En tercer lugar, porque, como prueba Ricardo[83], es imposible que en Dios exista una procesión mediada. En efecto, como quiera que cada persona divina está en la otra, es necesario que cada una de ellas se ordene de forma inmediata a la otra. Ahora bien, si el Hijo y el Espíritu Santo viniesen del Padre sin que el Espíritu Santo viniese del Hijo, no habría un orden inmediato del Espíritu Santo al Hijo, pues no se ordenarían mutuamente si no mediante aquel único del que vendrían, algo así como dos hermanos engendrados del mismo Padre. Por tanto, es imposible que el Hijo y el Espíritu Santo vengan del Padre como dos personas distintas, a no ser que uno de ellos venga del otro.

C) *Si se considera la distinción de las personas en comparación a los atributos esenciales,* es evidente también, como sigue a continuación.

En primer lugar, por lo que se dice que el Hijo procede a modo de naturaleza y el Espíritu Santo a modo de voluntad. La procesión de

secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter et non per voluntatem, ut ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius dicit: «Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud». Filius autem talis est qualis est Pater; creaturae vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter, creaturae autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus Sanctus talis est qualis est Pater; non enim est creatura, ut Arius et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis Spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus Sanctus procedant a Patre nisi hoc modo quod a solo Patre procedit unus solus, scilicet Filius; et a Patre et Filio, in quantum unum sunt, unus Spiritus Sanctus.

Tertio, quia, sicut Richardus probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quaelibet divina persona sit in alia, oportet quod quaelibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus Sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus Sanctus esset a Filio, Spiritus Sancti ad Filium non esset immediatus ordo: non enim ordinaretur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno Patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus Sanctus hoc modo sint a Patre, sicut duae personae distinctae, quod unus eorum non sit ab alio.

Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur.

Primo quidem, quia secundum hoc dicitur quod Filius procedit per modum naturae, Spiritus autem Sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturae est

[82] Ibid.
[83] *De Trinitate* 5 c.9 (ML 196,955).

naturaleza, en efecto, es siempre principio y origen de cualquier otra procesión; todo lo que se hace por arte, o por voluntad, o por entendimiento, procede de lo que es natural. Por esto, Ricardo dice[84] que, de todos los modos de proceder, ocupa el primer lugar y es el más principal el modo con que el Hijo procede del Padre. Porque si no precediera éste, no existiría en absoluto ningún otro modo.

En segundo lugar, se ve claro si se dice que el Hijo procede como verbo por una procesión intelectual, y el Espíritu Santo como amor por una procesión de voluntad. En efecto, no es posible que exista, ni puede entenderse el amor sin que haya sido preconcebido en la mente: de donde cualquier amor supone algún verbo, hablando del amor en la criatura racional.

En tercer lugar, resulta también evidente si se dice que el Espíritu Santo es como el soplo vivo de la divinidad, como dice Atanasio. Porque todo movimiento y acción vital es ordenado por el entendimiento, a no ser que accidentalmente ocurra lo contrario por un fallo de la naturaleza.

Por todo lo dicho se da a entender que ni el Espíritu Santo se diferenciaría del Hijo de no proceder de él, ni la espiración se distinguiría de la generación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Espíritu Santo se distingue sustancialmente del Hijo en que el origen de uno difiere del origen del otro; ahora bien, esta misma diferencia de origen está en que el Hijo viene de solo el Padre; pero el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. Lo cual queda claro en Ricardo de San Víctor cuando dice en II *De Trinitate*[85]: *Obsérvese que esta diferencia de propiedades consiste sólo en el número de quienes producen: porque la primera de ellas no tiene el ser de ninguna otra; la segunda, de una sola; la tercera, de ambas.*

principium et origo cuiuslibet alterius processionis; omnia enim quae per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt. Et ideo Richardus dicit quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliorem esse illum modum procedendi qui est Filii a Patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullus existendi locum habebit omnino.

Secundo manifestum est si dicatur, quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum, Spiritus autem Sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est in intellectu praeconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura.

Tertio idem apparet, si Spiritum Sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitae ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturae contrarium accidat.

Unde ex omnibus supradictis datur intelligi, quod nec Spiritus Sanctus esset alius a Filio si ab eo non procederet, nec spiratio esset aliud a generatione.

1. Ad primum ergo dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur substantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est a Patre solo, Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio. Quod patet per Richardum a Sancto Victore qui in II De Trinitate dicit: «Notandum quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina».

---

[84] *De Trinitate* 6 c.17 (ML 196,981).
[85] Lib.5 c.20 (ML 196,965).

2. Lo que dice Anselmo de que el Hijo y el Espíritu Santo sólo se distinguen el uno del otro por su diverso modo de proceder es totalmente cierto; pero, como ya se ha mostrado, no podrían proceder de forma distinta si el Espíritu Santo no viniese del Hijo; por lo tanto, negando que el Espíritu Santo sea del Hijo, se niega también toda distinción del Espíritu con respecto al Hijo. Ahora bien, la intención de Anselmo[86] es poner en primer lugar aquello en que convenimos con los que niegan que el Espíritu Santo sea del Hijo y, sin embargo, afirman que el Espíritu Santo se distingue del Hijo. Por lo tanto, las predichas palabras de Anselmo hay que entenderlas más como un supuesto a discutir que como una definición de la verdad.

3. Si hay en Dios dos modos de origen, se sigue que hay dos personas procedentes; ahora bien, no puede haber dos modos de origen a no ser que el Espíritu Santo proceda del Hijo, como se ha mostrado.

4. Algo parecido hay que decir referente al argumento cuarto.

5. No es necesario que en Dios haya tantas personas subsistentes cuantas son las relaciones; porque en la misma persona del Padre hay dos relaciones, a saber, la paternidad, por la que se refiere al Hijo, y la común espiración, por la que se refiere al Espíritu Santo: de éstas, la relación de paternidad constituye la persona subsistente; pero la relación de común espiración no es una propiedad que constituya la persona, sino una relación inherente a la persona subsistente. No se sigue, pues, si de la generación y de la procesión surgen dos relaciones, que por ello haya solamente dos personas subsistentes. Podría también responderse que no hay dos procesiones a no ser que uno de los que proceden venga del otro, como ya se ha explicado.

6. Por lo mismo se esclarece la solución al argumento sexto.

2. Ad secundum dicendum quod id quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus Sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus Sanctus a Filio esset; unde remoto quod Spiritus Sanctus non sit a Filio, omnino distinctio Spiritus Sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum Sanctum a Filio esse, qui tamen Spiritum Sanctum a Filio dicunt distingui. Unde verba praedicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

3. Ad tertium dicendum quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duae personae procedentes; sed duo modi originis esse non possunt nisi per hoc quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, ut ostensum est.

4. Et similiter dicendum ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod non oportet quod tot sint personae subsistentes in divinis, quot sunt relationes: nam in una persona Patris sunt duae relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad Filium, et communis spiratio, per quam refertur ad Spiritum Sanctum: paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personae subsistenti inhaerens. Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duae relationes, quod propter hoc sint tantum duae personae subsistentes. Potest etiam responderi quod non sunt duae processiones nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

6. Et per hoc patet solutio ad sextum.

---

[86] *De processione Spiritus Sancti* c.2 (ML 158,288).

7. Lo que procede a modo de amor es necesario que proceda de lo que procede a modo de naturaleza, como se ve por lo dicho.

8. La espiración distingue al Espíritu Santo del espirante, igual que la generación distingue al engendrado del engendrante; pero de ahí no se sigue que el espirado se distinga del engendrado, puesto que espirante y engendrante son el mismo. Tampoco se sigue del hecho de que uno mismo no pueda proceder de dos procesiones diversas: las procesiones en Dios no pueden ser distintas a no ser que uno de los que proceden venga del otro, como ya se mostró [87].

9. El Espíritu Santo es tan perfectamente del Padre como lo es del Padre y del Hijo; pero no se distingue del Hijo por el hecho de que venga del Padre, sino porque viene del Hijo.

10. El Padre es suficiente principio del Espíritu Santo y no necesita de otro principio para espirar al Espíritu Santo; el Hijo no es un principio del Espíritu Santo diferente del Padre, sino un mismo principio con él.

11. Aunque la procesión sea mentalmente anterior a la comunión, como lo común a lo propio, sin embargo, esta procesión —a saber, la del Espíritu Santo, que procede como amor y comunión y nexo del Padre y del Hijo— no es mentalmente anterior a la comunión. No es, pues, necesario que, quitada la comunión, permanezca la procesión; igual que el animal es anterior al hombre según el pensamiento, pero no el animal racional.

12. En Dios, propiedades, relaciones y nociones son realmente lo mismo; sin embargo, las *propiedades* son solamente tres, a saber, paternidad, filiación y procesión, mientras que las *relaciones* son cuatro, pues a las tres predichas propiedades se añade la común espiración, la cual es

7. Ad septimum dicendum quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturae, ut ex dictis patet.

8. Ad octavum dicendum quod spiratio distinguit Spiritum Sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diversis procedere: sed processiones in divinis non possunt esse diversae, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est.

9. Ad nonum dicendum quod Spiritus Sanctus ita perfecte est a Patre, sicut a Patre et Filio; non tamen propter hoc quod est a Patre, a Filio distinguitur, sed propter hoc quod est a Filio.

10. Ad decimum dicendum quod Pater est sufficiens principium Spiritus Sancti, nec indiget alio principio ad spirationem Spiritus Sancti; Filius enim non est aliud principium Spiritus Sancti a Patre, sed unum principium cum ipso.

11. Ad undecimum dicendum quod, licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium, tamen talis processio —scilicet Spiritus Sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus Patris et Filii— non est prius secundum intellectum quam communio. Unde non oportet quod, remota communione, remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

12. Ad duodecimum dicendum quod eaedem secundum rem in divinis sunt proprietates et relationes et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio. Relationes autem sunt quatuor, addita praedictis pro-

[87] Cf. supra a.4.

ciertamente relación, pero no propiedad, porque no conviene a una persona, sino a dos. Las *nociones* son cinco, añadida la innascibilidad; la cual no es relación, sino noción, pues por ella se conoce al Padre; también es propiedad, porque conviene solamente al Padre; pero no es propiedad personal, porque no constituye la persona del Padre.

Así pues, en cuanto a la realidad, no pueden tener orden las propiedades, las relaciones y las nociones, ya que bajo las tres se contiene lo mismo. Ahora bien, si se pide un orden en cuanto a sus conceptos, entonces la noción es anterior a la relación según el orden por el que algo se dice primero respecto a nosotros; pero la relación y la propiedad son anteriores según el orden por el que algo se dice primero en la realidad. Pero si buscamos el orden de la relación y la propiedad, en las cosas creadas no hay por qué buscarlo. En efecto, alguna propiedad es relación, pero no todas; de modo parecido, alguna relación es propiedad, pero no todas. Pero si la propiedad se toma como algo absoluto, entonces la propiedad es lo primero en ese orden donde lo absoluto es antes que lo relativo. Ahora bien, en las personas divinas es necesario que la razón de relación preceda a la razón de propiedad; pues como quiera que lo propio sea lo que conviene a uno solo, la razón de propiedad presupone la distinción. Ahora bien, en Dios nada puede ser distinto salvo lo relativo. Por lo tanto, la relación, que en Dios es el principio de distinción, es mentalmente anterior a la propiedad.

Hay que saber, sin embargo, que ni la propiedad ni la relación, en cuanto tales, constituyen la persona. Pues, como quiera que la persona sea sustancia individual de naturaleza racional, lo que está fuera de la sustancia no puede constituir la persona; de ahí que en las cosas creadas las propiedades y las relaciones no son constitutivas, antes siguen a las personas ya constituidas. Pero en Dios la misma relación, que es también propiedad, es la esencia divina; y, por lo mismo, resulta que eso que

prietatibus tribus communi spiratione, quae relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personae convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quae non est relatio, sed notio, quia per eam Pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli Patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit personam Patris.

Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis praecedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem praesupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quae est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate.

Sciendum tamen est quod neque proprietas neque relatio, secundum quod huiusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis. In divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas,

gracias a ella se constituye, sea persona: si la paternidad no se identificara con la esencia divina, de ninguna manera este nombre «Padre» significaría persona, sino sólo un accidente relativo de la persona, tal como se ve en las personas humanas. En cambio, la paternidad, en cuanto es esencia divina, constituye la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; en cuanto es relación, la distingue; en cuanto es propiedad, conviene a una persona y no a otra; en cuanto es noción, es principio de conocer la persona. Y así, según nuestro modo de entender, lo primero es que constituya la persona; lo segundo, que la distinga; lo tercero, que sea propiedad; lo cuarto, que sea noción.

13. Aunque la filiación no se oponga relativamente a la procesión, sin embargo, lo que procede se opone relativamente al Hijo; y, por esto, la procesión se distingue de la filiación.

14. Aunque los griegos no confiesen que el Espíritu Santo procede del Hijo, sin embargo confiesan que el Hijo es de algún modo principio del origen del Espíritu Santo: lo cual se ve cuando dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, y que el Espíritu Santo es del Hijo. Sucede a veces que algo contiene una contradicción implícita, que es concedida explícitamente por alguien que lo ignora; y, así, sin entenderlo, alguien puede decir que el Espíritu Santo no viene del Hijo, aunque sea distinto del Hijo.

15. Cuando el Damasceno afirma que el Espíritu Santo es del Hijo, da a entender que el Hijo es, de algún modo, origen del Espíritu.

16. Se dice que el Espíritu Santo y el Hijo son dos ríos en cuanto proceden ambos del Padre; se dice también, incluso por los doctores griegos, que el Hijo es la fuente del Espíritu Santo, aunque el Espíritu Santo no es del Hijo; lo mismo puede afirmarse de otros ejemplos.

est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen 'Pater' significaret personam, sed solum accidens relativum personae, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

13. Ad decimumtertium dicendum est quod, licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative Filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

14. Ad decimumquartum dicendum quod, licet graeci non confiteantur Spiritum Sanctum a Filio procedere, confitentur tamen Filium esse aliquo modo principium originis Spiritus Sancti; quod patet ex hoc quod dicunt Spiritum Sanctum a Patre esse per Filium, et Spiritum Sanctum esse Filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere, Spiritum Sanctum non esse a Filio, licet a Filio sit distinctus.

15. Ad decimumquintum dicendum quod in hoc quod Damascenus Spiritum Sanctum esse Filii confitetur, dat intelligere quod origo Spiritus Sancti aliquo modo sit a Filio.

16. Ad decimumsextum dicendum quod Spiritus Sanctus et Filius dicuntur esse duo rivi in quantum procedunt ambo a Patre; dicitur tamen et a graecorum doctoribus, quod Filius sit fons Spiritus Sancti, sed quod Spiritus Sanctus non est a Filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.

CUESTIÓN SOBRE LA PALABRA

TRADUCCIÓN DE

GABRIEL FERRER ALOY (†)

NOTAS TÉCNICAS Y DOCTRINALES DE

SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ

CUESTIÓN SOBRE LA PALABRA [1]

1. ¿Puede la palabra decirse con propiedad de Dios?
2. La palabra dicha de Dios, ¿se dice esencial, o sólo personalmente?
3. ¿Puede decirse, convenientemente, que el Espíritu Santo es la palabra?
4. ¿Dice el Padre la criatura con la misma palabra con que se dice a sí mismo?
5. ¿Conlleva el nombre palabra relación a las criaturas?
6. ¿Son más verdaderas las cosas en la Palabra que en sí mismas?
7. ¿Es la Palabra de lo que no es, ni será, ni fue?
8. ¿Tiene lo creado vida en la Palabra?

QUAESTIO EST DE VERBO

1. Utrum Verbum proprie dicatur in divinis.
2. Utrum Verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum.
3. Utrum Verbum Spiritui Sancto conveniat.
4. Utrum Pater dicat creaturam Verbo quo dicit se.
5. Utrum hoc nomen Verbum importet respectum ad creaturam.
6. Utrum res verius sint in Verbo vel in se ipsis.
7. Utrum Verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.
8. Utrum omne quod factum est sit vita in Verbo.

---

[1] Santo Tomás usa el mismo término —*verbum*— para referirse tanto a lo que especificará como palabra interior, como a lo que llamará palabra exterior. Las traducciones modernas de la Biblia (Biblia de Jerusalén, Nueva Biblia Española, Biblia interconfesional) suelen traducir el *Logos* de Jn 1,1 por el castellano «palabra», mientras que la Vulgata que conocía el Angélico lo traduce por *Verbum*. Ahora bien, hoy parece claro que en el *lógos* de Jn confluyen dos corrientes distintas de pensamiento: por una parte, el concepto veterotestamentario de *palabra* (= el «dabar» hebreo); y, por otra, el concepto griego de *lógos* (= pensamiento). En la cultura hebrea, el término «dabar» marca ante todo la fuerza exterior de un querer interno y aparece como fuerza *creadora* (Gén 1,3-6), *mensajera* (Is 55,10-11), *sanadora* (Sal 107,20), *reveladora* (Éx 20,1). En la cultura griega, en cambio, se hace más hincapié en el aspecto noético: idea, concepto, pensamiento, inmanencia. Santo Tomás conjuga bien ambos aspectos. Sabe que el Hijo es el pensamiento del Padre, el concepto (engendrado), la palabra interior. Sabe también que dicha palabra se revela, se exterioriza, incluso se encarna. A la hora de traducir, hemos adoptado por lo general el término «palabra» siguiendo las últimas traducciones bíblicas, si bien usando en ocasiones «verbo», sobre todo para subrayar la idea de interioridad e inmanencia.

Artículo 1

¿Puede la palabra decirse con propiedad de Dios?[2]

Argumentos por los que parece que no.

1. Hay una doble palabra, a saber, interior y exterior. La exterior no puede decirse de Dios con propiedad, puesto que es corporal y pasajera. De modo parecido, tampoco la interior, de la que el Damasceno[3], al definirla en su II libro, dice: *La palabra interior es el movimiento del alma que se produce en el pensamiento discursivo sin enunciación alguna.* Ahora bien, en Dios no puede ponerse ni movimiento ni pensamiento discursivo; por lo tanto, la palabra no puede decirse propiamente de Dios de ningún modo.

2. Agustín en XV *De Trinitate*[4] demuestra que la palabra es algo de la mente misma, pues de ella también se dice ser boca, como se ve en Mt 15,11: *Lo que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre,* lo cual hay que entender de la boca del corazón, según lo que sigue: *lo que sale de la boca viene del corazón;* ahora bien, la boca sólo metafóricamente se dice de las cosas espirituales. Luego también la palabra.

3. La Palabra es medio entre el Creador y las criaturas, por lo que se dice en Jn 1,3: *Todo se hizo por ella.* Agustín[5] prueba con esto que la Palabra no es criatura. Por lo mismo, puede probarse que la Palabra no [illegible] el Creador. Por tanto, la palabra nada pone de lo que hay en Dios.

4. El medio equidista de los extremos. Si la palabra es medio[6] entre [illegible]adre dicente y la criatura dicha, es necesario que la Palabra se

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum verbum proprie dicatur in divinis

Et videtur quod non. 1. Est enim duplex verbum, scilicet interius et exterius: exterius autem de Deo proprie dici non potest cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius quod Damascenus diffiniens dicit in II libro: «sermo interius dispositus est motus animae in excogitativo fiens sine aliqua enuntiatione». In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur; ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

2. Praeterea, Augustinus in XV De Trinitate probat, quod verbum quoddam est ipsius mentis ex hoc quod etiam eius aliquod os esse dicitur, ut patet Matth. XV: «Quae procedunt de ore haec coinquinant hominem»; quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur «quae autem procedunt de ore de corde exeunt»; sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus; ergo nec verbum.

3. Praeterea, Verbum ostenditur esse medium inter Creatorem et creaturas ex hoc quod Ioh. I dicitur: «Omnia per ipsum facta sunt»; et ex hoc ipso probat Augustinus quod verbum non est creatura; ergo eadem ratione potest probari quod verbum non sit Creator; ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis; si igitur Verbum medium est inter Patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod Verbum per essentiam

---

[2] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.1.

[3] *De fide* II c.21(MG 94,940B).

[4] C.10 (ML 42,1070).

[5] *In John. Ev. tract.* I n.11 y 12 (ML 35,1384 y 1385).

[6] Aristóteles, *Ethic.* II 6 (BK 1106a30). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre

distinga esencialmente del Padre, pues se distingue esencialmente de las criaturas. Ahora bien, en Dios no hay nada esencialmente distinto. Luego la palabra no se dice propiamente de Dios.

5. Lo que conviene al Hijo sólo en cuanto encarnado, no se dice propiamente de Dios, como el ser hombre, o el deambular, o algo parecido. Pues bien, la razón de palabra conviene al Hijo sólo en cuanto encarnado, pues la razón de palabra es manifestar al dicente, y sólo encarnado manifestó el Hijo al Padre, igual que nuestra palabra manifiesta nuestro pensamiento sólo en cuanto unida a la voz. Por tanto, la palabra no se dice propiamente de Dios.

6. Si la palabra estuviera propiamente en Dios, la Palabra que existió desde toda la eternidad en el Padre sería la misma que la encarnada en el tiempo, igual que decimos que es el Hijo mismo. Pero, al parecer, esto no puede decirse, porque la Palabra encarnada se compara con la palabra oral, y la Palabra existente en el Padre, con la palabra mental. Ahora bien, la palabra pronunciada con la voz no es la misma que la palabra existente en el corazón, como muestra Agustín en XV *De Trinitate*[7]. Luego no parece que la Palabra, que se dice existió desde toda la eternidad en el Padre, pertenezca a la naturaleza divina.

7. Además, cuanto más posterior es el efecto, tanto mayor es su razón de signo, como el vino [8] es la causa final de la tinaja y, posteriormente, del círculo que se pone para señalar la tinaja. Por ello, el círculo tiene razón de signo de manera especial. La palabra vocal es el efecto

distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur; sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum; ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Praeterea, quicquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis, sicut esse hominem vel ambulare aut aliquid huiusmodi; sed ratio verbi non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem, Filius autem non manifestat Patrem nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum manifestat intellectum nostrum nisi secundum quod est voci unitum; ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Praeterea, si verbum proprie esset in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab aeterno apud Patrem et quod est ex tempore incarnatum, sicut dicimus quod est idem Filius; sed hoc, ut videtur, dici non potest quia Verbum incarnatum comparatur verbo vocis, Verbum autem apud Patrem existens verbo mentis, ut patet per Augustinum XV De Trinitate, non est autem idem verbum cum voce prolatum et verbum in corde existens; ergo non videtur quod Verbum quod ab aeterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad naturam divinam pertineat.

7. Praeterea, quanto effectus est posterior tanto magis habet rationem signi; sicut vinum est causa finalis dolii et ulterius circuli qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus maxime habet rationem signi; sed verbum quod est in voce est effectus postremus ab intellectu progrediens; ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui

---

paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[7] C.11 (ML 42,1071).

[8] Ejemplo de los autores de la Edad Media, por ejemplo *Summa Sententiarum* tr.4 c.1 (ML 176,117C); SYMON TORNACENSIS, *Summa:* «unos signos son sagrados, otros no. De los no sagrados, unos naturales, otros positivos... Alguno de los positivos no es sagrado ni es sagradamente signo de la cosa, como el círculo del vino venal» (ms. Paris Arsenal 519 f.55rb); SAN ALBERTO, *De sacramentis* tr.1 q.2 (ed. Col. XXVI p.4); SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.1 p.1 a.u. q.2 ad 3.

postremo que sale del entendimiento. Luego la razón de signo le conviene a ella más que al concepto de la mente, como también la razón de palabra dada a su manifestación. Ahora bien, lo que está antes en lo corporal que en lo espiritual no se dice propiamente de Dios. Luego de él no se dice con propiedad la palabra.

8. Todo nombre significa principalmente aquello por lo que se impone. El nombre verbo se impone por la verberación [9] del aire o por el resonar [10], puesto que la palabra no es más que la verdad que resuena. Luego esto es lo que principalmente se significa con el término palabra. Por tanto, de ningún modo conviene a Dios, a no ser metafóricamente. Luego la palabra no se dice propiamente de Dios.

9. La palabra del dicente es, al parecer, la semejanza de la cosa dicha en el dicente. Ahora bien, el Padre que se conoce a sí mismo, se conoce por esencia y no por semejanza. Parece, pues, que al verse no genera palabra ninguna de sí mismo. *Para el Espíritu sumo, decir no es más que ver pensando,* dice Anselmo [11]. Luego la palabra no se dice propiamente de Dios.

10. Todo lo que se dice de Dios por semejanza a la criatura se dice metafóricamente, no con propiedad. Ahora bien, la palabra se dice de Dios a semejanza de lo que en nosotros se da, como dice Agustín [12]. Luego la palabra se afirma de Dios metafórica y no propiamente.

11. Enseña Basilio [13] que Dios se llama palabra en cuanto que por él se dicen todas las cosas: sabiduría, porque por él se conocen todas las cosas; luz, porque por él todas se manifiestan. Ahora bien, el decir no

mentis, et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur; omne autem quod per prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo; ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur; sed hoc nomen verbum imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu secundum quod verbum nihil est aliud quam verum boans; ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi; sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice; ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

9. Praeterea, verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente; sed Pater intelligens se non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam; ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se non generet aliquod verbum sui; sed «nihil est aliud dicere summo Spiritui quam cogitando intueri», ut Anselmus dicit; ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Praeterea, omne quod dicitur de Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie sed metaphorice; sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit; ergo videtur quod metaphorice et non proprie in divinis dicatur.

11. Praeterea, Basilius dicit quod Deus dicitur verbum secundum quod eo omnia proferuntur, sapientia quo omnia cognoscuntur, lux quo omnia manifestantur; sed

---

[9] PRISCIANO, *Institut. Grammat.* VIII De verbo I 1 (ed. Keil p.369), como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.1 arg.1.

[10] Cf. PSEUDO-AGUSTÍN, *Principia dialecticae* c.6 (ML 32,1412).

[11] *Monologion* c.63 (ML 158,208D) como se dice abajo, a.2 obi.2.

[12] *De Trin.* XV c.11 (ML 42,1071); BAC V 692.

[13] Aunque no se encuentre esta sentencia en Basilio, los escolásticos la sostienen comúnmente. Por ejemplo, *Summa fr. Alexandri* I pars n.422 (p.613); SAN ALBERTO, *Super Sent.* I d.27 a.4; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.27 p.I a.u. q.4 contra 4. Cf. VIGILIO TAPSENSIS, *Contra Arianos dialog.* II 27 (ML 62,215A).

se afirma de Dios propiamente, pues la dicción pertenece a la voz. Luego tampoco la palabra se dice propiamente de Dios.

12. Como la palabra vocal es a la Palabra encarnada, así la palabra mental es a la Palabra eterna, según es manifiesto en Agustín[14]. Ahora bien, la palabra vocal sólo se dice metafóricamente de la Palabra encarnada. Luego la palabra interior sólo se dice metafóricamente de la Palabra eterna.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Agustín dice en IX *De Trinitate*[15]: *La palabra que intentamos insinuar es conocimiento con amor.* Ahora bien, el conocimiento y el amor se afirman con propiedad de Dios. Luego también la palabra.

2. Escribe Agustín en XV *De Trinitate*[16]: *La palabra que suena en el exterior es signo de la palabra que luce en el interior. A ésta le conviene más el nombre de palabra. Porque lo que se pronuncia con la boca carnal es la voz de la palabra. Se dice también palabra aquello de lo que se tomó para que aparezca en el exterior.* Es patente, pues, que el nombre de palabra se dice con mayor propiedad de la espiritual que de la corporal. Ahora bien, lo que se da con mayor rigor en lo espiritual que en lo corporal conviene propiamente a Dios. Luego la palabra se afirma con toda propiedad de Dios.

3. Según Ricardo de San Víctor[17], la palabra es manifestativa del sentir del sabedor. El Hijo manifiesta con verdad suma el sentir del Padre. Luego el nombre palabra, con toda propiedad, se afirma de Dios.

proferre non proprie dicitur in Deo quia prolatio ad vocem pertinet; ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

12. Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum ita verbum mentis ad Verbum aeternum, ut per Augustinum patet; sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice; ergo nec verbum interius dicitur de Verbo aeterno nisi metaphorice.

SED CONTRA, Augustinus dicit in IX De Trinitate: «Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est»; sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis; ergo et verbum.

2. Praeterea, Augustinus in XV De Trinitate dicit: «Verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret, assumptum est», ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali; sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit; ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

3. Praeterea, Richardus de Sancto Victore dicit quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis; sed Filius verissime manifestat sensum Patris; ergo nomen verbi propriissime in Deo dicitur.

---

[14] *De Trinit.* c.11 (ML 42,1071).

[15] C.10 (ML 42,969); BAC V 458, donde en lugar de *intendimus* se lee *volumus*. Cf. asimismo SAN ALBERTO, *Super Sent.* I d.27 a.3 arg.1.

[16] C.11 (ML 42,1071); BAC V 692.

[17] *De Trinit.* VI c.12 (ML 196,976B; CC 63,404).

4. La palabra no es más que el conocimiento formado, según Agustín en XV *De Trinitate*[18]. Ahora bien, la consideración divina es siempre formada y nunca formable, pues siempre está en acto. Luego con rigor sumo la palabra se dice de Dios.

5. Entre los modos de la unidad, lo simplicísimo se dice uno propiamente y en grado sumo. De modo parejo, se dice propiamente palabra lo que, en grado sumo, es simple en la palabra. Ahora bien, simplicísima es la Palabra que en Dios está. Luego se dice palabra con toda propiedad.

6. Según los gramáticos[19], el nombre común se apropia a la parte de la oración llamada verbo, porque es la perfección de toda la oración, como su parte principal, y porque las otras partes de la oración se manifiestan por el verbo, en cuanto que en el verbo se entiende el nombre. Ahora bien, el Verbo divino es la más perfecta de todas las cosas y manifestativo de las cosas. Luego se dice verbo (palabra) con toda propiedad.

RESPUESTA. Ponemos los nombres según el conocimiento que recibimos de las cosas. Y porque lo que es posterior en naturaleza es, de ordinario, más conocido de nosotros, acaece con frecuencia que al imponer el mismo nombre a dos cosas, en una se da antes el nombre y en otra se da antes la realidad significada por el nombre. Esto es patente en los términos que se aplican a Dios y a las criaturas, como el ser, y el bien, y otros parecidos. Se impusieron antes a las criaturas y, de ellas, pasaron a lo divino, aunque el ser y el bien se hallan primero en Dios. Por esto

4. Praeterea, verbum, secundum Augustinum in XV De Trinitate, nihil est aliud quam cogitatio formata; sed divina consideratio nunquam est formabilis sed semper formata, quia semper est in suo actu; ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

5. Praeterea, inter modos unius illud quod est simplicissimum primo et maxime proprie dicitur unum: ergo et similiter in verbo quod est maxime simplex propriissime dicitur verbum; sed verbum quod est in Deo est simplicissimum; ergo propriissime dicitur verbum.

6. Praeterea, secundum grammaticos haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi commune nomen appropriat quia est perfectio totius orationis quasi praecipua pars ipsius, et quia per verbum manifestantur aliae partes orationis secundum quod in verbo intelligitur nomen; sed Verbum divinum est perfectissimum inter omnes res et est etiam manifestativum rerum; ergo propriissime verbum dicitur.

RESPONSIO. Dicendum quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus: et quia ea quae sunt posteriora in natura sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit, sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi quae prius fuerunt creaturis imposita et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo; et ideo, quia verbum

[18] C.10 (ML 42,1071); BAC V 692.

[19] Por ejemplo, R. KILWARDBY, *Rationes super Priscianum minor:* «Nota que se dice que el verbo es la parte egregia de la oración tanto porque por él expresamos nuestros afectos como porque es perfecta la plenitud de la oración [...] porque el verbo es de tanta dignidad que completa la oración y porque en él se entienden las otras partes» (ms. Urbin. lat. 298, f.7ra).

mismo, porque la palabra exterior, al ser sensible, es más conocida de nosotros que la interior, en cuanto a la imposición del nombre antes se dice palabra a la vocal que a la interior, aunque ésta es naturalmente primera, pues es causa eficiente y final de la otra. *Final,* porque pronunciamos la palabra vocal para manifestar la palabra interior. Es, por ello, necesario que la palabra interior sea lo que significa la exterior. La palabra que se pronuncia exteriormente significa lo entendido y no el entender mismo ni el entendimiento —que es hábito o potencia—, a no ser en cuanto ellos son también entendidos. La palabra interior es lo interiormente pensado. *Eficiente,* porque la voluntad es principio de la palabra pronunciada hacia fuera —significativa *ad placitum*[20]— al igual que de todas las obras del artífice. Y como en las obras de arte preexiste en la mente del artista cierta imagen del artificio exterior, así preexiste cierto ejemplar de la palabra exterior en la mente de quien la pronuncia. Por tanto, así como en el artífice consideramos tres cosas, a saber, el fin, el modelo y el artificio mismo ya producido, así hallamos también una triple palabra en el que habla: lo concebido por el entendimiento —para significar lo cual se pronuncia la palabra exterior— y esto es la palabra del corazón[21] pronunciada sin voz; el ejemplar de la palabra externa (se dice palabra interior la que tiene la imagen de la voz); y la palabra exteriormente expresada, llamada palabra vocal. Y así como en el artífice lo primero es la intención del fin, a lo que sigue la concepción de la forma del artificio, y se produce, por último, la existencia del mismo, así la palabra del corazón está en el hablante antes que la palabra que tiene la imagen de la voz. Sucede, finalmente, la palabra de la voz.

exterius cum sit sensibile est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur ut interius verbum manifestetur, unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum; verbum autem quod exterius profertur significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia nisi quatenus et haec intellecta sunt; unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas sicut et ceterorum artificiatorum, et ideo sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii et exemplar ipsius et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum, iterum exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis, et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis; et sicut in artifice praecedit intentio finis et deinde sequitur excogitatio formae artificiati et ultimo artificiatum in esse producitur, ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis et postremum est verbum vocis.

---

[20] Cf. BOECIO, *In librum Arist. De interpret. ed. sec.* I (ML 64,427A). Mantenemos la expresión técnica, para expresar que no se usa una determinada palabra porque así lo exija necesariamente su naturaleza, sino por un proceso libre del querer humano.

[21] *Glossa ordinaria* super I Iohn. I 10 (de AGUSTÍN, *De Trin.* XV c.10 [ML 42,1071]; BAC V 692), como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.1. Cf. asimismo SAN ALBERTO, *Super Sent.* I d.27 a.7.

Pues bien, por realizarse corporalmente, la palabra vocal sólo puede decirse de Dios metafóricamente, en cuanto que las criaturas[22], producidas por él, son llamadas palabra suya; o también el movimiento de las mismas, en cuanto designan el entendimiento divino, como el efecto indica la causa. Por la misma razón, la palabra que tiene la imagen de la voz sólo podrá decirse de Dios metafóricamente, no con propiedad: y, así, se denominan palabra de Dios las ideas de las cosas que pueden ser hechas. En cambio, se afirma con toda propiedad de Dios la palabra del corazón —es decir, lo que el entendimiento considera en acto— alejada por completo de toda materialidad, y de toda corporeidad, y de todo defecto. Estas cosas se dicen propiamente de Dios, como la ciencia y lo sabido, el entender y lo entendido.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Puesto que la palabra interior es lo entendido y está en nosotros en cuanto pensamos en acto, requiere siempre que el entendimiento esté en su acto, que es el entender. Este acto del entendimiento se llama movimiento, pero no de lo imperfecto, como se describe en III *Phys.*[23], sino movimiento de lo perfecto, que es la operación, como se dice en III *De anima*[24]. Dijo, por ello, el Damasceno que la palabra interior es el movimiento de la mente. El movimiento ha de tomarse por aquello en lo que termina el movimiento, es decir, la operación por lo obrado, el entender por lo entendido. Para que haya palabra interior no es necesario que el acto del entendimiento —que termina en la palabra interior— se realice mediante discurso, como parece que importa el discurso. Basta que, de alguna manera, se entienda algo en acto. Ahora bien, como quiera que decir algo mediante discurso es lo más frecuente en nosotros, el Damasceno y Anselmo[25] emplean cogitación, en lugar de consideración, cuando definen la palabra.

Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice, prout scilicet ipsae creaturae a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designant intellectum divinum sicut effectus causam. Unde eadem ratione nec verbum quod habet imaginem vocis poterit dici de Deo proprie sed metaphorice tantum, ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu, et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere; ipse autem actus intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III Physicorum, sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in III De anima; et ideo Damascenus dixit verbum interius esse motum mentis ut tamen accipiatur motus pro eo ad quod motus terminatur, idest operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod actus intellectus qui terminatur ad verbum interius fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare, sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur: quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Damascenus et Anselmus diffinientes verbum utuntur cogitatione loco considerationis.

---

[22] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* I c.8 (f.19), *Summa Alberti* II tr.I q.3 a.4.
[23] 3 (BK 201b31).
[24] III 12 (BK 431a7); cf. *De fide* II c.21 (MG 94,940).
[25] *Monologion* c.63 (ML 158,208).

2. El argumento de Agustín procede de lo menor y no de lo semejante. Parece que, en el corazón, boca debe decirse menos que palabra. No es procedente la razón.

3. El medio puede entenderse de dos modos. Uno, como algo que está entre los dos extremos del movimiento, así lo pálido es medio entre lo blanco y lo negro en el movimiento de blanqueo y de ennegrecimiento. Otro, como algo que está entre el agente y el paciente, y, así, el instrumento es medio entre el artífice y el artificio, y, de modo parecido, todo aquello por lo que se obra. De este modo, el Hijo es medio entre el Padre que crea y la criatura hecha por la Palabra, pero no entre Dios que crea y la criatura, porque también la Palabra es Dios creador. En cuanto Palabra, no es criatura y tampoco es el Padre. Esto aparte, tampoco valdría la razón. Decimos que Dios crea por su sabiduría, dicha en sentido esencial; de forma que su sabiduría puede llamarse medio entre Dios y la criatura, y, con todo, la sabiduría es Dios. Agustín no prueba que la Palabra no sea criatura por el hecho de ser medio, sino porque es la causa de toda criatura. Todo movimiento se llega a reducir a algo primero que no se mueve según aquel movimiento, como todas las cosas alterables se reducen al primer alterado no alterado. Y, así, aquello a lo que se reducen todas las cosas creadas, necesariamente no es creado.

4. El medio que se entiende entre los términos del movimiento, se toma unas veces según la equidistancia de los términos y otras no. El medio que se entiende entre el agente y el paciente, si es un instrumento, unas veces es más cercano al agente primero, y otras guarda equidistancia entre ambos, como se ve en el agente cuya acción llega al paciente por diversos instrumentos. Pero el medio que es la forma por la que el agente obra, siempre es más cercano al agente, porque está en él según la verdad de la cosa, y en el paciente sólo según su

2. Ad secundum dicendum quod argumentum Augustini non procedit a simili sed a minori: minus enim videtur quod in corde os dici debeat quam verbum, et ideo ratio non procedit.

3. Ad tertium dicendum quod medium potest accipi dupliciter: uno modo inter duo extrema motus, sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis; alio modo inter agens et patiens, sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum, et similiter omne illud quo agit, et hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum, non autem inter Deum creantem et creaturam quia ipsum Verbum etiam est Deus creans, unde sicut verbum non est creatura ita non est Pater. Et tamen etiam praeter hoc ratio non sequeretur: dicimus enim quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua medium dici possit inter Deum et creaturam, et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat Verbum non esse creaturam quia est medium sed quia est universalis creaturae causa; in quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum quod non movetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia oportet esse non creatum.

4. Ad quartum dicendum quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non. Sed medium quod est inter agens et patiens, si sit quidem medium ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque propinquius ultimo patienti, et quandoque se habet secundum aequidistantiam ad utrumque, sicut patet in agente cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis; sed medium quod est forma qua agens agit semper est propinquius agenti quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem

semejanza. Pues bien, en este sentido se dice que la Palabra es medio entre el Padre y la criatura. Luego no es necesario que diste, por igual, del Padre y de la criatura.

5. Aunque la manifestación a los demás se opera en nosotros sólo por la palabra vocal, la manifestación a uno mismo se obra también por la palabra del corazón. Y esta manifestación precede a la otra. También la palabra interior se dice palabra con anterioridad a la externa. De modo parejo, el Padre se manifestó a todos por la Palabra encarnada, mas la Palabra engendrada desde toda la eternidad se la manifestó a sí mismo. Luego el nombre Palabra no le conviene sólo por estar encarnada.

6. La Palabra encarnada tiene algo semejante con la palabra vocal y algo desemejante. Lo semejante está en eso por lo que una se compara a la otra: como la voz manifiesta la palabra interior, así la Palabra eterna se manifestó en la carne. Y es desemejante en esto: la carne asumida por la Palabra eterna no se llama palabra; en cambio, se llama palabra la voz que manifiesta la palabra interior. De ahí que la palabra de la voz y la palabra del corazón sean distintas. En cambio, la Palabra encarnada es idéntica a la Palabra eterna, como la palabra significada por la voz es también lo mismo que la palabra del corazón.

7. La razón de signo conviene antes al efecto que a la causa, cuando la causa es causa del existir del efecto y no del significar, como acaece en el ejemplo puesto. Pero cuando el efecto recibe de la causa el existir y el significar, como quiera que la causa es anterior al efecto en el existir, también lo es en el significar. Por tanto, la palabra interior tiene razón de significación y de manifestación antes que la externa, porque la palabra externa no se instituye para significar a no ser por la palabra interior.

in patiente nisi secundum sui similitudinem, et hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem et creaturam, unde non oportet quod aequaliter distet a Patre et creatura.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis apud nos manifestatio quae est ad alterum non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis, et haec manifestatio aliam praecedit, et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est, sed Verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi, et ideo non convenit sibi nomen verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

6. Ad sextum dicendum quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis et aliquid dissimile: hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur, quod sicut vox manifestat verbum interius ita per carnem manifestatum est Verbum aeternum; sed quantum ad hoc est dissimile quod ipsa caro assumpta a Verbo aeterno non dicitur verbum, sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris dicitur verbum. Et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum aeternum sicut et verbum significatum per vocem est idem quod verbum cordis.

7. Ad septimum dicendum quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae quando causa est effectui causa essendi non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

8. En la imposición del nombre hay que atender a un doble aspecto: o de parte del que impone el nombre, o de parte de la cosa a la que se impone. De parte de la cosa, el nombre es impuesto por aquello que completa la razón de la cosa significada por el nombre, lo cual es su diferencia específica; y esto es lo que principalmente significa el nombre. Y porque a veces desconocemos las diferencias esenciales de las cosas, usamos en su lugar los accidentes o los efectos, como se dice en VIII *Metaph.*[26]; y, de acuerdo a ellos, nombramos la cosa. Y, así, aquello que se toma en lugar de la diferencia esencial es la razón de la imposición del nombre por parte del imponente, como la piedra se impone por el nombre del efecto, que es dañar el pie[27]. Pero no es necesario que esto sea lo principalmente significado por el nombre, sino lo que se pone en su lugar. Según esto, afirmo que el nombre palabra se impone por la verberación o por la resonancia por parte del que lo impone; no por parte de la cosa.

9. En lo tocante a la razón de palabra, es indiferente que algo se entienda por semejanza o por esencia. Consta, en efecto, que palabra interior significa todo aquello que puede ser entendido, bien sea por esencia, bien por semejanza. Por tanto, todo lo entendido, sea por esencia o sea por semejanza, puede llamarse palabra interior.

10. Algunos nombres que se dicen de Dios y de las criaturas significan realidades que primero se dan en Dios y luego en las criaturas, aunque los nombres fueran impuestos antes a las criaturas. Tales nombres se dicen propiamente de Dios, como la bondad, y la sabiduría, y otras de esa guisa. Hay otros nombres, cuyas realidades significadas no convienen a Dios si no es sólo por alguna semejanza. Éstos se aplican metafóricamente a Dios, como cuando le llamamos león o caminante[28]. Digo, pues, que la palabra se dice de Dios a semejanza de nuestra

8. Ad octavum dicendum quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter, aut ex parte imponentis nomen aut ex parte rei cui imponitur: ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat, et hoc est differentia specifica illius rei, et hoc est quod principaliter significatur per nomen; sed quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut in VIII Metaphysicae dicitur, et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu qui est laedere pedem, et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico quod nomen verbi imponitur a verberatione vel a boatu ex parte imponentis, non ex parte rei.

9. Ad nonum dicendum quod quantum ad rationem verbi pertinet non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam: constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur. Et ideo omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici.

10. Ad decimum dicendum quod de his quae dicuntur de Deo et creaturis quaedam sunt quorum res significatae per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita, et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas, sapientia, et huiusmodi, quaedam vero sunt nomina quorum res significatae Deo non conveniunt sed aliquid simile illis rebus, et huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo, sicut dicimus Deum leonem vel ambulantem. Dico ergo quod verbum in

[26] C.2 (BK 1042b25) según la interpretación de AVERROES, ibid. comm.5 (VIII, 213A).
[27] Cf. ISIDORO, *Etymol.* XVI c.3 (ML 82,562B).
[28] Cf. Os 13,8 y Gén 3,8.

palabra en razón de la imposición del nombre y no en razón del orden, por lo que no necesariamente se dice en sentido metafórico.

11. La pronunciación pertenece a la razón de palabra en aquello por lo que la palabra se impone de parte de quien la impone; no de parte de la realidad. Por ello, aunque la pronunciación sea una metáfora dicha de Dios, no se sigue que la palabra se le aplique metafóricamente, como cuando afirma el Damasceno[29] que el nombre Dios viene de *ethin,* que es arder: aunque el arder se dice metafóricamente de Dios, no así el nombre Dios.

12. La Palabra encarnada se compara con la palabra vocal sólo por cierta semejanza, como se ve por lo dicho; y, por esto, la Palabra encarnada no puede decirse palabra de la voz a no ser de forma metafórica. En cambio, la Palabra eterna se compara con la palabra del corazón según la verdadera razón de palabra interior; por esto, por ambas partes, puede decirse palabra con propiedad.

Artículo 2

La palabra dicha de Dios, ¿se dice esencial, o sólo personalmente?[30]

Argumentos por los que parece que puede decirse esencialmente.

1. Como se dijo[31], el nombre *palabra* viene de manifestación. Ahora bien, la esencia divina puede manifestarse por sí misma. Luego la palabra le compete esencialmente. Luego se dice esencialmente de Dios.

divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei, unde non oportet quod metaphorice dicatur.

11. Ad undecimum dicendum quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei. Et ideo, quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur, sicut etiam Damascenus dicit quod hoc nomen Deus dicitur ab «ethin», quod est ardere, et tamen quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen Deus.

12. Ad duodecimum dicendum quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quandam similitudinem tantum, ut ex dictis patet; et ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed Verbum aeternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum proprie dicitur utrobique.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum

Et videtur quod etiam essentialiter possit dici. 1. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est; sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare; ergo ei per se verbum competit et ita verbum essentialiter dicetur.

---

[29] *De fide* I c.9 (MG 94,836), como refiere Santo tomás, *Summa* 1 q.13 a.8 ad 1.
[30] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *Summa* 1 q.34 a.3; *Quodl.* IV q.4 a.1.
[31] Supra a.1.

2. Además, lo significado por el nombre es la misma definición, como se dice en IV *Metaph.*[32]. Ahora bien, según Agustín en IX *De Trinitate*[33], la palabra es *conocimiento con amor,* y, según Anselmo en el *Monologion*[34], *hablar del Espíritu Santo es intuirlo pensando.* Siendo así que, en ambas definiciones, lo dicho sólo se pone esencialmente, es claro que la palabra se dice esencialmente.

3. Además, todo lo que se dice es palabra. Ahora bien, el Padre no sólo se dice a sí mismo, sino también al Hijo y al Espíritu Santo, como escribe Anselmo en el libro antes citado[35]. Luego la palabra es común a las tres personas. Luego se dice esencialmente.

4. Todo dicente posee la palabra que dice, según Agustín en VII *De Trinitate*[36]. Y Anselmo afirma en el *Monologion* que *así como el Padre entiende, y el Hijo entiende, y el Espíritu Santo entiende, y, con todo, no son tres los que entienden, sino uno solo, así, el Padre dice, y el Hijo dice, y el Espíritu Santo dice, y, con todo, no son tres los dicentes, sino uno solo.* Luego la palabra corresponde a cada uno de ellos. Ahora bien, sólo la esencia es común a los tres. Luego la palabra se dice esencialmente de Dios.

5. No son diferentes en nuestro entendimiento el decir y el entender. Ahora bien, en Dios la palabra se toma a semejanza de la palabra que está en el entendimiento. Luego, en Dios, el decir es lo mismo que el entender. Luego la palabra no es otra cosa que lo entendido. Ahora bien, lo entendido se dice esencialmente de Dios. Luego también la palabra.

6. Según Agustín[37], la palabra divina es la potencia operativa del Padre. La potencia operativa se dice esencialmente de Dios. Luego también la palabra se dice esencialmente.

2. Praeterea, significatum per nomen est ipsa diffinitio, ut in IV Metaphysicae dicitur; sed verbum, secundum Augustinum in IX De Trinitate, «est notitia cum amore», et secundum Anselmum in Monologion, «dicere summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri»; in utraque autem diffinitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum; ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Praeterea, quicquid dicitur est verbum; sed Pater dicit non solum se ipsum sed etiam Filium et Spiritum Sanctum, ut Anselmus dicit in libro praedicto; ergo verbum tribus personis commune est; ergo essentialiter dicitur.

4. Praeterea, quilibet dicens habet verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII De Trinitate; sed, sicut dicit Anselmus in Monologion, «sicut Pater est intelligens et Filius intelligens et Spiritus Sanctus intelligens et tamen non tres intelligentes, sed unus intelligens, ita Pater est dicens et Filius est dicens et Spiritus Sanctus est dicens et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens»; ergo cuilibet eorum respondet verbum; sed nihil est commune tribus nisi essentia; ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Praeterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere; sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu: ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere, ergo et verbum nihil aliud quam intellectum; sed intellectum in divinis essentialiter dicitur; ergo et verbum.

6. Praeterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit, est potentia operativa Patris; sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis; ergo et verbum essentialiter dicitur.

---

[32] IV 16 (BK 1012a23).
[33] C.10 (ML 42,969); BAC V 458.
[34] C.63 (ML 158,208).
[35] C.62 (ML 158,207).
[36] C.I (ML 42,933); c.63 (ML 158.209).
[37] *De div. quaest. 83* q.63 (ML 40,54), como Tomás refiere abajo a.5 sed c.

7. Como el amor conlleva la emanación del afecto, así la palabra la emanación del entendimiento. Ahora bien, el amor se dice esencialmente de Dios. Luego también la palabra.

8. Fuera de la distinción de personas, lo que puede entenderse de Dios no se dice en sentido personal. De esa guisa es la palabra, pues también los que niegan la distinción de personas afirman que Dios se dice a sí mismo. Luego la palabra no se dice personalmente de Dios.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Agustín dice en VI *De Trinitate*[38] que sólo el Hijo se llama Palabra, y no conjuntamente el Padre y el Hijo. Ahora bien, lo que se dice esencialmente es común a ambos. Luego la palabra no se dice esencialmente.

2. Se lee en Jn 1,1: *La Palabra estaba junto a Dios*. Este *junto a*[39] importa distinción, pues es preposición transitiva. Nada de lo que se dice esencialmente se distingue en Dios. Luego la palabra no se dice esencialmente.

3. Todo lo que en Dios importa relación de persona a persona se dice personal y no esencialmente. De esta condición es la Palabra. Luego, etc.

7. Praeterea, sicut amor importat emanationem affectus ita verbum emanationem intellectus; sed amor in divinis essentialiter dicitur; ergo et verbum.

8. Praeterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum non dicitur personaliter; sed verbum est huiusmodi quia etiam illi qui negant distinctionem personarum ponunt quod Deus dicit se ipsum; ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

IN CONTRARIUM est quod Augustinus dicit in VI De Trinitate quod solus Filius dicitur Verbum, non autem simul Pater et Filius verbum; sed omne quod essentialiter dicitur communiter utrique convenit; ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Praeterea, Ioh. I dicitur: «Verbum erat apud Deum». Sed apud cum sit praepositio transitiva distinctionem importat; ergo Verbum a Deo distinguitur; sed nihil distinguitur in divinis quod dicatur essentialiter; ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Praeterea, omne illud quod in divinis importat relationem personae ad personam dicitur personaliter non essentialiter; sed Verbum est huiusmodi; ergo, etc.

---

[38] C.2 (ML 42,925); BAC V 355.

[39] Cf. PRISCIANO [*Institut. Grammat.* XIV *De praepositione* II 15 (ed. Keil p.32)], como se refiere en *Summa Alberti* I q.45 a.2 arg.2. En las modernas versiones de la Biblia, la preposición latina *apud* —que el Santo toma de la Vulgata— ofrece varias traducciones. «Se dirigía hacia Dios», traduce Mateos en la Nueva Biblia Española; «vuelto hacia Dios», pone la versión ecuménica; «estaba con Dios», se lee en la Biblia de Jerusalén; «estaba en Dios», puso Nácar-Colunga. El *apud* latino es traducción del προς original griego, que tiene sentido direccional: «hacia», en paralelismo con el modo como en el Antiguo Testamento se expresa la alocución de Dios a un profeta: «fue dirigida la palabra de Dios a...» (cf. 1 Re 13,20; Miq 1,1; Ag 1,10), sólo que en los profetas el verbo se usa en indefinido —«fue dirigida» (fueron palabras ocasionales)—, mientras que en Jn 1 se emplea en imperfecto. El imperfecto griego indica normalmente la duración de una acción: se dirigía, es decir, se estaba dirigiendo. El agente activo es la Palabra; Dios aparece como término. Santo Tomás aprecia claramente que *apud* implica «diferencia» —«importa distinción, pues es preposición transitiva», escribe—, por lo que hemos adoptado la versión «junto a» (al lado de) como la que mejor se adecua a su pensamiento.

4. En favor de esto está también la autoridad de Ricardo de San Víctor, quien, en su libro *De Trinitate*[40], demuestra que sólo el Hijo es llamado Palabra.

RESPUESTA. No hay duda de que la palabra pertenece a toda la Trinidad cuando se dice metafóricamente, por ejemplo cuando se afirma que la *criatura es palabra* porque manifiesta a Dios; pero ahora investigamos la palabra dicha con propiedad de Dios. Contemplada superficialmente, esta cuestión parece clarísima porque la palabra conlleva cierto origen, por el que las personas divinas se distinguen. Sin embargo, considerada con mayor profundidad se nos presenta más difícil, porque hallamos ciertas cosas en Dios que importan origen según la razón y no según la realidad. Por ejemplo, es evidente que el nombre operación conlleva algo que procede del operante y, sin embargo, este proceso es sólo de razón, por lo que se dice en sentido esencial, no personal, puesto que ni la esencia, ni la potencia, ni el acto difieren en Dios. No es, pues, evidente si el nombre palabra conlleva proceso real —como lo implica el nombre de Hijo— o sólo mental —como el nombre de operación—, y, así, no está claro si se dice personal o esencialmente.

Para comprenderlo, hay que tener en cuenta que la palabra de nuestro entendimiento —a cuya semejanza podemos hablar de la palabra divina— es aquello en lo que termina la operación del entendimiento —en realidad, el mismo entendimiento— llamado concepción de la mente, bien sea el concepto de lo que puede significarse por la voz incompleja[41], como acaece cuando el entendimiento capta las esencias de las cosas, bien sea por la compleja, como sucede cuando el entendimiento compone y divide. Todo lo entendido es, en nosotros, algo

4. Praeterea, ad hoc est etiam auctoritas Richardi de Sancto Victore qui ostendit in libro suo De Trinitate solum Filium Verbum dici.

RESPONSIO. Dicendum quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, procul dubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima propter hoc quod verbum originem quandam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur; sed interius considerata difficilior invenitur eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem sed secundum rationem tantum, sicut hoc nomen operatio, quae procul dubio importat aliquid procedens ab operante, et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio; unde non statim fit evidens utrum hoc nomen verbum processum realem importet sicut hoc nomen Filius, vel rationis tantum sicut hoc nomen operatio, et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur.

Unde ad huius notitiam sciendum est quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam ut accidit quando intellectus format quiditates rerum, sive per vocem complexam ut accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero;

[40] VI c.12 (ML 196,977; SC 63,405).
[41] Cf. ARISTOTELES, *Praedic.* c.2 (BK 1a16).

realmente venido de otro, o como las conclusiones emanan de los principios, o como las últimas ideas dependen de las primeras o, al menos, como el pensamiento en acto procede del conocimiento habitual. Esto vale para todo lo entendido por nosotros, entiéndase por esencia o por semejanza. La concepción misma es efecto del acto de entender. Cuando la mente se entiende a sí misma, su concepción es algo expresado por el conocimiento de la mente y no la mente misma. La palabra del entendimiento tiene, naturalmente, en nosotros, dos cosas: lo entendido y lo expresado por otro. Si la palabra se dice de Dios según la semejanza de ambas cosas, el nombre palabra conllevará el proceso de la cosa y no sólo el de la razón; si sólo según la semejanza de otro, que es lo entendido, el nombre palabra conllevará en Dios el proceso de la razón y no el real, al igual que el nombre entendido. Pero esto no será según la acepción propia de la palabra, que ya no es propia si se le quita algo de lo que le corresponde. Por tanto, si la palabra se toma con propiedad en Dios, se dice sólo personalmente; si se toma en común, puede decirse también esencialmente. Ahora bien, puesto que *los nombres han de usarse como suelen usarse comúnmente,* según el Filósofo[42], ha de fomentarse en grado sumo lo usual en las significaciones de los nombres, y porque todos los santos usan comúnmente el nombre palabra como dicha personalmente, ha de insistirse más en que se diga en sentido personal.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La palabra, de suyo, no es sólo manifestación, sino también proceso de una cosa de otra; y porque la esencia no sale realmente de sí misma aunque se manifieste a sí misma,

vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quiditatum rerum posteriorum (a) quiditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione; et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur sive per similitudinem: ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, unde etiam quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis sed etiam rei, si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem sed rationis tantum sicut et hoc nomen intellectum; sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur iam non erit propria acceptio; unde verbum si proprie accipiatur in divinis non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen quia, «nominibus utendum ut plures» secundum Philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est quod personaliter dicatur.

1. Ad primum igitur dicendum quod verbum de ratione sui non solum habet manifestationem sed realem processum unius ab alio, et quia essentia non realiter

[42] *Topic.* II c.2 (BK 110a16).

la esencia sólo puede llamarse palabra en razón de su identidad con la persona, y, así, se le llama también Padre o Hijo.

2. El conocimiento que se pone en la definición de la palabra ha de entenderse como el conocimiento expresado de otra cosa. En nosotros, es el conocimiento en acto. Aunque la sabiduría o el conocimiento se dicen esencialmente de Dios, sólo la sabiduría engendrada se dice personalmente. De modo semejante ha de entenderse la afirmación de Anselmo que *decir es intuir pensando*, si el decir se toma propiamente de la intuición del pensamiento, en el sentido de que algo procede de ella, a saber, lo pensado mismo.

3. Lo concebido por el entendimiento está entre el entendimiento y la cosa entendida, pues por su medio la operación del entendimiento alcanza la cosa. Así, la concepción del entendimiento es también aquello por lo que se entiende el objeto y no sólo lo que es entendido. De modo parejo, lo que se dice puede referirse a la cosa dicha por la palabra y a la palabra misma, como se ve en la palabra exterior, donde el nombre y la cosa significada por el nombre se dicen con el mismo término. Afirmo, pues, que el Padre no se dice como palabra, sino como la realidad dicha por la palabra. Lo mismo el Espíritu Santo, porque el Hijo manifiesta toda la Trinidad. Con su única Palabra, el Padre dice las tres personas.

4. Al parecer, Anselmo se contradice en esto. Afirma que la palabra se dice sólo personalmente y que únicamente conviene al Hijo; pero el decir conviene a las tres personas; y el decir no es más que emitir la palabra. De modo parecido, las palabras de Agustín en VII *De Trinitate*[43] contradicen las palabras de Anselmo. Afirma que en la Trinidad no es cada uno el dicente, sino sólo el Padre por su Palabra. Por tanto, así como la palabra propiamente dicha se dice de Dios en sentido personal

progreditur a se ipsa quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum dici nisi ratione identitatis essentiae ad personam sicut etiam dicitur Pater vel Filius.

2. Ad secundum dicendum quod notitia quae ponitur in diffinitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio quae est in nobis notitia actualis: quamvis autem sapientia vel notitia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter etiam quod Anselmus dicit quod «dicere est cogitando intueri» est intelligendum si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

3. Ad tertium dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur potest dici et res quae dicitur per verbum et verbum ipsum, ut etiam in verbo exteriori patet quia et ipsum nomen dicitur et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur quod Pater dicitur non sicut verbum sed sicut res dicta per verbum; et similiter Spiritus Sanctus quia Filius manifestat totam Trinitatem, unde Pater dicit Verbo uno suo omnes tres personas.

4. Ad quartum dicendum quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi: dicit enim quod verbum non dicitur nisi personaliter et convenit soli Filio sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter etiam verbo Anselmi contrariatur verbum Augustini in VII De Trinitate ubi dicit quod non singulus in Trinitate est dicens sed Pater Verbo suo: unde sicut verbum proprie dictum

[43] C.1 (ML 42,933); BAC V 375.

y sólo conviene al Hijo, así también el *decir* conviene sólo al Padre. Anselmo tomó el decir comúnmente por el entender y la palabra en sentido propio. También hubiera podido afirmar lo contrario, si así se le hubiera antojado.

5. En nosotros, el decir no sólo significa entender, sino el entender con el que se expresa naturalmente una idea. Sólo podemos entender expresando lo concebido. Propiamente hablando, todo entender es, en nosotros, decir. Pero Dios puede entender sin que algo proceda realmente de él, porque en él son lo mismo el que entiende, lo entendido y el entender. Esto no acaece en nosotros. Hablando con propiedad, no todo entender es, en Dios, decir.

6. Así como la palabra no se dice conocimiento del Padre, sino conocimiento generado del Padre, así se dice también virtud operativa del Padre, porque es la virtud que procede de la virtud del Padre. La virtud que procede personalmente se llama, asimismo, potencia operativa procedente del Padre.

7. Algo puede proceder de otro de dos modos: primero, como *acción* del agente u operación del operante; segundo, como lo *obrado* del operante. El proceso de la *acción* no distingue una cosa existente de otra cosa existente, aunque distingue la perfección de lo perfecto, porque la operación es la perfección del operante. En cambio, el proceso de lo operado sí distingue una cosa de otra. Ahora bien, en Dios no puede darse distinción real entre la perfección y lo perfectible. Se dan, en cambio, en Dios unas cosas distintas de otras: las tres personas. Según esto, el proceso que se significa en Dios como el de la operación del operante es sólo de razón; en cambio, el proceso que se significa como el de una cosa desde su principio puede darse realmente en Dios. Ahora bien, ésta es la diferencia entre el entendimiento y la voluntad, a saber: que la operación de la

non dicitur nisi personaliter in divinis et convenit soli Filio, ita et dicere et soli Patri convenit. Sed Anselmus accepit dicere communiter pro intelligere et verbum proprie, et potuisset facere e converso si ei placuisset.

5. Ad quintum dicendum quod in nobis dicere non solum significat intelligere sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem, nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere, quod in nobis non accidit, et ideo non omne intelligere in Deo proprie loquendo, dicitur dicere.

6. Ad sextum dicendum quod sicut verbum non dicitur notitia Patris nisi notitia genita ex Patre, ita et dicitur et virtus operativa Patris quia est virtus procedens a Patre virtute, virtus autem procedens personaliter dicitur et similiter potentia operativa procedens a Patre.

7. Ad septimum dicendum quod dupliciter aliquid potest procedere ab altero, uno modo sicut actio ab agente vel operatio ab operante, alio sicut operatum ab operante: processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente sed distinguit perfectionem a perfecto quia operatio est perfectio operantis, sed processus operati distinguit unam rem ab alia; in divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili, inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante non est nisi rationis tantum, sed processus qui significatur ut rei a principio potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum, sed operatio intellec-

voluntad termina en las cosas, donde están el bien y el mal; en cambio, la operación del entendimiento termina en la mente, donde están la verdad y la falsedad, como se lee en VI *Metaphisicae*[44]. Nada de lo que está en la voluntad sale de ella si no es a modo de operación; pero el entendimiento tiene algo que sale de él a modo de cosa operada y no sólo a modo de operación. Por esto, la palabra significa cosa procedente; el amor, operación procedente. La condición del amor no es tal que pueda decirse en sentido personal, como sucede con la palabra[45].

8. Dios no se dice propiamente a sí mismo si no se presupone la distinción de las personas. No lo entienden en sentido propio quienes no admiten la distinción de personas en Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. EN CONTRA. Si alguien quisiere sostener lo contrario, se le podría responder con facilidad a lo que en contra objeta.

1. Se le puede decir, con palabras de Agustín, que éste toma la palabra en el sentido que conlleva origen real.

2. Aunque la preposición *en* (junto a) implica distinción, esta distinción no va implícita en el nombre de palabra. Por decir que la Palabra está en Dios, no puede concluirse que la palabra se dice personalmente. También se dice Dios de Dios y Dios en Dios.

3. Puede decirse que aquella relación es sólo de razón.

4. Lo mismo que a lo primero.

tus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphysicae; et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit nisi per modum operationis, sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo non solum per modum operationis sed etiam per modum rei operatae; et ideo verbum significatur ut res procedens sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter sicut verbum.

8. Ad octavum dicendum quod non intellecta distinctione personarum non proprie Deus dicet se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

1. Ad hoc enim quod obiicit de verbis Augustini posset dici quod Augustinus accipit verbum secundum quod importat realem originem.

2. Ad secundum posset dici quod, etsi haec praepositio apud importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi: unde ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem non potest concludi quod verbum personaliter dicatur, quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

3. Ad tertium potest dici quod relatio illa est rationis tantum.

4. Ad quartum sicut ad primum.

---

[44] *Metaph.* VI 4 (BK 1027b25).

[45] Según esto, el Espíritu Santo es representado no como el «acto de amar» (como el acto de quien ama), sino como el «fruto del amor»: el amor-don, el amor-término, el amor-procedido. «Como *decir* es producir el *verbo*, y *florecer* es producir *flores*, así *amar* no es otra cosa que espirar el *amor*» (*Summa* I q.37 a.2). El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente*. «Por consiguiente, tratándose de las cosas divinas, el modo con que Dios está en Dios como lo entendido en el que entiende, se expresa por la palabra Hijo, que es el *Verbo* de Dios; y el modo con que Dios está en Dios como el *objeto amado* en el amante, se expresa por la palabra Espíritu, que es el *Amor* de Dios» (*Compend. Theol.* 46; cf. *De pot.* q.9 a.9 ad 13). Ver *supra*, la Introducción n.VI.

Artículo 3

¿Puede decirse, convenientemente, que el Espíritu Santo es la palabra?[46]

Argumentos por los que parece que sí.

1. Se pregunta, en tercer lugar, si conviene llamar palabra al Espíritu Santo. Y parece que sí. Dice Basilio en el *Sermón III del Espíritu Santo*[47]: *Como el Hijo es al Padre, así el Espíritu Santo es al Hijo, y, por ello, el Hijo es la palabra de Dios y el Espíritu Santo es la palabra del Hijo.* Luego el Espíritu Santo se llama palabra.

2. En referencia al Hijo se lee en Heb 1,3 que *es el esplendor de su gloria y la imagen misma de su sustancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas.* Luego el Hijo tiene la palabra —que de él procede— por la que todas las cosas son sustentadas. En Dios, sólo el Espíritu Santo procede del Hijo. Luego el Espíritu Santo es palabra.

3. La palabra *es conocimiento con amor*, como dice Agustín en IX *De Trinitate*[48]. Ahora bien, como el conocimiento se apropia al Hijo, el amor se apropia al Espíritu Santo. Luego, igual que la palabra conviene al Hijo, así también al Espíritu Santo.

4. Sobre aquello de Heb 1,3, *con su poderosa palabra sustenta todas las cosas,* dice la Glosa[49] que la palabra se entiende aquí como *poder;* ahora bien, el poder se pone entre los signos de la voluntad[50]. Luego, como quiera que el Espíritu Santo procede por vía de voluntad, parece que puede llamarse palabra.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum verbum Spiritui Sancto conveniat

Et videtur quod sic. 1. Sicut enim dicit Basilius in III Sermone de Spiritu Sancto: «Sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus se habet ad Filium, et propter hoc Dei quidem verbum Filius, verbum autem Filii Spiritus»; ergo Spiritus Sanctus dicitur verbum.

2. Praeterea, Hebr. I dicitur de Filio: «Cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae»; ergo Filius habet verbum a se procedens quo omnia portantur; sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus Sanctus; ergo Spiritus Sanctus dicitur verbum.

3. Praeterea, verbum, ut dicit Augustinus, IX De Trinitate, «est notitia cum amore»; sed, sicut notitia appropriatur Filio ita amor Spiritui Sancto; ergo sicut verbum convenit Filio ita et Spiritui Sancto.

4. Praeterea, Hebr. I super illud «Portans omnia verbo virtutis suae», dicit Glossa quod verbum accipitur ibi pro «imperio»; sed imperium ponitur inter signa voluntatis: cum ergo Spiritus Sanctus per modum voluntatis procedat videtur quod verbum possit dici.

---

[46] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.34 a.2 ad 5; *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.2 qa.2; *Super Hebr.* c.1 lect.2; *Contra err. graec.* pars prior c.12; *De pot.* q.9 a.9 ad 8.

[47] *Adversus Eunomium* V (MG 29,732) del escrito *De fide S. Trinitatis* § 58, como refiere Thomas, *Contra err. graec.* pars prior c.12, cf. Prefacio allí mismo § 58a.

[48] C.10 (ML 42, 969); BAC V 458.

[49] *Glossa interlin.* y *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid. (ML 1192,406B).

[50] Cf. P. Lombardo, *Lib. Sent.* I d.45 c.6.

5. Condición de la palabra es ser manifestación. Pues bien, como el Hijo manifiesta al Padre, así el Espíritu Santo manifiesta al Padre y al Hijo, pues se dice en Jn 16,13 que el Espíritu Santo *enseña toda la verdad*. Luego el Espíritu Santo debe decirse palabra.

EN CONTRA está lo que dice Agustín en VI *De Trinitate*[51]: *El Hijo se dice palabra por ser Hijo*. Ahora bien, el Hijo se dice Hijo por ser engendrado. Luego también se dice palabra por ser engendrado. Pero el Espíritu Santo no es engendrado. Luego tampoco es palabra.

RESPUESTA. El uso que nuestros santos y nosotros hacemos de estos nombres —palabra e imagen— es distinto al de los antiguos doctores griegos[52]. Éstos usaron los nombres palabra e imagen para todo lo que en Dios procede. Llamaban indiferentemente palabra e imagen al Espíritu Santo y al Hijo. Pero nosotros y nuestros santos conservamos la costumbre de la Escritura canónica, que rara vez o nunca aplica la palabra o la imagen si no es al Hijo. Aunque en esta cuestión no se trata del uso de imagen, parece muy razonable el uso que hacemos de palabra. La palabra, en efecto, conlleva manifestación. Y la manifestación, de por sí, sólo se da en el entendimiento. Si se dijera que manifiesta algo que está fuera del entendimiento, sería sólo porque algo queda en el entendimiento. Lo inmediato manifestativo está en el entendimiento; fuera de él puede estar lo remoto. El nombre palabra se dice rigurosamente de lo que procede del entendimiento. Lo que no procede del entendimiento sólo puede decirse palabra metafóricamente, en cuanto que, de alguna manera, es manifestativo. Ahora bien, en Dios sólo el Hijo procede por vía de entendimiento, porque procede de uno. El Espíritu Santo, que procede de dos, procede

5. Praeterea, verbum de sui ratione manifestationem importat; sed sicut Filius manifestat Patrem ita Spiritus Sanctus manifestat Patrem et Filium, unde dicitur Ioh. XVI quod Spiritus Sanctus «docet omnem veritatem»; ergo Spiritus Sanctus debet dici verbum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit VI De Trinitate quod «Filius eo dicitur verbum quo Filius»; sed Filius dicitur Filius eo quod genitus; ergo et verbum dicitur eo quod est genitus; sed Spiritus Sanctus non est genitus; ergo non est verbum.

RESPONSIO. Dicendum quod usus horum nominum, scilicet verbum et imago, aliter est apud nos et sanctos nostros et aliter apud antiquos doctores graecorum: illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit, unde indifferenter Spiritum Sanctum et Filium verbum et imaginem appellabant; sed nos et sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum aut imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet, sed de verbo satis rationabilis usus noster apparet. Verbum enim manifestationem quandam importat. Manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu: si enim aliquid quod est extra intellectum manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur; proximum ergo manifestans est in intellectu, sed remotum potest esse etiam extra eum. Et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu, quod vero ab intellectu non procedit non potest dici verbum nisi metaphorice, in quantum scilicet est aliquo modo manifestans. Dico ergo quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; Spiritus enim Sanctus, qui procedit a duobus, procedit

[51] Más correctamente en VII c.2 (ML 42,936); BAC V 382.

[52] Basilio Gregorio de Cesarea, Atanasio y Cirilo de Alejandría, como refiere THOMAS, *Contra err. graec.* pars prior c.10 y pars altera c.5.

por vía de voluntad. Por esto, el Espíritu Santo sólo puede llamarse palabra metafóricamente, en el sentido que se dice palabra todo lo que es manifestativo. Así ha de explicarse el texto de Basilio.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Según lo anterior, resulta patente la respuesta a lo primero.

2. Según Basilio[53], palabra se toma allí por el Espíritu Santo y, así, ha de responderse lo mismo que a lo primero. También puede decirse, según la Glosa[54], que se toma por el imperio del Hijo, lo cual se llama palabra metafóricamente, porque acostumbramos a mandar por la palabra.

3. El conocimiento pertenece a la noción de la palabra como importando la esencia de la palabra. El amor, en cambio, pertenece a la noción de la palabra no porque importe su esencia, sino porque la acompaña. Así lo demuestra el texto aducido. Según eso, no puede concluirse que el Espíritu Santo es palabra, sino que procede del Verbo.

4. La palabra no sólo manifiesta lo que está en el entendimiento, sino también lo que está en la voluntad, en cuanto que la voluntad es, asimismo, entendida. Por tanto, aunque el imperio es expresión de la voluntad, puede, con todo, llamarse palabra, y pertenece al entendimiento.

5. Por lo dicho, es patente la solución.

per viam voluntatis; et ideo Spiritus Sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice secundum quod omne manifestans verbum dicitur, et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

1. Et sic patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod verbum secundum Basilium accipitur ibi pro Spiritu Sancto, et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam quod accipitur pro imperio Filii, quod metaphorice dicitur verbum quia verbo consuevimus imperare.

3. Ad tertium dicendum quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius sed quasi concomitans ipsum ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod Spiritus Sanctus sit verbum sed quod procedat ex verbo.

4. Ad quartum dicendum quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu sed etiam quod est in voluntate secundum quod ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium, quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum et ad intellectum pertinet.

5. Ad quintum patet solutio ex dictis.

---

[53] Cf. en este a. obi.1.
[54] Cf. en este a. obi.4.

Artículo 4

¿Dice el Padre la criatura con la misma palabra con que se dice a sí mismo?[55]

Argumentos por los que parece que no.

1. Cuando afirmamos que «el Padre se dice a sí mismo», sólo se expresan el dicente y lo dicho. Por ambas partes, se significa únicamente el Padre. Como quiera que —en cuanto se dice a sí mismo— el Padre sólo produce de sí la Palabra, no parece que se diga criatura con la Palabra que procede del Padre.

2. La palabra con que cada uno se dice a sí mismo es semejanza de sí mismo. Pero no puede afirmarse que la Palabra es semejanza de la criatura, como prueba Anselmo en el *Monologion*[56]. Porque, o la palabra convendría perfectamente con la criatura, y, así, sería mudable como ella y perdería la suma inmutabilidad, o no le convendría perfectamente, y, así, no habría en ella suma verdad, ya que la semejanza es tanto más verdadera cuanto más adecua con aquello de que es semejanza. Luego el Hijo no es la palabra por la que es dicha la criatura.

3. En Dios, palabra de las criaturas se dice en el mismo sentido que, en el artífice, palabra de los artificios. Ahora bien, en el artífice, palabra de los artificios es sólo la disposición de los artificios. Luego, también en Dios, la palabra de las criaturas es sólo la disposición de las criaturas. Ahora bien, la disposición de las criaturas se dice en Dios esencialmente, no personalmente. Luego la palabra por la que son dichas las criaturas no es la palabra que se dice personalmente.

4. Respecto de lo que se dice con la palabra, toda palabra tiene una relación o de ejemplar o de imagen: de ejemplar, cuando la palabra es

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum Pater dicat creaturam verbo quo dicit se

Et videtur quod non.

1. Quia cum dicimus «Pater dicit se» non significatur ibi nisi dicens et dictum, et ex utraque parte significatur Pater tantum: cum ergo Pater non producat ex se Verbum nisi secundum quod dicit se, videtur quod Verbo quod ex Patre procedit non dicatur creatura.

2. Praeterea, verbum quo unumquodque dicitur est similitudo illius; sed Verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in Monologion, quia vel verbum perfecte conveniret cum creaturis et sic esset mutabile sicut et creaturae et periret in eo summa immutabilitas, vel non summe conveniret et sic non esset in eo summa veritas quia similitudo tanto verior est quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo; ergo Filius non est verbum quo creatura dicatur.

3. Praeterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice; sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis; ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis; sed dispositio de creaturis in Deo essentialiter dicitur et non personaliter; ergo verbum quo creaturae dicuntur non est verbum quod personaliter dicitur.

4. Praeterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis, exemplaris quidem quando verbum est causa rei, sicut accidit

---

[55] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *Summa* I q.34 a.3; *Quodl.* IV q.4 a.1

[56] C.31 (ML 158,184).

causa de la cosa, como acaece en el conocimiento práctico; de imagen, cuando es causada por la cosa, como acaece en nuestro entendimiento especulativo. Ahora bien, no puede darse en Dios una palabra de la criatura que sea imagen de la criatura. Luego es necesario que la palabra de la criatura sea en Dios ejemplar de la misma. Ahora bien, en Dios, el ejemplar de la criatura es la idea. Luego, en Dios, la palabra de la criatura es sólo idea. La idea se dice en Dios esencial y no personalmente. Luego la Palabra dicha personalmente de Dios, con la que el Padre se dice a sí mismo, no es la palabra con la que son dichas las criaturas.

5. Cualquier criatura dista más de Dios que de cualquier otra criatura. Pero en Dios son muchas las ideas de las distintas criaturas. Luego la palabra con la que el Padre se dice a sí mismo no es la misma palabra con la que dice las criaturas.

6. Según Agustín[57], una cosa tanto puede decirse Palabra como Imagen. Ahora bien, el Hijo no es imagen de la criatura, sino sólo del Padre. Luego el Hijo tampoco es palabra de la criatura.

7. Toda palabra procede de aquello de lo que es palabra. El Hijo no procede de la criatura. Luego no es la palabra con la que se dice la criatura.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. El Padre, diciéndose a sí mismo, dijo toda criatura, afirma Anselmo[58]. Ahora bien, la Palabra con la que se dijo es el Hijo. Luego la Palabra, que es el Hijo, dice toda criatura.

2. Agustín[59] expone «Dijo y se hizo» de este modo: engendró la Palabra, en la que todas las cosas estaban, para que éstas existieran. Luego con la Palabra, que es el Hijo, dijo todo lo creado.

in intellectu practico, imaginis autem quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo; sed in Deo non potest esse verbum creaturae quod sit creaturae imago; ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar; sed exemplar creaturae in Deo est idea; ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea; idea autem non dicitur in divinis personaliter sed essentialiter; ergo Verbum personaliter dictum in divinis quo Pater dicit se ipsum, non est verbum quo dicuntur creaturae.

5. Praeterea, magis distat creatura a Deo quam ab aliqua creatura; sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo; ergo et non est idem verbum quo Pater se et creaturam dicit.

6. Praeterea, secundum Augustinum, eo dicitur Verbum quo imago; sed Filius non est imago creaturae sed solius Patris; ergo Filius non est verbum creaturae.

7. Praeterea, omne verbum procedit ab eo cuius est verbum; sed Filius non procedit a creatura; ergo non est verbum quo creatura dicatur.

SED CONTRA. Anselmus dicit quod Pater dicendo se dixit omnem creaturam; sed Verbum quo se dixit est Filius; ergo Verbo quod est Filius dicit omnem creaturam.

2. Praeterea, Augustinus sic exponit «Dixit, et factum est»: id est Verbum genuit in quo erat ut fieret; ergo Verbo quod est Filius dixit omnem creaturam.

---

[57] *De Trinit.* VI c.2 (ML 42,925); BAC V 355.

[58] *Monol.* c.33 (ML 158,188).

[59] *De Gen. ad litt.* II c.6 (ML 34,268), como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3 arg.1; y *Quodlib.* IV q.4. a.1.

3. Idéntica es la contemplación del artista respecto al arte y al artificio. Ahora bien, Dios es el arte eterno por el que son producidas las criaturas, como artificios. Luego con el mismo acto, el Padre se contempla a sí mismo y a todas las criaturas, y, diciéndose a sí mismo, dice todas las criaturas.

4. Todo lo que es posterior se reduce a lo que es primero en algún género como a su causa. Las criaturas son dichas por Dios. Luego se reducen a lo primero dicho por Dios. Lo primero es decirse a sí mismo. Luego, al decirse a sí mismo, dice todas las criaturas.

RESPUESTA. El Hijo procede del Padre, tanto por vía de naturaleza en cuanto Hijo como por vía de entendimiento en cuanto Palabra. Ambos modos de procesión se hallan en nosotros, aunque no en el mismo sentido, ya que nada hay en nosotros que proceda por vía de entendimiento y de naturaleza, pues el entender y el ser no son en nosotros lo mismo como lo son en Dios. Uno y otro modo de proceder tienen similar diferencia según se hallen en Dios o en nosotros. El hijo humano, que procede del padre humano por vía de naturaleza, no recibe toda la sustancia del padre, sino sólo parte. En cambio, el Hijo de Dios, procedente del Padre por vía de naturaleza, recibe toda la naturaleza del Padre, de suerte que el Hijo y el Padre sean así numéricamente de una única sustancia. Similar diferencia se encuentra en el proceso por vía de entendimiento. La palabra que en nosotros se expresa por la consideración en acto, debida a cierta consideración de cosas anteriores o, por lo menos, del conocimiento habitual, no recibe todo lo que está en aquello de lo que nace. En la concepción de una palabra, el entendimiento expresa algo y no todo lo que tenemos en el conocimiento habitual. De modo parecido, en una conclusión no se expresa tampoco toda la virtua-

3. Praeterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum; sed ipse Deus est ars aeterna a qua creaturae producuntur sicut artificiata quaedam; ergo Pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas, et sic dicendo se dicit omnes creaturas.

4. Praeterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere sicut ad causam; sed creaturae dicuntur a Deo; ergo reducuntur ad primum quod a Deo dicitur; sed ipse primo se ipsum dicit; ergo per hoc quod dicit se dicit omnes creaturas.

RESPONSIO. Dicendum quod Filius procedit a Patre et per modum naturae in quantum procedit ut Filius, et per modum intellectus in quantum procedit ut Verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem: nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturae ex alio procedat quia intelligere et esse non est idem apud nos sicut apud Deum. Uterque autem modus processionis habet similem differentiam secundum quod in nobis et in Deo invenitur: filius enim hominis qui a patre homine per viam naturae procedit, non habet in se totam substantiam patris sed partem substantiae eius recipit; Filius autem Dei in quantum per viam naturae procedit a Patre, totam in se naturam Patris recipit ut sic sint naturae unius numero Filius et Pater. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem quasi exortum ex aliqua priorum consideratione vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quicquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus in unius verbi conceptione sed aliquid eius; similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur omne id quod erat virtutis

lidad de los principios. Pero en Dios, para que su palabra sea perfecta, es necesario que exprese todo lo contenido en aquello de lo que procede, y más teniendo en cuenta que Dios ve todas las cosas con una sola mirada y no separadamente. Es, pues, necesario que se exprese con una sola palabra todo lo contenido en la ciencia del Padre y de la misma manera que se contiene en la ciencia, a fin de que sea palabra verdadera conforme a su principio. Pues bien, el Padre se conoce a sí mismo por su ciencia, y, conociéndose a sí mismo, conoce todas las otras cosas. De ahí que su palabra expresa principalmente al Padre mismo y, como consecuencia, todas las otras cosas que el Padre conoce, conociéndose a sí mismo. Por tanto, por ser palabra que expresa perfectamente al Padre, expresa también todas las criaturas. Este orden se manifiesta en la frase de Anselmo cuando afirma que, diciéndose a sí mismo, dijo toda la creación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Cuando se afirma «el Padre se dice», se incluye también en esta dicción a toda criatura. El Padre, como ejemplar de toda criatura, contiene en su ciencia toda la creación.

2. Anselmo usa la palabra semejanza en sentido riguroso, al igual que Dionisio en *De divinis nominibus* cap. IX[60] enseña que percibimos la reciprocidad de la semejanza en las cosas parejamente ordenadas unas a otras, de manera que una se dice semejante a otra y a la inversa. Pero, hablando propiamente, no se da reciprocidad de semejanza en las cosas que son a modo de causa y de causado. Decimos que la imagen de Hércules se asemeja a Hércules, no al revés. Anselmo sostiene que la Palabra no es semejanza de la criatura, sino lo contrario, porque la Palabra divina no está hecha a imitación de las criaturas, sino todo lo

in principiis. Sed in Deo ad hoc quod verbum eius perfectum sit oportet quod verbum eius exprimat quicquid continetur in eo ex quo exoritur, et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat non divisim: sic igitur oportet quod quicquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur et hoc modo quo in scientia continetur ut sit verbum verum suo principio correspondens; per scientiam autem suam Pater scit se et cognoscendo se omnia alia cognoscit; unde et verbum ipsius exprimit ipsum Patrem principaliter et consequenter omnia alia quae cognoscit Pater cognoscendo se ipsum, et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem exprimit omnem creaturam; et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi qui dicit quod dicendo se dixit omnem creaturam.

1. Ad primum igitur dicendum quod, cum dicitur «Pater dicit se», in hac dictione includitur etiam omnis creatura, in quantum scilicet Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturae totius.

2. Ad secundum dicendum quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius in IX cap. De divinis nominibus ubi dicit quod in aeque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem, ut scilicet unum dicatur alteri simile et e converso; sed in his quae se habent per modum causae et causati non invenitur proprie loquendo reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi sed non e converso; unde, quia Verbum divinum non est factum ad imitationem creaturae ut verbum nostrum sed potius e converso, ideo Anselmus vult quod Verbum non sit similitudo creaturae sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere quod Verbum est similitudo creaturae,

[60] Par. 6 (MG 3,913).

contrario. Pero si tomamos la semejanza en sentido amplio, podemos decir que la Palabra es semejanza de la criatura como ejemplar y no como imagen, como Agustín[61] dice que las ideas son semejanzas de las cosas. No se sigue de ello que en la Palabra no esté la suma verdad, ya que es inmutable frente a las criaturas existentes, que son mudables; porque, para que la palabra sea verdadera, es necesaria su semejanza con la cosa que dice, según la representación; no la conformidad con su naturaleza, como se dijo en la cuestión *De scientia Dei*[62].

3. La disposición de las criaturas no se dice palabra propiamente hablando si no es en cuanto procede de algo, como disposición engendrada; y se dice en sentido personal, como también la sabiduría engendrada, aunque la disposición tomada simplemente se diga en sentido esencial.

4. La palabra difiere de la idea: la idea significa la forma ejemplar en absoluto, pero la palabra de la criatura en Dios significa la forma ejemplar deducida de otra cosa. Por tanto, la idea en Dios pertenece a la esencia, la palabra a la persona.

5. Aunque Dios dista sobremanera de la criatura considerada en su propiedad de criatura, sin embargo Dios es ejemplar de la criatura; en cambio, una criatura no es ejemplar de otra. Y, así, por la Palabra con que Dios se expresa a sí mismo, se expresa también toda criatura; pero no con la idea con que se expresa una criatura se expresa otra. Brota de ahí otra diferencia entre la palabra y la idea, porque la idea se refiere directamente a las criaturas, por lo que a muchas criaturas corresponden muchas ideas; pero la Palabra se refiere directamente a Dios, el cual por la Palabra se expresa en primer lugar a sí mismo y luego a las criaturas. Y puesto que las criaturas, en cuanto están en Dios, son una sola cosa, resulta que con una sola palabra se dicen todas las criaturas.

non quasi imago eius sed sicut exemplar, sicut etiam Augustinus dicit ideas esse rerum similitudines: nec tamen sequitur quod in Verbo non sit summa veritas quia est immutabile creaturis existentibus mutabilibus, quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur secundum conformitatem naturae sed secundum repraesentationem, ut in quaestione de scientia Dei dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod dispositio creaturarum non dicitur verbum proprie loquendo nisi secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita, et dicitur personaliter sicut et sapientia genita quamvis dispositio simpliciter sumpta essentialiter dicatur.

4. Ad quartum dicendum quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam, et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet sed verbum ad personam.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis Deus maxime distet a creatura considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar, non autem una creatura est exemplar alterius: et ideo (per) Verbum quo exprimitur Deus exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura exprimitur alia. Ex quo etiam apparet alia differentia inter verbum et ideam, quia idea directe respicit creaturam et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed Verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creaturas: et quia creaturae secundum quod in Deo sunt unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum.

---

[61] *De div. quaest. 83* q.46 (ML 40,30).
[62] A.13 ad 1.

6. Cuando Agustín afirma que el Hijo *lo mismo se dice Palabra que Imagen,* lo entiende en cuanto a la propiedad personal del Hijo, la cual es idéntica realmente lo mismo se diga Hijo que Palabra que Imagen. Pero, en cuando al modo de significar, no es idéntica la razón de los tres nombres citados. En efecto, palabra no importa solamente razón de origen e imitación, sino también de manifestación, y, en este sentido, Palabra pertenece de alguna forma a la criatura, a saber, en cuanto que la criatura se manifiesta por la Palabra.

7. La palabra puede proceder de alguien en varios modos. En primer lugar, del dicente, y así procede de aquel de quien es palabra. En segundo lugar, de lo manifestado por la palabra, y, así, no es necesario que proceda de aquello de lo que es, a no ser cuando la ciencia, de la que procede la palabra, es causada por las cosas. Esto no acaece en Dios. Luego no es procedente el argumento.

Artículo 5

¿Conlleva el nombre palabra relación a las criaturas?[63]

Argumentos por los que parece que no.

1. Todo nombre[64] que conlleva relación a la criatura se dice de Dios según el tiempo, en cuanto Creador y Señor. Ahora bien, la Palabra se dice de Dios desde la eternidad. Luego no conlleva relación con la criatura.

2. Todo relativo[65], o es relativo según el ser o según el decir. Ahora bien, la Palabra no se refiere a la criatura según el ser, pues así depen-

6. Ad sextum dicendum quod, cum dicit Augustinus quod Filius «eo dicitur Verbum quo imago», intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, quae est eadem secundum rem sive secundum eam dicatur Filius sive Verbum sive Imago; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio trium nominum praedictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis sed etiam manifestationis, et hoc modo Verbum est aliquo modo creaturae, in quantum scilicet per Verbum creatura manifestatur.

7. Ad septimum dicendum quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est nisi quando scientia ex qua procedit verbum est causata a rebus, quod in Deo non accidit, et ideo ratio non sequitur.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam

Et videtur quod non. 1. Omne enim nomen quod importat respectum ad creaturam dicitur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus; sed Verbum de Deo ab aeterno dicitur; ergo non importat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, omne relativum vel est relativum secundum esse vel secundum dici; sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse quia sic dependeret a creatura,

---

[63] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *Summa* 1 q.34 a.3; *Quodlib.* IV q.4 a 1.

[64] San Agustín, *De Trinit.* V c.16 (ML 42,922); cf. *Summa* 1 q.13 a.7 ses. c.

[65] Cf. *Summa* 1 q.13 a.7 ad 1 y *De pot.* q.7 a.10 ad 11.

dería de ella. Tampoco según el decir, pues sería necesario así que, en algún caso, se refiriera a la criatura, cosa que no sucede; máxime cuando parece que se referiría a ella por el caso genitivo[66] como si se dijera que la Palabra es de la criatura, cosa que Anselmo niega en el *Monologion*[67]. Luego la Palabra no importa relación a la criatura.

3. No puede entenderse ningún nombre que conlleve relación a la criatura si antes no se entiende que la criatura está en acto o en potencia, pues quien entiende[68] uno de los relativos, entiende necesariamente el otro. Pues bien, aun sin haber entendido que una criatura es o será, se entiende la Palabra en Dios, según que el Padre se dice a sí mismo. Luego la Palabra no conlleva relación con la criatura.

4. La relación de Dios con la criatura sólo puede ser como la de causa a efecto. Ahora bien, de lo dicho por Dionisio en II *De divin. nom.*[69] se desprende que todo nombre que en la criatura connota efecto es común a toda la Trinidad; y ésta no es la condición de la Palabra. Luego no conlleva ninguna relación con la criatura.

5. Sólo se entiende que Dios se refiere a la criatura por la sabiduría, la potencia y la bondad. Ahora bien, todas estas cosas se dicen de la Palabra sólo por apropiación. Luego, como quiera que la Palabra es propia y no apropiada, no parece que la Palabra conlleve relación con la criatura.

6. Aunque el hombre ordena las cosas, la palabra hombre no implica relación con las cosas ordenadas. Así, aunque la Palabra ordena todas las cosas, el nombre Palabra no conlleva relación con las criaturas ordenadas.

nec iterum secundum dici quia oporteret quod in aliquo casu ad creaturam referretur, quod non invenitur: maxime enim videretur referri per genitivum casum ut diceretur Verbum est creaturae; quod Anselmus in Monologion negat; ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

3. Praeterea, omne nomen importans respectum ad creaturam non potest intelligi non intellecto quod creatura sit actu vel potentia, quia qui intelligit unum relativorum oportet quod intelligat et reliquum; sed non intellecto aliquam creaturam esse vel futuram esse, adhuc Verbum in Deo intelligitur secundum quod Pater dicit se ipsum; ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Praeterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum; sed, sicut habetur ex dictis Dionysii II cap. De divinis nominibus, omne nomen connotans effectum in creatura commune est toti Trinitati; Verbum autem non est huiusmodi; ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Praeterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, potentiam et bonitatem; sed omnia ista non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem; cum ergo Verbum non sit appropriatum sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Praeterea, homo quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas; ergo quamvis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

---

[66] Cf. Boecio, *In Categor. Arist.* II De relativis (ML 64,217).

[67] C.33 (ML 158,188).

[68] Aristóteles, *Praed.* C.7 (BK 8a35), como recoge Santo Tomás, *In Sent.* 1 d.35 a.2 sed c.2 e *In Sent.* 2 d.38 a.4.

[69] 3 (MG 3,640); cf. Santo Tomás, *In De div. nom.* c.2 lect.1.

7. La palabra se dice relativamente al igual que el hijo. Ahora bien, toda relación del hijo termina en el padre, pues sólo del padre es hijo. Luego, de modo parecido, toda relación de la palabra. Luego la Palabra no conlleva relación a la criatura.

8. Según el Filósofo en V *Metaph.*[70], todo relativo se dice en orden a uno solo; de otra suerte, el relativo tendría dos entidades, el ser relativo y el ordenarse a otro. Ahora bien, la Palabra se dice en relación con el Padre. Luego no se dice en relación con las criaturas.

9. Si se impone el mismo nombre a cosas específicamente distintas, el resultado es equívoco, como cuando se llama perro al que ladra y al marino. Ahora bien, la suposición y la superposición son distintas especies de relación. Luego si un solo nombre importa ambas relaciones, dicho nombre será necesariamente equívoco. Ahora bien, la relación del Verbo a las criaturas es sólo de superposición, mientas que su relación al Padre es como de suposición, no por la desigualdad de la dignidad, sino por la autoridad del principio. Luego la Palabra que importa relación al Padre no conlleva relación a la criatura a no ser de modo equívoco.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Agustín dice en la obra *LXXXIII Quaestionum*[71]: *En el principio era la Palabra, la cual se dice* logos *en griego y en latín significa razón y palabra; mas, ahora, interpretamos mejor que significa no sólo relación al Padre, sino también a todo aquello que la Palabra hizo con su potencia operativa.* Con esto, queda claro el asunto.

2. Acerca del salmo[72]. *Una vez habló Dios,* dice la Glosa[73]: *Y engendró una vez, esto es, eternamente, la Palabra en la que dispuso todas las cosas.* Ahora bien, la disposición hace referencia a las cosas creadas. Luego la Palabra se dice relativamente de las criaturas.

7. Praeterea, verbum relative dicitur sicut et filius; sed tota relatio filii terminatur ad patrem: non est enim filius nisi patris; ergo similiter tota relatio verbi; ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

8. Praeterea, secundum Philosophum in V Metaphysicae, omne relativum dicitur ad unum tantum, alias relativum haberet duo esse cum esse relativi sit ad aliud se habere; sed Verbum relative dicitur ad Patrem; non ergo relative dicitur ad creaturas.

9. Praeterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut canis latrabili et marino; sed suppositio et superpositio sunt diversae species relationis; si ergo unum nomen importet utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum; sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositionis, relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositionis, non propter inaequalitatem dignitatis sed propter principii auctoritatem; ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem non importat relationem ad creaturam nisi aequivoce sumatur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum sic dicens: «In principio erat verbum, quod graece *logos* dicitur latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretamur ut significetur non solum ad Patrem respectus sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia». Ex quo patet propositum.

2. Praeterea, super illud Psal. «Semel locutus est Deus» dicit Glossa: «Semel id est Verbum aeternaliter genuit in quo omnia disposuit»; sed dispositio dicit respectum ad disposita; ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.

---

[70] *Metaph.* V 17 (BK 1021a31).
[71] *Quaestio* 63 (ML 40,54).
[72] Sal 61,12.
[73] P. LOMBARDO, *Glossa* l.c. (ML 191,568).

3. Toda palabra conlleva relación a lo que se dice con la palabra. Ahora bien, Anselmo[74] afirma que, diciéndose a sí mismo, Dios dijo toda criatura. Luego la Palabra implica relación no sólo con el Padre, sino también con la criatura.

4. El Hijo, por ser Hijo, representa perfectamente al Padre en lo que le es intrínseco; pero la Palabra, por su propio nombre, añade la manifestación. Ahora bien, no puede darse otra manifestación distinta de aquella con la que el Padre se manifiesta por las criaturas, que es a modo de manifestación al exterior. Luego la Palabra conlleva relación a la criatura.

5. Escribe Dionisio en el cap. VII *De divin. nomin.*[75]: *Dios es alabado como Razón* o Palabra, *porque es dador de la sabiduría y de la razón,* y así es patente que la Palabra dicha por Dios conlleva la razón de causa. Ahora bien, la causa se dice en orden al efecto. Luego la Palabra conlleva relación a la criatura.

6. El entendimiento práctico se refiere a las cosas por él obradas. La Palabra divina es palabra del entendimiento práctico, porque es palabra operativa, como dice el Damasceno[76]. Luego la Palabra implica relación con la criatura.

RESPUESTA. Siempre que dos cosas se relacionan entre sí de manera que una depende de otra y no a la inversa, la relación es real en la que depende y sólo de razón en aquella de la que depende, en cuanto es imposible entender que algo se refiere a otro sin entender, a la vez, la relación opuesta; como se ve en la ciencia, la cual depende del objeto conocido y no al revés. Por tanto, puesto que todas las criaturas dependen de Dios y no a la inversa, en las criaturas las relaciones por las que

3. Praeterea, verbum omne importat respectum ad id quod per verbum dicitur; sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se dixit omnem creaturam; ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem sed ad creaturam.

4. Praeterea, Filius ex hoc quod est Filius perfecte repraesentat Patrem secundum id quod est ei intrinsecum, sed Verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur Pater per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius; ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Praeterea, Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod «Deus laudatur Ratio» vel Verbum «quia est sapientiae et rationis largitor», et sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causae; sed causa dicitur ad effectum; ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Praeterea, intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum; sed Verbum divinum est verbum intellectus practici quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit; ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

RESPONSIO. Dicendum quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem quod unum dependet ad alterum sed non e converso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio, sed in eo ad quod dependet non est relatio nisi rationis tantum, prout scilicet non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin cointelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia quae dependet ad scibile sed non e converso: unde cum creaturae omnes a Deo dependeant sed non e converso, in creaturis

[74] *Monol.* c. 33 (ML 158,188C).
[75] Par. 4 (MG 3,872C).
[76] *De fide* I c.7 (MG 94,805).

se refieren a Dios son reales; en cambio, en Dios, sólo son opuestas según la razón. Y porque los nombres[77] son signos de los conceptos, se dicen de Dios ciertos nombres que conllevan relación a las criaturas, aunque tal relación sea sólo de razón, como se dijo[78]. En Dios, sólo son reales las relaciones por las que las personas se distinguen entre sí.

Hallamos en las cosas relativas que ciertos nombres se imponen para significar las mismas relaciones, como el nombre semejanza; otros, para significar algo que acompaña a las relaciones, como el nombre de ciencia para indicar cierta cualidad de la que se sigue cierta relación. Esta diversidad la hallamos en los nombres dichos de Dios, tanto en la eternidad como en el tiempo: en efecto, tanto el nombre de Padre, que se dice de Dios desde la eternidad, como el nombre de Señor, que se afirma de él en el tiempo, se imponen para significar las mismas relaciones. En cambio, el nombre Creador, que se dice de Dios temporalmente, se impone para significar la acción divina de la que se sigue cierta relación. De modo parecido, también el nombre *Palabra* se impone para significar algo absoluto con cierta relación añadida. Palabra es lo mismo que Sabiduría creada, como dice Agustín[79], lo cual no impide que se predique también en sentido personal. Igual que Padre se dice personalmente, así también Dios engendrador o Dios engendrado.

Acaece, con todo, que alguna cosa absoluta puede guardar relación con muchas cosas; y, así, el nombre que se impone para significar algo absoluto, de lo que se sigue cierta relación, puede decirse relativamente de muchos. Como la ciencia, en cuanto ciencia, se dice en relación al objeto, y en cuanto cierto accidente o forma, se refiere al científico, así también el nombre palabra guarda cierta relación con el dicente y con

sunt relationes reales quibus referuntur ad Deum, sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum. Et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est: relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ab invicem distinguuntur.

In relativis autem invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen similitudo, quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quandam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quae ab aeterno et quae ex tempore de Deo dicuntur: hoc enim nomen Pater quod ab aeterno de Deo dicitur et similiter hoc nomen Dominus quod dicitur de eo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen Creator quod de Deo ex tempore dicitur imponitur ad significandum actionem divinam quam consequitur respectus quidam. Similiter etiam hoc nomen Verbum imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto: est enim Verbum idem quod Sapientia genita, ut Augustinus dicit; nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur, quia sicut Pater personaliter dicitur ita et Deus generans vel Deus genitus.

Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura habere possit respectum, et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur in quantum est scientia relative ad scibile, sed in quantum est accidens quoddam vel

---

[77] Cf. ARISTÓTELES, *Periherm.* 1 c.2 (BK 16a3).
[78] Q.2 a.9 ad 4.
[79] *De Trin.* VII c.2 (ML 42,936), como se dice en *De pot.* q.8 a.4 obi.6.

lo dicho. Con respecto a esto último, puede también decirse de dos modos. Uno, según que el nombre es convertible, y, así, la palabra se refiere a lo dicho. Otro, en orden a lo que conviene la razón de lo dicho. Y puesto que el Padre se dice primariamente a sí mismo engendrando su Palabra y, secundariamente, dice las criaturas, la Palabra se refiere principalmente y de modo esencial al Padre; secundariamente y de modo accidental, a la criatura. El que por la Palabra se diga la criatura, es algo añadido a la Palabra.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Este argumento es válido para lo que comporta relación actual a la criatura, no para lo que importa referencia habitual. Y se dice relación habitual la que no requiere que la criatura está al mismo tiempo en acto —tales son todas las relaciones que siguen a los actos del alma—, porque también puede quererse y entenderse lo que no existe en acto. Ahora bien, la Palabra importa procesión del entendimiento. Luego no se sigue.

2. La Palabra se dice en relación con la criatura según la forma de hablar y no según la realidad, como si la relación con la criatura estuviese realmente en Dios. No se excluye, con ello, que se diga en algún caso: puedo decir que la Palabra es de la criatura, esto es, acerca de la criatura, y no desde la criatura, sentido que niega Anselmo. Además, si no se refiriera según un caso determinado, sería suficiente que se refiriera de cualquier modo; por ejemplo, si se refiriera por una preposición adjunta a la casual, como si se dijera que la Palabra es para la criatura, esto es, para constituirla.

3. Este argumento procede de los nombres que conllevan, de suyo, relación con la criatura. Pero no es de tal condición este nombre, como se ve por lo dicho. Luego no es procedente la razón.

forma refertur ad scientem. Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem et ad id quod per verbum dicitur, ad quod quidem potest dici dupliciter: uno modo secundum convertentiam nominis, et sic verbum dicitur ad dictum, alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se generando Verbum suum et ex consequenti dicit creaturas, ideo principaliter et quasi per se Verbum refertur ad Patrem sed ex consequenti et quasi per accidens refertur ad creaturam; accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

1. Ad primum dicendum quod ratio illa tenet in illis quae important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quae important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu, et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animae, quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est actu existens; Verbum autem importat processionem intellectus, et ideo ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter, sed dicitur secundum dici. Nec est remotum quin dicatur in aliquo casu: possum enim dicere quod est Verbum creaturae, idest de creatura, non a creatura in quo sensu Anselmus negat; et praeterea, si non referretur secundum aliquem casum, sufficeret quocumque modo referretur; ut puta si referatur per praepositionem adiunctam casuali ut dicatur quod Verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis nominibus quae per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen (non) est huiusmodi, ut ex dictis patet, et ideo ratio non sequitur.

4. Por la parte que este nombre Palabra importa algo absoluto tiene relación de causalidad con la criatura; pero por la relación con el origen real que importa se hace personal y, según esto, no tiene relación con la criatura.

5. Con esto, es también patente la respuesta a lo quinto.

6. La Palabra no sólo es aquello por lo que se obra la disposición; es también la misma disposición del Padre acerca de las cosas que han de crearse. Por tanto, de algún modo, se refiere a la criatura.

7. El hijo sólo implica relación de alguien con el principio del que viene. Pero la Palabra conlleva relación con el principio que la dice y con lo que es a modo de término; es a saber, a aquello que se manifiesta con la Palabra, que es principalmente el Padre, y secundariamente la criatura, la cual de ningún modo puede ser principio de la persona divina. Luego el Hijo, en cuanto Palabra, no importa respecto alguno a la criatura.

8. El argumento se refiere a los nombres que se imponen para significar las mismas relaciones. Es imposible que una relación termine en muchas cosas, a no ser que estas muchas cosas estén alguna forma unidas entre sí.

9. De modo similar ha de responderse a lo noveno.

Los argumentos en contra concluyen que, de alguna manera, la Palabra se refiere a las criaturas, no en el sentido que, de suyo, implique tal relación o que la suponga principalmente, y, según esto, hay que concederlas.

4. Ad quartum dicendum quod ex illa parte qua hoc nomen Verbum importat aliquid absolutum habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

5. Et per hoc patet responsio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis, et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

7. Ad septimum dicendum quod filius importat tantum relationem alicuius ad principium a quo oritur, sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod per Verbum manifestatur, quod quidem principaliter est Pater sed ex consequenti est creatura, quae nullo modo potest esse divinae personae principium; et ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa procedit de illis nominibus quae imponuntur ad significandum ipsos respectus: non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

9. Et similiter etiam est dicendum ad nonum.

Rationes autem quae sunt ad oppositum concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum, non autem quod hanc relationem per se importet et quasi principaliter, et in hoc sensu concedendae sunt.

Artículo 6

¿Son más verdaderas las cosas en la Palabra que en sí mismas?[80]

Argumentos por los que parece que no son más verdaderas en la Palabra[81].

1. Una cosa es más verdadera donde está por su esencia que donde está sólo por su semejanza. Ahora bien, las cosas están en la Palabra sólo por su semejanza y, en sí mismas, por su esencia. Luego son más verdaderas en sí mismas que en la Palabra.

2. Pero se dijo que tanto más nobles son en la Palabra cuanto que, en ella, tienen el ser más noble.—En contra está lo que dice Agustín en el libro *De Trinitate:* que las cosas materiales tienen el ser más noble en nuestra alma que en sí mismas y, sin embargo, son más verdaderas en sí mismas que en nuestra alma. Luego, por la misma razón, son más verdaderas en sí mismas que en la Palabra.

3. Lo que está en acto es más verdadero que lo que está en potencia. Ahora bien, una cosa está en acto en sí misma y sólo en potencia en la Palabra, al igual que el artificio[82] en el artífice. Luego una cosa es más verdadera en sí misma que en la Palabra.

4. La última perfección de una cosa es su operación. Las cosas existentes en sí mismas tienen operaciones propias que no tienen estando en la Palabra. Luego son más verdaderas en sí mismas que en la Palabra.

5. Sólo pueden compararse las cosas que son de una misma razón. El ser de la cosa en sí misma y el ser que tiene en la Palabra no son de una misma razón. Luego, al menos, no puede decirse que sea más verdadera en la Palabra que en sí misma.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum res verius sint in Verbo vel in se ipsis

Et videtur quod non sint verius in Verbo. 1. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi per suam similitudinem tantum; sed in Verbo res non sunt nisi per suam similitudinem, in se autem sunt per suam essentiam; ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed dicebat quod pro tanto sunt nobilius in Verbo quia ibi habent nobilius esse.—Contra, res materialis nobilius esse habet in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam Augustinus dicit in libro De Trinitate, et tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra; ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

3. Praeterea, verius est id quod est in actu quam id quod est in potentia; sed res in se ipsa est in actu, in Verbo autem est tantum in potentia sicut artificiatum in artifice; ergo verius est res in se quam in Verbo.

4. Praeterea, ultima rei perfectio est sua operatio; sed res in se ipsis existentes habent proprias operationes quas non habent ut sunt in Verbo; ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

5. Praeterea, illa solum sunt comparabilia quae sunt unius rationis; sed esse rei in se ipsa non est unius rationis cum esse quod habet in Verbo; ergo ad minus non potest dici quod verius sit in Verbo quam in se ipsa.

---

[80] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.18 a.4 ad 3.

[81] Cf. San Anselmo, *Monol.* c.36 (ML 158,190).

[82] Averroes, *Metaph.* 12 comm.16 (VIII 318M), como recoge Santo Tomás, *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.2; cf. *Summa Alberti* 1 tr.155 q.61 a.2.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. *En el Creador, la criatura es esencia creadora,* dice Anselmo[83]. Ahora bien, el ser increado es más verdadero que el creado. Luego una cosa tiene el ser más verdadero en la Palabra que en sí misma.

2. Así como Platón[84] ponía las ideas de las cosas fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina. Ahora bien, para Platón[85], el hombre separado era más verdaderamente hombre que el material, tanto que simplemente le llamaba hombre. Luego, desde el punto de vista de la fe, las cosas son más verdaderas en la Palabra que en sí mismas.

3. Lo que, en cada género, es verdadero en grado sumo, es la medida de todo el género. Las semejanzas de las cosas existentes en la Palabra son las medidas de la verdad en todas las cosas, pues una cosa se dice verdadera en cuanto imita su ejemplar, que está en la Palabra. Luego las cosas son más verdaderas en la Palabra que en sí mismas.

RESPUESTA. Las cosas causadas son deficientes en la imitación de las causas que les son superiores, como afirma Dionisio en II *De divin. nomin.*[86]. Por esta distancia entre la causa y lo causado, algo se predica realmente de lo causado que no se predica de la causa, como es patente en las delectaciones, de las que no se dice con rigor que deleitan, aunque sean causa de deleite. Esto acaece porque el modo de las causas es más sublime que lo predicado del efecto. Es cosa comprobada en todas las causas que obran equívocamente, como el sol no puede llamarse caliente, aunque por él se caliente todo lo demás, cosa que se debe a la supereminencia del sol sobre todo lo cálido. Por esto, cuando se pregun-

SED CONTRA, «creatura in Creatore est creatrix essentia», ut Anselmus dicit; sed esse increatum est verius quam creatum; ergo res verius esse habet in Verbo quam in se ipsa.

2. Praeterea, sicut ponebat Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus esa; sed secundum Platonem verius erat homo separatus homo quam materialis, unde hominem separatum per se hominem nominabat; ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in Verbo quam sint in se ipsis.

3. Praeterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere est mensura totius generis; sed similitudines rerum in Verbo existentes sunt mensurae veritatis in rebus omnibus quia secundum hoc res aliqua dicitur vera secundum quod imitatur exemplar suum quod est in Verbo; ergo res verius sunt in Verbo quam in se ipsis.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut dicit Dionysius II cap. De divinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum quae eis supercollocantur, et propter istam distantiam causae a causato aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur proprie delectari quamvis sint nobis causae delectandi; quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur; et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus, sicut sol non potest dici calidus quamvis ab eo alia calefiant, quod est propter ipsius solis supereminentiam ad ea quae calida dicuntur. Cum ergo quaeritur

---

[83] Cf. *Monol.* c.36 (ML 158,190), por ejemplo se halla literalmente en A. HALENSIS. *Glossa in Lib. Sent.* I d.8 n.29 (p.108) y en BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.36 a.2 q.1 f.3.

[84] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.1 c.1.

[85] ARISTÓTELES, *Metaph.* III 7 (BK 997b8).

[86] Par. 8 (MG 3,654).

ta si las cosas son más verdaderas en sí mismas que en la Palabra, hay que distinguir, pues «más verdadero» puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación. Si designa la verdad de la cosa, es, sin duda, mayor la verdad de las cosas en la Palabra que en sí mismas. Si designa la verdad de la predicación, acaece lo contrario: con mayor verdad se llama hombre al que está en la realidad de su naturaleza propia que al que está en la Palabra; lo cual no se debe a defecto de la Palabra, antes a su supereminencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Si se entiende por la verdad de la predicación, es cierto que una cosa es más verdadera donde está por esencia que donde está por semejanza. Pero si se entiende por la verdad de la cosa, entonces es más verdadero donde está por semejanza —que es la causa de la cosa— y menos verdadero donde está por la semejanza causada por la cosa.

2. La semejanza de algo que está en nuestra mente no es causa de ello, como la semejanza de las cosas que están en la Palabra, y, por tanto, no es válida la comparación.

3. La potencia activa es más perfecta que el acto, que es efecto suyo; y, en este sentido, se dice que las criaturas están en potencia en la Palabra.

4. Aunque las criaturas no tienen operaciones propias en la Palabra, tienen en ella operaciones más nobles, en cuanto son causas efectivas de las cosas y de sus operaciones.

5. Aunque el ser de las criaturas en la Palabra y en sí mismas no tienen una misma razón unívoca, sí tienen una misma razón analógica.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Este argumento primero se refiere a la verdad de la cosa, no a la verdad de la predicación.

utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est quia li verius potest designare vel veritatem rei vel veritatem praedicationis: si designet veritatem rei, sic procul dubio maior est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis; si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re quae est in propria natura quam de ea secundum quod est in Verbo, nec hoc est propter defectum Verbi sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

1. Ad primum igitur dicendum quod, si intelligatur de veritate praedicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei, minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo rei quae est in anima nostra non est causa rei sicut similitudo rerum in Verbo, et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod potentia activa est perfectior quam sit actus qui est eius effectus, et hoc modo creaturae dicuntur esse in potentia in Verbo.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis creaturae in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores in quantum sunt effectivae rerum et operationum ipsarum.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in se ipsis secundum univocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis secundum analogiam.

1. Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur dicendum quod ratio illa procedit de veritate rei non autem de veritate praedicationis.

2. Se le critica a Platón el defender que las formas naturales están, por su propia condición, más allá de la materia, como si la materia se relacionara accidentalmente con las especies naturales. Así, las cosas naturales podrían, en verdad, predicarse de las inmateriales. Pero nosotros no sostenemos esto. No es, pues, lo mismo.

3. Respondemos igual que a lo primero.

Artículo 7

¿Es la Palabra de lo que no es, ni será, ni fue?[87]

Argumentos por los que parece que sí.

1. La Palabra implica algo que proviene del entendimiento. Ahora bien, el entendimiento divino es también de las cosas que no son, ni serán, ni fueron, como se dijo[88] en la cuestión *De scientia Dei*. Luego también de todo ello puede ser la Palabra.

2. Afirma Agustín en VI *De Trinitate*[89] que *el Hijo es el arte perfecto del Padre acerca de las razones de los vivientes*. Ahora bien, como dice el mismo Agustín en la obra *LXXXIII Quaestionum*[90]: *La razón se dice correctamente razón, aunque por ella nada se haga*[91]. Luego la Palabra es también de las cosas que no se harán ni se hicieron.

3. La Palabra no sería perfecta si no contuviera todo lo que hay en la ciencia del dicente. Ahora bien, en la ciencia del Padre dicente están también las cosas que nunca se hicieron. Luego también están en la Palabra.

2. Ad secundum dicendum quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse praeter materiam ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales, et secundum hoc res naturales vere praedicari possent de his quae sunt sine materia; nos autem hoc non ponimus, et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum Verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

Et videtur quod sic.

1. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu; sed intellectus divinus est etiam de his quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut in quaestione De scientia Dei dictum est; ergo Verbum etiam de his esse potest.

2. Praeterea, secundum Augustinum VI libro De Trinitate, «Filius est ars Patris plena rationum viventium»; sed, sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum, «ratio, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur»; ergo Verbum est etiam eorum quae nec fient nec facta sunt.

3. Praeterea, Verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quae sunt in scientia dicentis; sed in scientia Patris dicentis sunt ea quae nunquam erunt nec facta sunt; ergo et ista erunt in Verbo.

---

[87] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.34 a.3 ad 5.
[88] A.8.
[89] C.10 (ML 42,931); BAC V 370.
[90] Q.63 (ML 40,54).
[91] Ibid.

EN CONTRA está: 1. Lo que Anselmo dice en el *Monologion: Ninguna palabra puede ser de lo que no es, ni fue, ni será*[92].

2. Pertenece a la potencia del dicente hacer todo lo que dice. Dios es potentísimo. Luego su Palabra no es de algo que nunca será.

RESPUESTA. Una cosa puede estar de dos modos en la Palabra. Primero, como algo que la Palabra conoce o que en la Palabra puede conocerse, y, en este sentido, en la Palabra está también lo que no es, ni será, ni se hizo, porque la Palabra conoce lo mismo que el Padre y en ella puede conocerse igual que en el Padre. Segundo, como algo que se dice por la Palabra. Ahora bien, todo lo que se dice por la palabra está, en cierta manera, ordenado a la ejecución, pues con la palabra estimulamos a unos a obrar y ordenamos a otros a ejecutar lo concebido en la mente; por lo que también el decir de Dios es su disponer, como se manifiesta por la Glosa sobre aquello del salmo[93]: *Una vez habló Dios,* etc. Por tanto, así como Dios solamente dispone las cosas que son, o serán, o fueron, así también solamente dice éstas. Por tanto, la Palabra es solamente de éstas, como dichas por ella misma; en cambio, la ciencia y el arte y la idea o la razón no comportan orden a alguna ejecución, y, por lo mismo, no hay similitud entre ellas y la Palabra.

Según esto, parece clara la respuesta a las objeciones.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit in Monologion: «Eius quod nec est nec fuit nec futurum est, nullum verbum esse potest».

2. Praeterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet ut quicquid dicit fiat; sed Deus est potentissimus; ergo Verbum eius non est de aliquo quod non aliquando fiat.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquid potest esse in Verbo dupliciter: uno modo sicut id quod Verbum cognoscit vel quod in Verbo cognosci potest, et sic in Verbo est etiam illud quod nec est nec erit nec factum est quia hoc cognoscit Verbum sicut et Pater et in Verbo etiam cognosci potest sicut et in Patre. Alio modo dicitur aliquid esse in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur; omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodam modo ad executionem quia verbo instigamus alios ad agendum et ordinamus aliquos ad exequendum id quod mente concepimus; unde etiam dicere Dei disponere ipsius est, ut patet per Glossam super illud Psal.: «Semel locutus est Deus», etc.: unde sicut Deus non disponit nisi quae sunt vel erunt vel fuerunt, ita nec dicit, unde Verbum est horum tantum sicut per ipsum dictorum: scientia autem et ars et idea vel ratio non important ordinem ad aliquam executionem, et ideo non est simile de eis et de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

---

[92] C.32 (ML 158,186).

[93] De Pedro Lombardo allí mismo (ML 191,568); Sal 61,12.

Artículo 8

¿Tiene lo creado vida en la Palabra?[94]

Argumentos por los que parece que no.

1. La Palabra es causa de las cosas, según que están en ella. Si, pues, las cosas son vida en la Palabra, la Palabra causa las cosas a modo de vida. Por el hecho de que causa las cosas a modo de bondad, se sigue que todas las cosas son buenas. Por lo mismo, si causa las cosas a modo de vida, habrá que concluir que todas las cosas son vivas. Pero esto es falso. Luego también lo primero.

2. Las cosas están en la Palabra igual que los artificios[95] en el artífice. Ahora bien, en el artífice los artificios no tienen vida. Ni son la vida del artífice, pues éste vivía ya antes que en él estuvieran los artificios; ni lo son de los artificios, que carecen de vida. Luego tampoco las criaturas son vida en la Palabra.

3. En la Escritura, el don de la vida se apropia más al Espíritu Santo que a la Palabra, como se ve en Jn 6,64: *El Espíritu es quien vivifica*. Y en otros lugares. Pero la Palabra se dice del Hijo, no del Espíritu Santo, como es patente por lo dicho[96]. Luego no es correcto decir que las cosas sean vida en la Palabra.

4. La luz intelectual es principio de vida. Ahora bien, las cosas no son luz en la Palabra. Luego no parece que sean vida en ella.

En contra está lo siguiente. 1. Se dice en Jn 1,3: *Lo que fue hecho, en ella era vida.*

2. Se dice que el movimiento del cielo es *cierta vida para todo lo existente en la naturaleza,* según el Filósofo en el VIII *Physicorum*[97]. Aho-

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum omne quod factum est sit vita in Verbo

Et videtur quod non. 1. Quia secundum hoc Verbum est causa rerum quod res sunt in ipso: si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vitae; sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis sequitur quod omnia sunt bona; ergo ex hoc quod causat res per modum vitae sequetur quod omnia sint viva, quod falsum est; ergo et primum.

2. Praeterea, res sunt in Verbo sicut artificiata apud artificem; sed artificiata in artifice non sunt vita: nec enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quae vita carent, ergo nec creaturae in Verbo sunt vita.

3. Praeterea, efficientia vitae magis appropriatur in Scriptura Spiritui Sancto quam Verbo, ut patet Ioh. VI: «Spiritus est qui vivificat», et in pluribus aliis locis; sed Verbum non dicitur de Spiritu Sancto sed de Filio tantum, ut patet ex dictis; ergo nec convenienter dicitur quod res in Verbo sit vita.

4. Praeterea, lux intellectualis (non) est principium vitae; sed res in Verbo non sunt lux; ergo videtur quod in eo non sint vita.

Sed contra est quod dicitur Ioh. I: «Quod factum est, in ipso vita erat».

2. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Physicorum, motus caeli dicitur «vita quaedam omnibus natura existentibus»; sed magis influat Verbum in creatu-

---

[94] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.18 a.4; *Cont. Gent.* 4 c.13; *In Io.* c.1 lect.2.

[95] Averroes, como supra nota 82.

[96] A.3.

[97] C.1 (BK 250b14) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat.206, f.81v).

ra bien, la Palabra influye en las criaturas más que el movimiento del cielo en la naturaleza. Luego, por estar en la Palabra, las cosas han de llamarse vida.

RESPUESTA. Según que están en la Palabra, las cosas pueden considerarse de dos modos: uno, en comparación con la Palabra; otro, en comparación con las cosas existentes en su propia naturaleza. En ambos casos, la semejanza de la criatura en la Palabra es vida. En efecto, decimos con propiedad que vive lo que tiene en sí el principio del movimiento o de su actividad. Se dijo primero que ciertas cosas vivían porque pareció que tenían en sí algo que las movía según algún movimiento. De ahí pasó el nombre de vida a todas las cosas que tienen en sí el principio de su propia operación. Y, así, se dice que viven ciertas cosas porque entienden, o sienten, o quieren, y no sólo porque se mueven de lugar o porque aumentan. Aquel ser que tiene la cosa y que la mueve a obrar por sí misma es lo que propiamente se llama vida de la cosa, porque *el vivir es el ser del viviente,* como se lee en el II *De anima*[98]. En nosotros, sin embargo, ninguna operación a la que nos movemos es nuestro ser. Rigurosamente hablando, nuestro entender no es nuestra vida, a no ser que el vivir se tome por lo que es signo de vida. De modo parecido, tampoco en nosotros la semejanza entendida es nuestra vida. En cambio, el entender de la Palabra es su ser, y, de igual manera, su semejanza. Por ello, la semejanza de la criatura en la Palabra es su vida. De modo parejo, también la semejanza de la criatura es, en cierto modo, la criatura misma, de la misma manera que se dice que *el alma es, en cierta manera, todas las cosas,* como se lee en II *De anima*[99]. Así pues, por el hecho de que la semejanza de la criatura en la Palabra es productora y motora de la criatura existente en la propia naturaleza, acaece, en cierta manera, que

ras quam motus caeli in naturam; ergo res secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

RESPONSIO. Dicendum quod res secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparationem ad Verbum, alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes et utroque modo similitudo creaturae in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in se ipso habet principium motus vel operationis cuiuscumque: ex hoc enim primo sunt dicta aliqua vivere quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum, et hinc processit nomen vitae ad omnia quae in se ipsis habent operationis propriae principium, unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt vivere dicuntur, non solum ex hoc quod secundum locum moventur vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam, proprie dicitur vita rei quia «vivere viventis est esse», ut in II De anima dicitur: in nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus est esse nostrum, unde intelligere nostrum non est vita nostra proprie loquendo nisi secundum quod vivere accipitur pro opere quod est signum vitae, et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra; sed intelligere Verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius, unde similitudo creaturae in Verbo est vita eius. Similiter etiam similitudo creaturae est quodam modo ipsa creatura per modum illum quo dicitur quod «anima quodam modo est omnia»; unde ex hoc quod similitudo creaturae in Verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis,

[98] C.4 (BK 415b13) según la traducción antigua (Alonso p.144,6).
[99] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.8 (BK 431b21) según la antigua traducción (Alonso p.351,5).

la criatura se mueve a sí misma y llega al ser; es decir, en cuanto es producida en el ser y movida por la semejanza que existe en la Palabra. Según esto, la semejanza de la criatura en la Palabra es, en cierta manera, la vida de la criatura.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Cuando se afirma que la criatura existente en la Palabra es vida, no se refiere a la razón propia de criatura, sino al modo en que está en la Palabra; de ahí que, como en ella no está del mismo modo, no se sigue que en sí viva, aunque sea vida en la Palabra; como tampoco es inmaterial en sí misma, aunque es inmaterial en la Palabra. En cambio, la bondad, la entidad y otras cosas de ese cariz pertenecen a la razón propia de la criatura; y así como son buenas por estar en la Palabra, así también por estar en la propia naturaleza.

2. Las semejanzas de las cosas en el artífice no pueden llamarse rigurosamente vida, porque no son el ser del artífice viviente, ni su operación, tal como acaece en Dios. Con todo, Agustín dice[100] que el arca vive en la mente del artífice. Se entiende por tener ser inteligible en la mente del artífice; lo cual pertenece al género de la vida.

3. La vida se atribuye al Espíritu Santo en cuanto que Dios se dice vida de las cosas, porque está en ellas moviéndolas, de manera que parece que todas las cosas se mueven por un principio intrínseco. Pero la vida se apropia a la Palabra según que las cosas están en Dios, tal como se ha dicho.

4. Así como las semejanzas de las cosas en la Palabra son causa de que las cosas existan, así son también causa de que las cosas conozcan, en cuanto se imprimen en las mentes intelectuales para que puedan conocer. Pues bien, igual que se llaman vida por ser principio del existir, así se llaman luz por ser principio del conocer.

quodam modo contingit ut creatura se ipsam moveat et ad esse producat, in quantum scilicet producitur in esse et movetur a sua similitudine in Verbo existente, et ita similitudo creaturae in Verbo est quodam modo creaturae vita.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita non pertinet ad rationem propriam creaturae sed ad modum quo est in Verbo, unde cum non sit eodem modo in se ipsa, non sequitur quod in se ipsa vivat quamvis in Verbo sit vita, sicut non est in se ipsa immaterialis quamvis in Verbo sit immaterialis; sed bonitas, entitas et huiusmodi pertinent ad propriam rationem creaturae, et ideo sicut secundum quod sunt in Verbo sunt bona ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

2. Ad secundum dicendum quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita quia non sunt ipsum esse artificis viventis nec etiam ipsa eius operatio sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit quod arca in mente artificis vivit: sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitae pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod vita Spiritui Sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in rebus omnibus movens eas ut sic modo quodam omnes res a principio intrinseco motae videantur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis patet.

4. Ad quartum dicendum quod similitudines rerum in Verbo sicut sunt rebus causa existendi ita sunt rebus causa cognoscendi, in quantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus ut sic res cognoscere possint, et ideo sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

[100] *In Io.* I n.17 (ML 35,1387).

CUESTIÓN SOBRE LA UNIÓN DEL VERBO ENCARNADO

TRADUCCIÓN Y CITAS TÉCNICAS DE

JESÚS ESPEJA PARDO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ JUAN

INTRODUCCIÓN

La fecha de composición de esta cuestión disputada fue muy debatida a causa del contenido del artículo cuarto, donde Santo Tomás sostiene —como veremos más adelante— una opinión aparentemente contraria a la que había defendido anteriormente en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y luego en la *Suma de Teología*. Esta diferencia ha conducido incluso a algunos autores a dudar de la autenticidad tomasiana de este escrito. Otros han querido solucionar el problema reduciendo la doctrina del *De unione* a la doctrina clásica. Otros, en cambio, han pensado que se trata del pensamiento definitivo del Aquinate respecto al tema tratado en dicho artículo. Sin embargo, otros estudios autorizados se inclinan a datarla antes de la redacción de la *Tertia Pars*[1], e incluso más precisamente durante su estancia en París, antes de la Pascua de Resurrección de 1272, quizás a principios del mes de abril de ese mismo año, cuando estaba escribiendo las primeras cuestiones de la *Tertia Pars* y antes de redactar la cuestión 17[2].

Por lo que se refiere a su contenido, la cuestión trata del modo como se realizó la unión del Verbo y su naturaleza humana y de algunas consecuencias que ello implica. Estudia el tema a partir de cinco artículos que abordan problemas diferentes, aunque muy relacionados entre sí.

En primer lugar se trata de explicar por qué esta unión se hizo en la persona del Verbo y no en la naturaleza (a.1). Algunos de los argumentos contrarios al dogma, recogidos al comienzo del desarrollo de la argumentación, confunden los conceptos de naturaleza y persona. Por eso el Aquinate, a la hora de expresar su propio pensamiento, comienza por clarificar estos conceptos aceptando las definiciones que ofrece Boecio en su obra *De duabus naturis*. Según esta obra, «naturaleza es todo aquello que informa con diferencia específica», mientras que persona es «una sustancia individual de naturaleza racional». Teniendo en cuenta estas definiciones, Tomás no encuentra inconveniente en que dos realidades no unidas en la naturaleza se unan en la persona.

Por lo que se refiere al modo concreto de esta unión, Tomás comienza haciendo un elenco de las explicaciones erróneas. En primer lugar menciona a Teodoro de Mopsuestia y a Nestorio, quienes sostuvieron que la naturaleza humana de Cristo había sido unida al Verbo accidentalmente por la gracia de la inhabitación; según esto, el Verbo de Dios

---

[1] A. PATFOORT, *L'unité de'être dans le Christ d'après S. Thomas* (Bibliothèque de Théologie-Théologie dogmatique, Série I, Vol. 4; Desclée, Tournai 1964) 85.

[2] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Navarra 1994) 352 y 419. Por su parte, P. GLORIEUX data la cuestión en mayo de 1272. Cf. «Les Questions de S. Thomas et leur suite chronologique»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 4 (1932) 30-31. La misma opinión sostiene J.-P. TORRELL en su obra *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Vestigia 13, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, Friburgo 1993) 300-301.

habría habitado en Cristo como en un templo, con lo cual se llega a afirmar implícitamente un doble sujeto. Este error, condenado en el concilio de Éfeso, conduce a afirmar en Cristo una persona humana distinta de la divina, contradiciendo los datos de las Escritura, donde se dice que *el Verbo se hizo carne* (Jn 1,14) y donde se habla de la *kénosis* del Verbo (Flp 2,7), y no de la *kénosis* del Padre y del Espíritu cuya inhabitación también se promete en la misma Escritura.

Con el propósito de enmendar este error, otros dijeron que Cristo asumió un alma y un cuerpo, pero no unidos entre sí, de tal modo que estos dos elementos no unidos no constituían una persona humana. Pero tal explicación tiene el inconveniente de que niega la verdadera humanidad de Cristo, pues ésta implica la unión sustancial del alma y del cuerpo. Tal error —nos dice el Aquinate— fue condenado en el concilio de Tours por el papa Alejandro III.

Luego nos recuerda las opiniones de Apolinar de Laodicea y de Eutiques, quienes, en síntesis, afirmaron que la unión se realizó en la naturaleza.

En contra de todas estas opiniones, Tomás afirma que la unión del Verbo y la naturaleza humana no es ni accidental ni esencial, sino sustancial y personal. Y que los términos persona e hipóstasis son sinónimos.

Para explicar el modo de la unión de forma más clara retoma la comparación utilizada por Atanasio entre la unión hipostática y la unión que existe entre el cuerpo y el alma. El punto de la comparación no está en el hecho de que el alma sea la forma del cuerpo, pues el Verbo no es la forma del cuerpo humano de Cristo, sino en el hecho de que el cuerpo humano de cualquier persona es un instrumento unido y propio del alma. Esta idea tan importante en la cristología del Aquinate se inspira en San Juan Damasceno, quien hablaba de la humanidad de Cristo como «órgano» o instrumento unido y libre del Verbo. No obstante, Tomás reconoce que la comparación de Atanasio es deficiente porque se aplica a una unión «singular» que está por encima de todos los modos de unión humanamente conocidos; se trata, en definitiva, de un misterio.

En el segundo artículo Tomás explica por qué en Cristo hay una sola hipóstasis o supuesto y no dos. Para ello comienza por rebatir la opinión de quienes queriendo evitar la herejía de Nestorio propusieron que Cristo era una persona pero con dos hipóstasis o supuestos, aunque admitían que la hipóstasis o supuesto humano de Cristo pertenecía a la persona del Verbo porque había sido asumido por él. Para el Aquinate estas afirmaciones suponen la ignorancia del significado del término hipóstasis, por eso repite de nuevo aquí la definición formulada por Boecio. Dicha ignorancia conduce a quienes sostienen estas afirmaciones a coincidir con la opinión de Nestorio que pretendían evitar. Contra esta herejía, Tomás cita el canon 5.° del quinto concilio ecuménico (II de Constantinopla), donde se condena la atribución al misterio de Cristo de dos subsistencias o dos personas, aunque omite la referencia expresa que hace dicho canon al concilio de Calcedonia.

Para resolver estas cuestiones, Tomás considera importante aclarar los siguientes términos: persona o hipóstasis, supuesto e individuo, sustancia

y accidente, lo particular o singular[3]. Teniendo en cuenta su significado correcto, puede decirse que la naturaleza humana de Cristo no existe separadamente sino en la hipóstasis del Verbo de Dios, ni como un accidente ni propiamente como parte en el todo; no obstante, su naturaleza humana puede llamarse un individuo, un particular o un singular, pero no hipóstasis, supuesto o persona, pues la única persona, hipóstasis o supuesto es el del Verbo.

En el tercer artículo Tomás se pregunta si Cristo es uno de forma neutra o dos. La respuesta es clara y, al mismo tiempo, novedosa con respecto a otras obras que tratan el mismo tema: puesto que Cristo es un supuesto que tiene dos naturalezas, es uno sin más o en absoluto *(simpliciter)* y dos bajo un aspecto parcial *(secundum quid)*. Esta argumentación está en la base de la respuesta dada en el artículo siguiente. Además, la cuestión que se quiere resolver aquí constituye, como dice J. A. Weisheipl un difícil problema de gramática latina puesto al servicio de la fe y del que sólo podemos indicar el desarrollo del argumento[4].

En el artículo cuarto se pregunta si en Cristo hay un solo ser[5] *(esse)*. En la respuesta juega un papel muy importante el principio formulado en el segundo argumento u objeción: *a cada forma le corresponde su ser*. Tomás sacará todas las consecuencias de este principio y las aplicará a la naturaleza humana de Cristo. El mismo principio se encuentra ya formulado en *Sent.* 3, d.6 q.2 a.2 obj.1 del siguiente modo: «[...] toda forma sustancial da el ser. Ahora bien, el alma es una forma sustancial, luego da el ser. Pero no da el ser a la persona divina, porque ésta es un ser eterno. Luego da otro ser. Por tanto, en Cristo no hay un solo ser». Y allí se responde lo siguiente, recurriendo a la analogía con «las partes subsistentes»:

«La forma da el ser; no en el sentido de que el ser sea de la materia o de la forma, sino el del subsistente. Por tanto, cuando un compuesto de materia y forma es por sí mismo subsistente, el compuesto adquiere de la forma el ser absoluto por sí; en cambio, cuando no es subsistente por sí, ese compuesto no recibe el ser de la forma, sino que el subsistente al que esto se añade adquiere una relación según el ser de aquello a lo que se añade. Por ejemplo, supongamos que un hombre nazca sin una mano, y esa mano fuera elaborada separadamente, y luego se le añada milagrosamente, es evidente que la forma de la mano causa el ser de la mano subsistente por sí; pero una vez que se une al hombre, por la forma de la mano no se añade un ser a la mano, porque la mano no tiene un ser propio, pero se añade al hombre una relación con la mano según su ser. Análogamente digo que también en Cristo el alma no adquiere el ser propio de la naturaleza humana, sino que el Hijo de Dios adquiere la relación según su ser con la naturaleza humana, relación que no es real en la persona divina, sino de razón...».

---

[3] Aunque tienen un origen diferente, los términos «persona», «hipóstasis», «supuesto» e «individuo» son prácticamente sinónimos cuando se utilizan para designar a un sujeto singular de naturaleza intelectual. Cf. E.-H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* (Desclée, París 1988) 116. Por lo que se refiere al término «individuo», en este artículo se emplea también para referirse a la naturaleza.

[4] Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino...*, o.c., 355.

[5] En muchas traducciones al español este término se traduce por «existencia».

En el *De unione* se sustituye esta analogía tomada de las partes subsistentes por otra tomada de las «formas accidentales». Éstas tienen ser en cuanto que se apoyan en algo subsistente, pero no dan el ser esencial, sino el ser relativo. Aplicando esta analogía a Cristo, Tomás dice que la persona del Hijo de Dios existió antes de asumir su humanidad, y una vez asumida la naturaleza humana, su ser no aumentó ni se perfeccionó en nada, pero el supuesto eterno fue concretado en su subsistencia por dicha naturaleza en el sentido de que gracias a ella es este hombre. De aquí concluye que, hablando de forma absoluta *(simpliciter),* Cristo es uno por la unidad de supuesto, y, hablando de forma relativa *(secundum quid),* es dos por la dualidad de naturaleza. Por tanto, el único supuesto del Hijo de Dios tiene otro ser en cuanto que se hizo hombre en el tiempo. Este ser no es accidental ni tampoco el ser principal del supuesto, ni su ser esencial, sino secundario. En la respuesta a la primera objeción matiza un poco más su pensamiento al afirmar que no se puede decir que Cristo sea dos en el ser, porque el supuesto eterno no se relaciona de igual forma con cada una de las naturalezas. Detrás de estas afirmaciones está la intuición de que hay que prestar atención a la dignidad ontológica de la naturaleza humana de Cristo.

En la *Suma de teología,* a.2 de la q.17 de la *Tertia Pars,* permanece vigente la misma intuición, aunque se vuelve de nuevo a la solución dada anteriormente en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* pero enriqueciendo su argumentación y ofreciéndonos su pensamiento cristológico último. El texto de la *Suma* constituye, en palabras de A. Patfoort, la exposición más completa, más equilibrada y más lúcida sobre el problema de la unidad de ser o existencia en Cristo[6]. Aunque esta exposición carece de la elegancia del *De unione,* nos ofrece una verdadera síntesis en la que se encuentran las piezas utilizadas ya en las otras obras a la hora de tratar el mismo tema. Es el caso, por ejemplo, de las tres analogías con las que se pretende iluminar la condición humana de Cristo: la de las partes sustanciales, la de los accidentes y la de las «formas» en general. También se admite aquí el principio que dice que «toda forma da la existencia» y la consideración de la naturaleza humana como una «forma»[7]. Pero la solución es, al menos aparentemente, bien distinta de la del *De unione.*

En la *Suma* Tomás comienza su argumentación teniendo en mente el principio de San Juan Damasceno, citado en la primera objeción, que dice que en Cristo se duplican las cosas que siguen a la naturaleza. Y aunque el ser pertenece tanto a la persona como a la naturaleza[8], es imposible que una sola cosa tenga más de un ser. Por tanto, como la naturaleza humana de Cristo está unida personalmente al Verbo, por la asunción de dicha naturaleza no se le añade un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal preexistente con la naturaleza humana, de tal modo que su persona subsiste

---

[6] Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas,* o.c., 107.

[7] Ibid.

[8] En las otras ocasiones en que se cita este axioma del Damasceno en el mismo contexto (*Sent.* 3 d.14 a.1 q.1 y *Compendium* c.212) se menciona la relación que existe entre el *esse* y el supuesto, pero se silencia completamente la relación que existe entre el *esse* y la naturaleza, cosa que, como vemos, no ocurre en la *Suma.*

no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza humana.

En la nota de la *Suma de Teología* correspondiente a este artículo segundo de la cuestión 17, J.-P. Torrell nos ofrece una interpretación distinta de estos datos. Reconociendo que se trata de un tema muy difícil y que tanto el texto del *De unione* como el de la *Suma* son prácticamente de la misma época, dice que «no se puede pensar en una evolución en la enseñanza del autor, y como, por otra parte, está excluido que se contradiga a sí mismo, las dos posiciones son conciliables». Pueden conciliarse ambas posturas si tenemos en cuenta que el *esse* o el acto de existir procede a la vez de la naturaleza y de la hipóstasis. Y según el punto de vista que se adopte, puede ponerse de relieve uno u otro aspecto. En el *De unione* se aborda el problema desde el punto de vista de la naturaleza. Esa perspectiva le conduce a Tomás a hablar de la dualidad de los actos de existir o de ser; dado que la naturaleza humana de Cristo es una realidad creada, tiene que tener su existencia o ser propio, aunque se trata de una existencia o ser secundario. En cambio, en la *Suma,* al abordar el tema desde la perspectiva de la hipóstasis, llega a la conclusión de que en Cristo hay un único ser o existencia, «pero no contradice, sin embargo, lo que ha establecido en otra parte: esta unidad se efectúa por la integración de una cierta dualidad»[9].

El último artículo de esta cuestión del *De unione* se pregunta si en Cristo hay una sola operación. Es una cuestión resuelta por el tercer concilio de Constantinopla (680-681) en contra de los monotelitas. Aquí se trata de razonar la solución dada en dicho concilio. La primera razón por la que hay que reconocer en Cristo dos operaciones es de carácter soteriológico: si en Cristo no hubiera una operación humana además de la divina —nos dice Tomás—, no hubiera podido merecer según la naturaleza humana. La segunda razón es de carácter antropológico, es decir: si Cristo asumió una naturaleza humana completa tuvo que tener una voluntad, y esta facultad hace que todas las acciones realizadas según la naturaleza humana tengan una unidad. Al tener dos naturalezas distintas tiene que tener necesariamente dos operaciones y dos voluntades. Lo cual no impide que la naturaleza humana de Cristo sea movida por la divinidad, cosa que, por otra parte, ocurre en el caso de todo ser humano.

En la respuesta al primer argumento Tomás retoma la doctrina de la acción teándrica —inspirada en el pensamiento del Pseudo-Dionisio— y de la humanidad de Cristo como instrumento unido de la divinidad. La humanidad y la divinidad obraban en comunión, pero sin confusión de operación, es decir, realizando cada naturaleza lo que le es propio. Tomás apoya esta afirmación en la carta *Ad Flavianum* de San León Magno (ad 2). Respecto a la concepción de la humanidad de Cristo como instrumento de la divinidad, subraya que la naturaleza humana no es sólo un instrumento movido, sino que es también principio de acción porque tiene dominio de su acto (ad 4).

Tanto si nos decidimos a ver en la *Suma de Teología* el pensamiento cristológico último de Santo Tomás como si nos inclinamos a armonizar

---

[9] J.-P. Torrell, «Introduction et notes», en Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* IV (Cerf, París 1986) 155.

el contenido de esta obra con la cuestión disputada *De unione*, esta última constituye un escrito muy importante, aunque difícil, para conocer la seriedad y la riqueza de perspectivas con las que el Aquinate estudia los problemas. Ésa es una de las razones por las que se ha seleccionado para ser publicada por primera vez en lengua española.

CUESTIÓN SOBRE LA UNIÓN DEL VERBO ENCARNADO

1. ¿La unión se hizo en la persona o en la naturaleza?
2. ¿En Cristo hay sólo una hipóstasis o supuesto, o dos?
3. ¿Cristo es uno de forma neutra, o dos?
4. ¿Hay en Cristo un solo ser?
5. ¿Hay en Cristo una sola operación?

ARTÍCULO 1[1]

¿La unión se hizo en la persona o en la naturaleza?[2]

Parece que la unión se hizo en la naturaleza.

ARGUMENTOS: 1. Dice Atanasio[3] en *Símbolo: Como el alma racional y la carne son un solo hombre, así Dios y hombre son Cristo.* Pero el alma racional y la carne se unen en la naturaleza humana. Luego Dios y hombre se unen en una sola naturaleza de Cristo.

QUAESTIO DE UNIONE VERBI INCARNATI

1. Et primo enim quaeritur utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura.
2. Secundo utrum in Christo sit una tantum hypostasis.
3. Tertio utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo.
4. Quarto utrum in Christo sit unum tantum esse.
5. Quinto utrum in Christo sit una tantum operatio.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura. Videtur autem quod in natura.

1. Dicit enim Athanasius quod sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus et homo uniuntur in unam naturam Christi.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.2.3; *De verit.* q.20 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.35 y 41; *Summa* 3 q.2 a.1.2; *Compend. Theol.* 206; *In Io.* c.1 lect.7; *In Rom.* 1 lect.2; *In Phil.* 2 lect.2.

[2] Este artículo es fundamental para leer toda la cuestión. En él se precisa qué significan naturaleza, supuesto y persona. Es de notar la ambivalencia del término griego «hipóstasis», lo que está debajo dando consistencia. En este a.1 no se emplea esa palabra como equivalente a «persona», aunque sí lo hace en forma de adverbio: «hipostática o personalmente». En los otros artículos se emplea «hipóstasis» para designar el supuesto y para designar la persona que es supuesto «de naturaleza racional» (a.1).

[3] En el Símbolo *Quicumque:* Dz 76.

2. Dice el Damasceno en III *De fide orth.*[4]: *el error de los herejes está en decir que la naturaleza y la hipóstasis son lo mismo.* Pero esto no parece falso, pues en cualquier sustancia simple, y principalmente en Dios, supuesto y naturaleza se identifican. Luego no es falso lo que dicen los herejes: si la unión es hecha en persona, también lo es en naturaleza.

3. El Damasceno dice en el libro citado[5] que *inconvertible e inalterablemente se unieron mutuamente dos naturalezas.* Pero la unión de naturalezas parece incluir unión natural. Luego la unión fue hecha en la naturaleza.

4. En aquellas realidades en las que el supuesto tiene algo además de la naturaleza de la especie, sea accidente sea naturaleza individual, es necesario que el supuesto difiera de la naturaleza, como deja claro el Filósofo en VII *Metaph.*[6]. Pero si la unión de la naturaleza humana al Verbo no fue hecha en la naturaleza humana, no pertenecerá a la naturaleza de la especie del mismo Verbo. Luego se seguiría que el supuesto del Verbo sea otra cosa distinta de la naturaleza divina, lo cual es imposible. Luego parece que la unión fue hecha en la naturaleza.

5. Toda unión se termina en la unidad que es posterior a la misma unión. Pero la unidad de la persona del Verbo, siendo eterna, no es posterior a la unión que ha sido hecha en la plenitud de los tiempos. Luego la unión no fue hecha en la persona.

6. La unión implica una cierta añadidura. Luego no se puede hacer unión a algo que es sumamente simple. Pero la persona del Verbo, siendo verdadero Dios, es sumamente simple. Luego la unión no se puede hacer en la persona del Verbo.

2. Praeterea, Damascenus dicit in III libro: hoc facit haereticis errorem, quia dicunt idem naturam et hypostasim. Sed hoc non videtur falsum esse: quia in quolibet simplici, et praecipue in Deo, idem est suppositum et natura. Ergo non est falsum quod haeretici dicunt, quod si unio facta sit in persona, sit facta in natura.

3. Praeterea, Damascenus dicit in III libro quod inconvertibiliter et inalterabiliter unitae sunt ad invicem duae naturae. Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura.

4. Praeterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet praeter naturam speciei, vel accidens vel naturam individualem necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per Philosophum in VII Metaph. Sed si unio humanae naturae ad Verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius Verbi. Ergo sequetur quod suppositum Verbi sit aliud a natura divina; quod est impossibile. Videtur ergo quod unio facta sit in natura.

5. Praeterea, omnis unio terminatur ad aliquod unum, quod est posterius ipsa unione. Sed unitas personae Verbi, cum sit aeterna, non est posterior unione quae facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona.

6. Praeterea, unio importat additamentum quoddam. Unde non potest fieri unio in aliquo quod est summae simplicitatis. Sed persona Verbi, cum sit vere Deus, est summae simplicitatis. Ergo in persona Verbi non potest fieri unio.

---

[4] *De fide orthodoxa* c.3 (MG 94,991).

[5] *De fide* c.3 (ML 94,994).

[6] ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.6 (BK 1031a29); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 7 lect.5 n.1362.

7. Dos realidades que no son de un mismo género no pueden unirse en algo; de la línea y de la blancura no se hace una sola realidad. Pero la naturaleza humana difiere de la divina mucho más que aquellas realidades que difieren en el género. Luego no se puede hacer simultáneamente la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona del Verbo.

8. Persona y naturaleza del Verbo difieren sólo según el modo de entender, en cuanto en la persona del Verbo hay una relación de origen, no en la naturaleza. Pero por su relación de origen el Verbo no se refiere a la naturaleza humana, sino al Padre. Luego del mismo modo se relacionan con la naturaleza asumida la persona del Verbo y su naturaleza. Si la unión se hizo en persona, también habrá sido hecha en naturaleza.

9. La encarnación suscita en nosotros el amor a Dios encarnado. Pero no debemos amar más a una persona divina que a otra, pues teniendo la misma bondad exigen el mismo amor. Luego la unión hecha en la encarnación es en la naturaleza común a las tres personas.

10. Según el Filósofo en II *De anima*[7], *para los vivientes vivir es su ser*. En Cristo hay doble vida, divina y humana. Luego hay en él doble ser. Y como el ser es el supuesto o persona, la unión no fue hecha en persona.

11. Como la forma de la parte se compara con la materia, así la forma del todo con el supuesto. Pero la forma de una parte no puede existir si no es en materia propia. Luego la forma del todo que es la naturaleza no puede existir si no es en el propio supuesto que es la persona humana; por la misma razón la naturaleza divina está también en la persona divina. Luego si hay ahí dos naturalezas, es lógico que también haya dos personas.

7. Praeterea, duo quae non sunt unius generis, non possunt in aliquo uniri: ex linea enim et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quae differunt genere. Ergo non potest simul humanae et divinae naturae unio fieri in persona una.

8. Praeterea, persona et natura Verbi differunt solum secundum modum intelligendi, in quantum in persona Verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis Verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona Verbi et natura eius. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

9. Praeterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam; quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10. Praeterea, secundum Philosophum in II De anima, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana et divina. Ergo est illi duplex esse, et per consequens duplex persona: esse enim est suppositi vel personae. Non ergo facta est unio in persona.

11. Praeterea, sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quae est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo, si sint ibi duae naturae, oportet quod sint ibi duae personae.

---

[7] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 415b12); cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* 2 lect.7 n.319.

12. Todo lo que se predica de algo puede hacer sus veces. Pero la naturaleza divina se predica en verdad de la persona del Verbo. Luego puede hacer sus veces. Si la unión fue hecha en persona, bien se puede decir que fue hecha en naturaleza.

13. Lo que se une a algo se une esencial o accidentalmente. Pero la naturaleza humana no se une al Verbo accidentalmente, pues en ese caso retendría su personalidad y serían dos personas. Por otra parte, toda sustancia que adviene a otra retiene su singularidad, como el vestido que se viste o el caballo que se monta. Luego la naturaleza humana se une al Verbo esencialmente como perteneciente a la esencia o naturaleza del mismo. Es, por tanto, unión hecha en naturaleza.

14. Nada que esté comprendido bajo una realidad se extiende hacia algo extrínseco; lo que está ubicado en un lugar no está en otro. Pero el supuesto de una naturaleza está comprendido dentro de esa naturaleza, como el individuo dentro de la especie y la especie dentro del género. Como el Verbo es supuesto de la naturaleza divina, no se puede extender a otra naturaleza para ser supuesto desde ella, a no ser que se haga una sola naturaleza.

15. La naturaleza se relaciona con el supuesto como algo más formal, más simple y constitutivo. Pero de este modo no se puede relacionar la naturaleza humana con la persona del Verbo. Luego la persona del Verbo no puede ser persona de la naturaleza humana.

16. La acción se atribuye al supuesto o persona, porque, según el Filósofo en II *Metaph.*[8], las acciones son de los singulares. Pero en Cristo, como demuestra el Damasceno en III *De fide orth.*[9], hay dos acciones. Luego ahí hay dos personas. En consecuencia, la unión no se hizo en persona.

12. Praeterea, omne quod vere praedicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere praedicatur de persona Verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici quod facta sit unio in natura.

13. Praeterea, omne quod unitur alicui, aut unitur ei essentialiter aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur Verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem, et essent duae personae. Omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem; sicut vestis induta, et equus equitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam Verbi. Est ergo unio facta in natura.

14. Praeterea, nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum; sicut quod comprehenditur loco non est in exteriori loco. Sed suppositum cuiuslibet naturae comprehenditur sub natura illa, unde et dicitur res naturae. Sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo Verbum sit suppositum divinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit eius suppositum, nisi efficiatur natura una.

15. Praeterea, natura se habet ad suppositum per modum formalioris, et simplicioris et constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam Verbi. Ergo persona Verbi non potest esse persona humanae naturae.

16. Praeterea, actio attribuitur supposito vel personae: quia actiones singularium sunt, secundum Philosophum. Sed in Christo sunt duae actiones, ut Damascenus probat in libro III. Ergo sunt ibi duae personae. Non ergo facta est unio in persona.

---

[8] ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.1 (BK 981a16); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 1 lect.1 n.21.
[9] *De fide* c.15 (MG 94,1046).

17. La persona se define como una naturaleza con propiedad distinta. Luego si la unión fue hecha en persona, se sigue que ha sido hecha en naturaleza.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que Agustín dice en el libro *De fide ad Petrum: en Cristo permanece la verdad de dos naturalezas según una persona*[10].

2. En *Ad Orosium*[11] dice el mismo autor: *conocemos dos naturalezas en una persona del Hijo.*

SOLUCIÓN. Hay que decir que para clarificar esta cuestión debemos proceder así: primero, conocer qué es la naturaleza; segundo, conocer qué es la persona, y, tercero, cómo la unión del Verbo encarnado fue hecha en la persona y no en la naturaleza.

Debe saberse que el nombre naturaleza deriva etimológicamente de «nacer». Luego quiere significar primariamente el nacimiento de los vivientes, es decir, de los animales y de las plantas. Después se aplicó el nombre al principio de ese nacimiento. Y como este principio es intrínseco, después se aplicó al principio interior del movimiento, según se dice en II *Phys.*[12], porque la naturaleza es principio del movimiento en el cual está esencialmente, no accidentalmente. Y como el movimiento natural, especialmente en la generación, termina en la esencia de la especie, después se llamó naturaleza a la esencia de la especie, significada en la definición. Por eso dice Boecio en *De duabus naturis*[13] que *naturaleza es todo aquello que informa con diferencia específica.* Y de este modo entendemos aquí el término naturaleza.

17. Praeterea, persona definitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona, sequitur quod facta sit unio in natura.

SED CONTRA, est quod Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum: duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam.

2. Praeterea, ad Orosium dicit: duas naturas cognoscimus in una persona filii.

RESPONDEO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, primo, oportet considerare quid est natura; secundo, quid est persona; tertio, quomodo unio Verbi incarnati facta est in persona, non in natura.

Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo sumitur. Unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium et plantarum. Deinde tractum est nomen naturae ad principium praedictae nativitatis. Et quia huiusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in II Physic., quia natura est principium motus in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat definitio, natura vocatur. Unde et Boetius dicit in libro De duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et hoc modo hic natura accipitur.

---

[10] La obra es de FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* c.2 n.19 y 21 (ML 40,759 y 760); BAC XLI 25 y 28.

[11] Parece referirse a la obra espuria de SAN AGUSTÍN, *Liber Orosii percontantis et Augustini respondentis* o *Dialogus Quaestionum 65* q.5 (ML 40,736).

[12] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.1 (BK 192b21); cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* 2 lect.1 n.294.

[13] *De duabus naturis* c.1 (ML 64,1342).

Para interpretar qué es la persona, hay que considerar que si alguna cosa existe en la cual no exista otra cosa que la esencia de la especie, esa esencia será subsistente individualmente por sí misma. Y en esa realidad igual serán el supuesto y la naturaleza, que sólo difieren por la razón; se dice naturaleza por ser la esencia de la especie, y supuesto en cuanto subsiste por sí misma. Pero si existe alguna realidad en que, además de la esencia de la especie que significa la definición hay otra cosa distinta, accidente o materia individual, entonces el supuesto no se identificará con la naturaleza, sino que añadirá algo a la naturaleza, como acontece en los compuestos de materia y de forma. Y lo que se dice del supuesto debe ser entendido de la persona en naturaleza racional, pues la persona no es sino un supuesto de naturaleza racional, según dice Boecio en el libro *De duabus naturis*[14]: *la persona es sustancia individual de naturaleza racional.*

Luego no hay inconveniente en que se unan en la persona dos realidades no unidas en la naturaleza; una sustancia individual de naturaleza racional puede tener algo que no pertenece a la naturaleza de la especie, y eso se une a ella personalmente, no naturalmente. Así es como hay que entender que la naturaleza humana ha sido unida al Verbo de Dios en persona, no en naturaleza; no pertenece a la naturaleza divina, pero sí a la persona del Verbo, en el sentido de que la persona del Verbo se incorporó la naturaleza humana al asumirla.

Sin embargo, a la hora de explicar el modo de esta unión surgen la duda y la discrepancia. Vemos que en las criaturas algo sobreviene a otra ealidad de doble modo: accidental y esencialmente.

Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens. Et sic in huiusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens; in quantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero in quantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam praeter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam. Sicut apparet praecipue in his quae sunt ex materia et forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura: cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturae, secundum quod Boetius dicit in libro De duabus naturis, quod persona est rationalis naturae individua substantia.

Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quae non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei, et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est Verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, in quantum persona Verbi assumendo, adiunxit sibi humanam naturam.

Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio et discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit; scilicet accidentaliter, et essentialiter.

---

[14] Ibid., c.3 (ML 64,1343).

Nestorio[15] y antes que él Teodoro de Mopsuestia[16] decían que la naturaleza humana había sido unida al Verbo accidentalmente, por la gracia de la inhabitación; el Verbo de Dios se habría unido al hombre Cristo habitando en él como en su templo. Pero vemos que una sustancia unida a otra accidentalmente retiene su propia singularidad como el vestido que se pone el hombre o la casa que recibe al habitante. Luego el hombre tendría su propia singularidad, que es su persona, y se seguiría, en la opinión de Nestorio, que en Cristo la persona del hombre era distinta de la persona del Verbo, y que uno era el hijo del hombre y otro el Hijo de Dios. De donde la bienaventurada Virgen no debería ser confesada madre de Dios, sino madre del hombre. Pero esto es absurdo totalmente. Primero, porque la Sagrada Escritura habla de una forma sobre los hombres, en los que el Verbo de Dios habitó por gracia, y de otra forma sobre Cristo. De los primeros dice que fue dada la Palabra de Dios a tal profeta, mientras de Cristo dice: *el Verbo se hizo carne*[17], esto es, hombre, porque el mismo Verbo personalmente es hombre. Segundo, porque el Apóstol en Flp 2,7 llama a esta unión abajamiento del Hijo de Dios. Y es manifiesto que la inhabitación de la gracia no significa este abajamiento; de lo contrario, el abajamiento competería no sólo al Hijo, sino también al Padre y al Espíritu Santo, del cual dice el Señor: *Estará junto a vosotros y en vosotros*[18]; y de sí mismo y del Padre: *Vendremos a él y pondremos en él nuestra morada*[19]. Por lo cual, y por otras muchas razones, ese error fue condenado en el concilio de Éfeso[20].

Nestorius igitur, et ante ipsum Theodorus Mopsuestenus, posuerunt naturam humanam coniunctam esse Verbo accidentaliter; scilicet secundum gratiae inhabitationem: ponentes quod Verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. Videmus autem quod omnis substantia coniuncta alteri accidentaliter, retinet seorsum suam propriam singularitatem, sicut vestis adveniens homini aut domus continens habitatorem: unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas eius. Sequebatur ergo secundum Nestorium, quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona Verbi; et quod esset alius filius hominis, et alius filius Dei. Unde beatam virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus Verbum Dei habitavit per gratiam, et aliter de Christo. Nam de aliis dicit quod factum est Verbum domini ad talem prophetam, sed de Christo dicit: Verbum caro factum est, id est homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo. Secundo, quia apostolus ad Philipp. hanc unionem exinanitionem filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis. Alioquin exinanitio competeret non solum filio, sed etiam patri et spiritui sancto, de quo dominus dicit Ioan. XIV: apud vos manebit, et in vobis erit; et de se et patre: ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus. Propter hoc igitur et multa alia, praedictus error damnatus est in Concilio Ephesino.

---

[15] Nestorio fue patriarca de Constantinopla de 428 a 433. Murió en 451. Era discípulo de Teodoro de Mopsuestia y su herejía consistió en defender que en Cristo había dos naturalezas y dos personas.

[16] Teodoro de Mopsuestia, de Antioquía († 428), fue obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Eximio teólogo y exegeta que impugnó el error de los apolinaristas y arrianos con indiscutible fuerza doctrinal, pero él mismo defendió que en Cristo había dos personas, adelantándose a Nestorio.

[17] Jn 1,14.

[18] Jn 14,17.

[19] Jn 14,23.

[20] Concilio celebrado en el año 431. Cf. Dz 250-264.

Algunos, sosteniendo con Nestorio que la naturaleza estaba unida al Verbo accidentalmente, quisieron evitar la dualidad de personas que ponía Nestorio, diciendo que el Verbo asumió alma y cuerpo no unidos entre sí, y así no se constituiría persona humana integrada de alma y cuerpo. Pero de ahí se seguiría un mayor inconveniente: Cristo no sería verdadero hombre, pues la definición de hombre incluye la unión de cuerpo y alma. Por eso este error fue condenado por Alejandro III en el concilio de Tours[21].

Otros se fueron por otro lado diciendo que la naturaleza humana estaba unida al Verbo esencialmente para constituir como una naturaleza o esencia integrada por la naturaleza divina y la naturaleza humana. Para eso Apolinar de Laodicea[22] formuló tres doctrinas erróneas, como le atribuye el papa León en una Carta a los fieles de Constantinopla[23]: primero, que el alma no estaba unida en Cristo, sino que el Verbo vino a la carne en lugar del alma; así, del Verbo y de la carne se hizo una naturaleza como en nosotros de alma y cuerpo; en esta doctrina Apolinar siguió a Arrio[24]. Pero como la Escritura evangélica expresamente habla del alma de Cristo según Jn 10,18: *Tengo potestad para entregar mi alma,* incurrió en una segunda herejía: en Cristo hay alma sensitiva, pero no racional; en el hombre Cristo, el Verbo ocupó el lugar de la inteligencia. Pero esto es inadmisible, pues entonces no asumiría la naturaleza humana, sino una naturaleza bestial, como arguye contra él Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[25]. Y la tercera doctrina: que la carne de Cristo no fue asumida de una mujer, sino hecha del Verbo cambiado en carne y

Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter Verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum quam ponebat Nestorius, ponentes quod Verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita; ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur maius inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo; cum ratio hominis consistat in unione animae et corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III in Concilio Turonensi.

Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam Verbo essentialiter advenire; ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos, quorum primum fuit quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed Verbum carni loco animae advenisse. Ut sic ex Verbo et carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Arium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Ioan. X: potestatem habeo ponendi animam meam, incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem; sed Verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens; quia secundum hoc, Verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in libro LXXXIII Quaestionum. Tertium dogma eius fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta sed facta de Verbo in

---

[21] Concilio celebrado en 1163 en la Galia.

[22] Apolinar de Laodicea (310-390), obispo de Laodicea, fue un teólogo y exegeta que, para resaltar la personalidad divina de Cristo, menospreció su naturaleza humana.

[23] Cita incierta. Podría referirse a SAN LEÓN MAGNO, Epistola 165 *Ad Leonem Augustum* c.2 (ML 54,1157B-C).

[24] Así dicen los manuscritos, pero las ediciones publicadas citaban a Nestorio. Cf. A. DONDAINE, «La documentation patristique de S. Thomas»: *RevScPhilThéol* 29 (1940) 326s.

[25] *Liber LXXXIII Quaestionum* q.80 (ML 40,93); BAC XL 280.

viceversa. Esto es absolutamente imposible porque el Verbo de Dios, siendo verdadero Dios, es totalmente inmutable. Por esos dogmas Apolinar fue condenado en el concilio de Constantinopla[26], y Eutiques[27], que siguió la tercera doctrina de Apolinar, fue condenado en el concilio de Calcedonia[28].

Así pues, si la unión no fue hecha en la persona sino sólo según la inhabitación, como decía Nestorio, nada nuevo ocurrió en la encarnación de Cristo. Si la unión ha sido hecha en la naturaleza, según decían Apolinar y Eutiques, es totalmente imposible. Y, como las especies de las cosas son como los números, cualquier unidad que se añada cambia de especie como dice VII *Metaph.*[29]; mas siendo perfecta en sí misma toda naturaleza, es imposible que reciba en sí misma la añadidura de otra naturaleza. Y si la recibiera, ya no sería la misma naturaleza, sino otra. La divina naturaleza es perfectísima, y, de modo semejante, la naturaleza humana tiene la perfección de su especie. Luego es imposible que las dos se unan con unión natural. Y si eso fuera posible, el resultado de ambas no sería una naturaleza divina ni humana; y así Cristo no sería ni hombre ni Dios, lo cual no es admisible. En todo caso, la naturaleza humana no es unida al Verbo ni accidental ni esencial, sino sustancialmente, en cuanto sustancia significa hipóstasis, e hipostática o personalmente.

El ejemplo más cercano en las realidades a esta unión es la unión sustancial entre cuerpo y alma, que trae Atanasio[30]. No en cuanto el alma es forma del cuerpo, porque el Verbo no puede ser forma de la materia,

carnem mutato atque converso. Hoc autem est maxime impossibile: quia Verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Unde propter haec dogmata damnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano; et Eutyches, qui eius tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi.

Sic igitur, si non est facta unio in persona sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura, secundum Apollinarem et Eutychen, est omnino impossibile. Cum enim species rerum sint sicut numeri, in quibus addita vel subtracta unitate variant speciem, ut dicitur in VIII Metaph., quaccumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturae additionem. Vel, si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima. Similiter etiam humana natura habet perfectionem suae speciei. Unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, iam id quod ex utroque constitueretur neque esset natura divina neque humana: et sic Christus esset neque homo neque Deus, quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter.

Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius. Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia; sed secundum

---

[26] El segundo Concilio de Constantinopla tuvo lugar en el año 553. Cf. Dz 421-438.

[27] Eutiques (378-454) inició la herejía monofisita. Al impugnar el error de Nestorio que ponía una dualidad personal en Cristo, dejó en la sombra las dos naturalezas en Cristo.

[28] Concilio celebrado en el año 451, donde se condenó el error de Eutiques. Cf. Dz 300-303.

[29] ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.3 (BK 1043b36); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 8 lect.3 n.1723s.

[30] Símbolo *Quicumque:* Dz 76.

sino en cuanto el cuerpo es instrumento del alma, no extrínseco y adventicio, sino propio y unido. Por eso dice el Damasceno[31] que la naturaleza humana es instrumento del Verbo. Sería más semejante, como dice Agustín *Contra Felicianum*[32], si nos figuramos, como pretenden algunos, que hay en el mundo un alma general, que como una persona se uniría a la materia modelable según distintas formas.

Pero todos estos ejemplos son deficientes, pues la unión del instrumento es accidental, mientras que esta unión es singular, por encima de todos los modos de unión conocidos por nosotros. Como Dios es la bondad misma y subsistente, también es la misma unidad por esencia. Y así como su poder no está limitado a los modos de bondad y de ser que hay en las criaturas, sino que puede hacer nuevos modos de bondad que sean desconocidos para nosotros, así también por su infinito poder pudo hacer un nuevo modo de unión: que la naturaleza humana se uniera al Verbo personalmente y no accidentalmente, aunque no encontremos en las criaturas un ejemplo similar. Por eso dice Agustín en la carta *Ad Volusianum*[33] hablando de este misterio: *Si la razón busca, no es admirable; si se pide un ejemplo, no es singular; concedamos a Dios que puede hacer algo que nosotros no podemos investigar; en tales casos la única razón de lo hecho es el poder del que lo hace.* Y Dionisio en II *De div. nom.*[34] dice: *Jesús, según nosotros divina composición, esto es, unión tan inefable a toda palabra como desconocida para la mente; también para el primero de los dignísimos ángeles.*

uod corpus est animae instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed roprium et coniunctum. Unde Damascenus dicit humanam naturam esse organum Verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit Contra Felicianum, si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae passibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam.

Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia: quia unio instrumenti est accidentalis; sed haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam. Et ideo, sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos; ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur Verbo personaliter, non tamen accidentaliter. Quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in epistola Ad Volusianum, de hoc mysterio loquens: si ratio quaeritur, non est admirabile: si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse; in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis. Et Dionysius dicit in cap. II De divin. nom.: Iesus secundum nos divina compositio, id est unio, et ineffabilis est Verbo omni, et ignota menti; tamen et ipsi primo dignissimorum Angelorum.

---

[31] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1059).
[32] VIGILIO TAPSENSE es el autor de *Contra Felicianum* c.15 (ML 62,341).
[33] Epist. 137 *Ad Volusianum* 3 c.2 n.8 (ML 33,519); BAC XI 108.
[34] *De divinis nominibus* c.2 § 9 (MG 3,647).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La semejanza no se toma del hecho de que del alma y de la carne se haga una naturaleza de hombre, sino de que con los dos se constituye una persona.

2. Aunque en Dios naturaleza y supuesto o persona no difieran realmente, difieren por la razón como se ha dicho. Y porque uno mismo subsiste en la naturaleza humana y divina, de los dos no se forma una esencia, y por eso la unión se hizo en la persona, a cuya definición pertenece subsistir, y no en la naturaleza que incluye la esencia de la cosa.

3. En Cristo las naturalezas están unidas no en la naturaleza, sino en la persona. Por eso se dice que están unidas inconvertible e inalterablemente[35].

4. Los herejes, diciendo que la unión no fue hecha en la persona sino en la naturaleza, no tenían en cuenta que, en realidad y por distinción de la razón, una cosa es la persona y otra la naturaleza. Por eso se equivocaron.

5. En razón de la unión se dice algo propiamente unido, como en razón de la unidad se dice algo uno. Y, por tanto, la unión no se entiende que termine en la persona divina en cuanto es una en sí misma desde la eternidad, sino en cuanto unida a la naturaleza humana en el tiempo. Y así la unión según el modo de entender precede a la persona, no en cuanto es una, sino en cuanto unida.

6. La unión no se hace en la persona divina como si esa persona divina fuera constituida de dos realidades unidas mutuamente. Eso repugna a su suma simplicidad. Se dice que la unión fue hecha en persona en cuanto la divina persona simple subsiste en dos naturalezas, divina y humana.

1. Ad primum ergo dicendum quod similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter, differunt tamen ratione ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur, inde est quod unio facta est in persona, ad cuius rationem pertinet subsistere; non autem ad naturam, quae importat essentiam rei.

3. Ad tertium dicendum quod naturae quidem unitae sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona. Quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter et inalterabiliter naturae esse unitae.

4. Ad quartum dicendum quod haeretici, dicentes quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam et aliud naturam nec re nec ratione; et ideo decipiebantur.

5. Ad quintum dicendum quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam secundum quod est una in se ab aeterno, sed secundum quod est unita humanae naturae in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi praecedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

6. Ad sextum dicendum quod unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis. Hoc enim eius summae simplicitati repugnaret. Sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

---

[35] Estos adverbios —*indivisamente, inconvertiblemente, inconfusa* e *inseparablemente* (a.5)— son los empleados en la definición calcedonense.

7. Dos realidades diversas según el género no se unen en una esencia o naturaleza, pero no hay inconveniente en que se unan en un supuesto. Como de la línea y de la blancura no se hace una esencia; se encuentran sin embargo en un supuesto.

8. La persona del Hijo de Dios se puede considerar doblemente. Según la razón común de persona, que significa algo subsistente; y en esta idea, la unión se hizo en persona según la razón de persona, como antes hemos dicho. De otro modo, en la persona del Hijo se puede considerar lo que es propio de la persona del Hijo, es decir, su relación al Padre. Ahora bien, la unión de las dos naturalezas no se refiere a esa relación.

9. La encarnación no añade bondad a la persona divina, y, por consiguiente, tampoco amabilidad. Luego la persona del Verbo encarnado no ha de ser más amada que la persona del Verbo sin más, aunque debe ser amada según otra razón, la cual sin embargo es comprendida bajo la universal bondad del Verbo. Y de ahí no se sigue, si la unión de la encarnación se hizo en una persona y no en otra, que una persona deba ser más amada que otra.

10. El ser es propio de la persona subsistente y de la naturaleza en la que subiste la persona, como teniendo ser según esa naturaleza. El ser de la persona del Verbo encarnado es uno de parte de la persona subsistente, no de parte de la naturaleza.

11. La misma relación hay de la naturaleza al supuesto que de la forma a la materia. Pero la materia no se constituye en el ser sino por la forma, y, por tanto, la forma requiere determinada materia que la haga ser en acto. Pero el supuesto no sólo se constituye por la naturaleza de la especie, sino que también puede tener otros determinantes. Y, por tanto, nada impide que una naturaleza se atribuya al supuesto de otra naturaleza.

7. Ad septimum dicendum quod duo quae sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia vel natura; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito. Sicut ex linea et albedine non fit aliqua essentia; inveniuntur tamen in uno supposito.

8. Ad octavum dicendum quod persona filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personae, prout significat quoddam subsistens; et secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personae, sicut supra dictum est. Alio modo potest in persona filii considerari id quod est proprium personae filii, scilicet relatio qua refertur ad patrem. Et secundum huius relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut incarnatio nihil bonitatis adiicit ad personam divinam, ita etiam nihil adiicit ei diligibilitatis. Unde persona Verbi incarnati non est plus diligenda quam persona Verbi simpliciter, licet sit secundum aliam rationem diligenda; quae tamen ratio sub universali bonitate Verbi comprehenditur. Et propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona et non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

10. Ad decimum dicendum quod esse est et personae subsistentis, et naturae in qua persona subsistit; quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae Verbi incarnati est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae.

11. Ad undecimum dicendum quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu. Sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quaedam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturae.

12. La naturaleza divina se predica de la persona divina por la identidad real, no según la propiedad del modo de significar. Y por eso no conviene que, supuesto uno, se suponga el otro, porque también en los temas divinos es verdadero decir: *la persona genera,* y en cambio no lo es: *la esencia genera.*

13. La naturaleza humana es unida al Verbo no accidental ni esencialmente como perteneciendo a la esencia divina del Verbo, sino sustancialmente, esto es, hipostáticamente, como perteneciendo a la hipóstasis o persona del Verbo.

14. La persona del Verbo queda comprendida en la naturaleza del Verbo y no se puede extender a algo más allá. Pero la naturaleza del Verbo, en razón de su infinitud, comprende toda naturaleza finita. Y por eso, cuando la persona del Verbo asume la naturaleza humana, no se extiende más allá de la naturaleza divina, sino que más bien asume lo que está debajo. Por eso dice Flp 2,6-7 que, *siendo en la forma de Dios,* el Hijo de Dios, *se anonadó a sí mismo.* No ciertamente dejando la grandeza de la forma de Dios, sino asumiendo la pequeñez de la naturaleza humana.

15. Como la naturaleza del Verbo es infinita, también lo es su persona. Y por eso la naturaleza divina del Verbo corresponde con igualdad a la misma persona del Verbo en sí misma. La naturaleza humana corresponde al Verbo en cuanto se hizo hombre. Luego no es necesario que la naturaleza sea más simple y más formal que aquel hombre que es el Verbo hecho carne y constituyendo al mismo en cuanto es hombre.

16. La acción es del supuesto según alguna naturaleza o forma. Y por tanto no sólo se diversifican las acciones según los supuestos, sino también según la diversidad de naturaleza o forma. Como en el único y el mismo hombre una acción es ver, otra oír por las distintas potencias, así en Cristo por las dos naturalezas hay dos acciones aunque sea una la persona o hipóstasis.

12. Ad duodecimum dicendum quod natura divina praedicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi. Et ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum; quia etiam in divinis haec est vera: persona generat; non tamen haec est vera: essentia generat.

13. Ad decimumtertium dicendum quod humana natura unita est Verbo, non quidem accidentaliter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam Verbi; sed substantialiter, id est hypostatice, quasi pertinens ad Verbi hypostasim vel personam.

14. Ad decimumquartum dicendum quod persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere. Sed natura Verbi, ratione suae infinitatis, comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo, cum persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra. Unde dicitur ad Philipp. II quod, cum in forma Dei esset Dei filius, semetipsum exinanivit; non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parvitatem humanae naturae.

15. Ad decimumquintum dicendum quod sicut natura Verbi est infinita, ita et persona Verbi infinita est. Et ideo natura divina Verbi correspondet ex aequo ipsi personae Verbi secundum se. Natura autem humana correspondet Verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior et formalior illo homine qui est Verbum caro factum, et constituens ipsum in quantum est homo.

16. Ad decimumsextum dicendum quod actio est suppositi secundum aliquam naturam vel formam; et ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturae vel formae. Sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre, et alia audire, propter diversas potentias. Unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

17. La persona es una sustancia distinta por una propiedad que pertenece a su dignidad, pero no es en cuanto *sustancia* significa esencia o naturaleza, sino en cuanto significa hipóstasis.

Artículo 2

¿En Cristo hay sólo una hipóstasis o supuesto, o dos?[36]

Parece que en Cristo no hay una sola persona.

Argumentos. 1. Dice Agustín en el libro *Contra Felicianum*[37], c.XI: *En el mediador de Dios y de los hombres, una cosa es el Hijo de Dios, otra cosa el Hijo del hombre.* Ahora bien, lo que es uno por el supuesto o por la hipóstasis no puede ser una y otra cosa. Luego en Cristo no hay sólo un supuesto o una hipóstasis.

2. Agustín dice en el libro *De Trin.*[38]: *En Cristo ambos son Dios por el Dios que acoge y ambos son hombre por el hombre acogido.* Pero nada que es uno por el supuesto o por la hipóstasis es dos cosas, es decir, una y otra cosa. Luego en Cristo no hay sólo una hipóstasis o supuesto.

3. La naturaleza humana en Cristo es una sustancia. Pero no existió una sustancia universal, ya que tal sustancia es inimaginable fuera del alma. Luego existió una sustancia particular. Pero una sustancia particular es una hipóstasis. Luego en Cristo la naturaleza humana fue una hipóstasis. Pero como la naturaleza humana en Cristo es algo distinto de la hipóstasis del Verbo de Dios, se sigue que en él hay otra hipóstasis además de la del Verbo de Dios, es decir, en Cristo hay varias hipóstasis.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente, non autem secundum quod substantia significat essentiam vel naturam, sed secundum quod significat hypostasim.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit una tantum:

1. Dicit enim Augustinus in libro Contra Felicianum: in mediatore Dei et hominum, aliud Dei filius, aliud hominis filius fuit. Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est aliud et aliud. Ergo in Christo non est unum suppositum tantum vel hypostasis.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro De Trin. quod in Christo utrumque est Deus propter suscipientem Deum, et utrumque homo propter susceptum hominem. Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum sive suppositum.

3. Praeterea, natura humana in Christo quaedam substantia est. Sed non fuit substantia universalis, quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid praeter hypostasim Verbi Dei. Ergo in Christo est aliqua hypostasis praeter hypostasim Verbi Dei; et ita in Christo sunt plures hypostases.

---

[36] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.6 q.1 a.1 qla.1 y 2; d.7 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.38 y 39; *Summa* 3 q.1 a.3; *Cont. errores graec.* 20; *Compend. Theol.* 210 y 211; *Quodl.* 9 q.2 a.1; *In Io.* c.1 lect.7.

[37] Es la obra de Vigilio Tapsense, *Contra Felicianum* c.14 (ML 62,344).

[38] *De Trinitate* 1 c.7 (ML 42,829); BAC V 154.

4. El sustantivo *hombre* se dice unívocamente de Cristo y de Pedro. Pero cuando se dice de Pedro no significa otras cosas que el compuesto de alma racional y de cuerpo, luego también cuando se dice de Cristo. Por otra parte, además del alma y del cuerpo está en Cristo la hipóstasis o supuesto del Verbo de Dios. Luego en Cristo una cosa es la hipóstasis o supuesto de la naturaleza humana y otra la hipóstasis o supuesto de la naturaleza divina. Y así en Cristo no hay sólo una hipóstasis o supuesto.

5. Nada infinito se puede contener en una naturaleza finita. Pero el supuesto o hipóstasis del Verbo de Dios es infinito, luego no se puede contener en la naturaleza humana que es finita. Como todo supuesto está contenido en la naturaleza de la que es supuesto, el Verbo de Dios no puede ser supuesto de la naturaleza humana, sino que tiene que haber otro supuesto. Luego en Cristo hay otro supuesto además del supuesto del Verbo de Dios. Luego en Cristo hay dos supuestos o hipóstasis.

6. La especie es respecto al individuo lo que el género es a la especie. Pero la misma especie no puede estar en distintos géneros, luego un individuo no puede estar en distintas especies. Pero la hipóstasis es sustancia individual y también lo es el supuesto. Luego no puede haber una hipóstasis o supuesto de la naturaleza humana y la divina, pues no son de la misma especie.

7. Como en la Trinidad hay una naturaleza en tres personas, en Cristo hay dos naturalezas en una persona. Pero las tres personas son un solo Dios por la unidad de la naturaleza según Jn 10,30: *el Padre y yo somos uno.* Luego Cristo es dos por las dos naturalezas. Pero lo que es uno por el supuesto o por la hipóstasis no se puede decir que sea dos. Luego Cristo no es uno solo por el supuesto o según la hipóstasis.

8. En cuanto Hijo de Dios, Cristo tiene algo común con el Padre; pero en cuanto Hijo del hombre no tiene con el Padre nada en común.

4. Praeterea, hoc nomen homo univoce dicitur de Christo et de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali et corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed praeter animam et corpus est in Christo hypostasis vel suppositum Verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanae naturae, et aliud hypostasis vel suppositum divinae. Et sic in Christo non est una tantum hypostasis vel suppositum.

5. Praeterea, nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei Verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quae est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cuius est suppositum. Ergo suppositum quod est Verbum Dei non potest esse suppositum humanae naturae, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum praeter suppositum quod est Verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

6. Praeterea, sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, et similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis vel suppositum humanae naturae et divinae, quae non sunt unius speciei.

7. Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed tres personae sunt unum propter unitatem naturae, secundum illud Ioan. X: ego et pater unum sumus. Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito vel secundum hypostasim, potest dici quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito vel secundum hypostasim.

8. Praeterea, Christus, secundum quod est filius Dei, habet aliquid commune cum patre; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum patre commune.

Luego en Cristo una cosa es el Hijo de Dios y otra el Hijo del hombre. Luego no es uno por el supuesto o según la hipóstasis.

9. Lo que de suyo es incomunicable, no parece que pueda ser comunicable, como lo que de sí es imposible no puede hacerse posible, según dice el Comentarista en X *Metaph.* Pero la naturaleza humana, en cuanto propia de Cristo, es incomunicable, pues tiene su particularidad. Luego no se puede comunicar al supuesto de la divina naturaleza. En consecuencia, no se pueden identificar el supuesto de la naturaleza humana y el supuesto de la naturaleza divina.

10. Cada cosa se desintegra en aquellos elementos que la componen. Si por un imposible el Verbo de Dios se despojase de la naturaleza humana, ésta ya tendría hipóstasis propia y supuesto. Luego también mientras está unida tiene propia hipóstasis y supuesto. Luego ahí hay sólo una hipóstasis o supuesto.

11. La naturaleza no depende más del supuesto que el supuesto de la naturaleza. Pero el supuesto humano no pudo ser asumido por el Verbo de Dios sin que fuera asumida también la naturaleza humana; luego tampoco asumir la naturaleza humana sin asumir el supuesto de la misma. Pero el que asume no es lo asumido; luego el supuesto de la naturaleza humana no es el mismo supuesto del Verbo de Dios. Luego en Cristo hay dos supuestos.

12. El alma y el cuerpo de Cristo no tuvieron menor virtud y menor dignidad que en nosotros. Pero en nosotros de la composición de alma y cuerpo se constituye la hipóstasis o supuesto. Luego también en Cristo. Pero ese supuesto no era el supuesto o hipóstasis del Verbo de Dios, que es eterno, mientras la unión de la naturaleza humana al Verbo es temporal. Luego en Cristo hay dos supuestos o dos hipóstasis.

Ergo in Christo aliud est filius Dei, et aliud filius hominis; non est ergo unum supposito vel secundum hypostasim.

9. Praeterea, id quod est de se incommunicabile non videtur de se posse fieri communicabile; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in X Metaph. Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinae naturae: non ergo potest esse idem suppositum humanae naturae et divinae.

10. Praeterea, unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si ergo detur per impossibile quod Verbum Dei deponeret humanam naturam; iam humana natura haberet hypostasim propriam et suppositum. Ergo et adhuc unita habet propriam hypostasim et suppositum; non ergo est ibi una hypostasis tantum, vel suppositum unum.

11. Praeterea, non magis dependet natura a supposito quam suppositum a natura. Sed non potuit a Verbo Dei assumi suppositum humanae naturae, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanae naturae. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanae naturae non est ipsum suppositum Verbi Dei; ergo in Christo sunt duo supposita.

12. Praeterea, anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animae et corporis constituitur hypostasis sive suppositum. Ergo et in Christo. Non autem suppositum vel hypostasis Verbi Dei, quod est aeternum cum praedicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita vel duae hypostases.

13. En Cristo hay tres sustancias: cuerpo, alma y Dios. Pero el alma no es el supuesto del cuerpo. Luego tampoco Dios es supuesto de la naturaleza humana.

14. Según Porfirio[39], la individuación implica la suma de una serie de propiedades que no es posible encontrar en otro. Pero en Cristo hubo unas propiedades pertenecientes a la naturaleza humana que no pueden encontrarse en otro. Luego cumplieron la individuación del Verbo de Dios que no es sujeto de accidentes. Por tanto, en Cristo hay otro individuo o supuesto además del supuesto del Verbo de Dios. Consiguientemente hay en Cristo dos supuestos.

15. De dos realidades desproporcionadas no se puede hacer una sola realidad. Pero la naturaleza divina, que es infinita, trasciende totalmente a la naturaleza humana, que es finita. Luego de estas dos naturalezas no se puede hacer una sola hipóstasis o un solo supuesto.

16. La generación termina en el supuesto, pues lo que se genera es particular. Pero en Cristo hay doble nacimiento: temporal y eterno. Luego en Cristo hay un doble supuesto y no sólo uno.

17. El Verbo de Dios asumió cuerpo y alma no por separado, sino unidos. Pero el supuesto de la naturaleza humana no es más que el alma y el cuerpo unidos. Luego en Cristo hay otro supuesto además del supuesto del Verbo de Dios.

18. Una misma realidad no puede ser simple y compuesta; pero el supuesto de la naturaleza humana es compuesto como lo es la naturaleza, y el supuesto no puede ser menos simple que la naturaleza de la que es supuesto. Como, por otra parte, el supuesto de la naturaleza divina es simple, habrá en Cristo otro supuesto además del supuesto de la naturaleza divina.

13. Praeterea, in Christo sunt tres substantiae: corpus, anima et Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanae naturae.

14. Praeterea, secundum Porphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quae non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem Verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum Verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita.

15. Praeterea, in his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinae naturae, quae est infinita, nulla est proportio ad humanam, quae est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

16. Praeterea, generatio terminatur ad suppositum; particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas, temporalis scilicet et aeterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, et non unum tantum.

17. Praeterea, Verbum Dei assumpsit corpus et animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanae naturae nihil est aliud quam anima et corpus prout sunt unita. Ergo in Christo est aliud suppositum praeter suppositum Verbi Dei.

18. Praeterea, non potest esse idem simplex et compositum. Sed suppositum humanae naturae est compositum, cum humana natura sit composita; non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cuius est suppositum. Ergo, cum suppositum divinae naturae sit simplex, erit in Christo aliud suppositum praeter suppositum divinae naturae.

---

[39] Porfirio, de Siria († 305), fue discípulo de Plotino y seguidor de sus doctrinas. Autor de muchas obras perdidas, pero entre las que se conservan deben recordase el *Isagoge* y el *Comentario al Timeo de Platón*.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que dice el Damasceno en III *De Fide orth.*[40]: *en el Señor Jesucristo conocemos una hipóstasis.*

2. Dos realidades con diferente supuesto no se pueden predicar una de otra. Si en Cristo hubiera un supuesto del hombre y otro de Dios, no se podría decir que el hombre es Dios o que Dios es hombre, lo cual es erróneo[41]. Luego en Cristo no hay un supuesto de Dios y otro del hombre.

SOLUCIÓN. Sobre esta cuestión hay que decir que, queriendo evitar la herejía de Nestorio que ponía en Cristo dos personas, algunos propusieron que Cristo era una persona pero con dos hipóstasis o supuestos: este hombre, referido a Cristo, es supuesto e hipóstasis de la naturaleza humana, pero no de la naturaleza divina, pues «este hombre» significa una sustancia particular compuesta de alma y de cuerpo. Pero admitían que la hipóstasis humana o supuesto pertenecía a la persona del Verbo, porque fue asumida por él. Y ésta es la opinión que cita en primer lugar el libro III *Sent.* d.7[42].

Pero quienes dijeron esto ignoraron, en primer lugar, el significado de sus palabras. La hipóstasis no es más que la sustancia individual que también se llama supuesto. Dice Boecio en el libro *De duabus naturis*[43] que *la persona es sustancia individual de naturaleza racional.* Luego no puede haber hipóstasis de naturaleza racional que no sea persona. Y es manifiesto que la naturaleza humana es naturaleza racional. Luego si en Cristo hay una propia hipóstasis de la naturaleza humana o propio supuesto, además de la hipóstasis o supuesto del Verbo de Dios, habrá en

SED CONTRA, est quod Damascenus dicit in III libro: in domino Iesu Christo unam hypostasim cognoscimus.

2. Praeterea, eorum quae differunt supposito, unum de altero non praedicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis et aliud Dei, non posset dici quod homo sit Deus, vel Deus est homo; quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei et aliud hominis.

RESPONDEO. Dicendum quod quidam volentes evitare Nestorii haeresim, ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo supposita. Dicentes hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanae naturae, non autem divinae; quia per hoc quod dicitur hic homo, nihil aliud importatur quam quaedam particularis substantia ex anima et carne composita. Pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam Verbi, propter hoc quod est a Verbo assumpta. Et haec est opinio, quae ponitur prima in VII distinctione III Sentent.

Sed qui hoc posuerunt, primo quidem, vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quae etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boetius, in libro De duabus naturis, quod persona est individua substantia rationalis naturae. Sic ergo patet quod non potest esse hypostasis rationalis naturae, quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam; unde, si in Christo sit propria hypostasis humanae naturae vel proprium suppositum praeter hypostasim vel suppositum Verbi Dei, consequens est quod sit

---

[40] *De fide* 3 c.3 (MG 94,994).

[41] Aquí no se niega la diferencia entre el hombre y Dios, sino que se remite al «admirable intercambio».

[42] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum* 3 d.7 cap.1-2.

[43] *De duabus naturis* c.3 (ML 64,1343).

Cristo una persona propia de la naturaleza humana además de la hipóstasis del Verbo. Y así esta posición no difiere de la posición de Nestorio.

Además, en segundo lugar, si en la naturaleza racional la persona añadiera a la hipóstasis alguna propiedad que la dignifique, como, por ejemplo, se dice de algunos que tienen una personalidad en el sentido de que obtuvieron alguna dignidad, se seguiría que la unión de la humana naturaleza al Verbo se habría hecho en algo accidental, es decir, en esa propiedad dignificante sobreañadida. Eso es también lo que dijo Nestorio. Y hay que recordar que ésta es la herejía de Nestorio condenada en el V Concilio de Constantinopla[44], en el que se dice: *si alguno intenta introducir en el misterio de Cristo dos subsistencias o dos personas, y a las dos personas las llama una sola por la dignidad, el honor y la adoración, como lo afirmaron locamente Teodoro y Nestorio, sea anatema; porque la Santa Trinidad no recibe menoscabo de su persona o hipóstasis, ni aun con la encarnación del Verbo de la Santa Trinidad.*

Para saber qué se puede conceder y qué se debe negar en esta cuestión hay que distinguir que los nombres que significan individuación pueden ser nombres de primera imposición como *persona* e *hipóstasis,* que se refieren a la realidad en sí misma, o nombres de segunda imposición, como *individuo, supuesto* y otros semejantes, que se refieren a la intención de individualidad. Unos pertenecen al sólo género de sustancia como *supuesto* e *hipóstasis,* que no se predican de los accidentes, y *persona* en la naturaleza racional, y también *realidad de la naturaleza* según la acepción de Hilario. Otros, en cambio, se refieren a la individuación en cualquier género como *individuo particular o singular* que se dicen también de los accidentes. Es propio de la sustancia subsistir por sí y en sí misma, mientras que es propio del accidente existir en otra

propria persona humanae naturae in Christo praeter hypostasim Verbi. Et sic non differt haec positio a positione Nestorii.

Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod unio humanae naturae ad Verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, idest in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente: quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est, hoc esse haeresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur: si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt; talis anathema sit. Nec enim abiectionem personae vel subsistentiae suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei Verbo.

Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit et quid negandum, considerandum est quod nominum ad individuationem pertinentium, sive sint nomina primae impositionis, sicut persona et hypostasis, quae significant res ipsas, sive sint nomina secundae impositionis sicut individuum, suppositum, et huiusmodi, quae significant intentionem individualitatis, quaedam eorum pertinent ad solum genus substantiae, sicut suppositum et hypostasis, quae de accidentibus non dicuntur, et persona in rationabili natura, et etiam res naturae secundum acceptionem Hilarii. Quaedam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut individuum, particulare et singulare, quae etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse. Et ideo illa nomina quae pertinent

[44] Cf. Concilio II Constantinopolitano, sessio VIII, *De tribus capitulis,* canon 5: Dz 426.

realidad. Por tanto, los nombres que pertenecen a la individuación de la sustancia se refieren a una realidad que subsiste por sí y en sí; por eso no se dicen de las partes de la sustancia, pues no subsisten en sí mismas sino en el todo, aunque no estén en un sujeto como los accidentes. Sin embargo se les pueden aplicar nombres que significan correctamente individuación tanto en las sustancias como en los accidentes. No es, por tanto, correcto afirmar que esta mano es una persona, hipóstasis o supuesto, aunque se puede afirmar que es algo particular, singular o individuo; la mano, aunque pertenece al género de sustancia, pero, como no es sustancia completa subsistiendo en sí misma, no se llama hipóstasis, supuesto o persona.

Así pues, como en Cristo la naturaleza humana no existe separadamente sino en la hipóstasis del Verbo de Dios —no ciertamente como accidente en el sujeto, ni propiamente como parte en el todo, sino por inefable asunción—, esa naturaleza humana puede llamarse un individuo, un particular o un singular, pero no se puede llamar hipóstasis, supuesto o persona. Queda, pues, firme que en Cristo no hay más que una sola hipóstasis o supuesto, que es el del Verbo divino.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. De Cristo se predica lo divino y lo humano; y si se pregunta de quién se predica, se responde que del uno y del mismo. Si consideramos el modo como se predica de Cristo, es del uno y del otro, como dice Agustín en I *De Trinitate*[45], pues, en relación a la naturaleza divina, se predica lo divino, y en relación a la naturaleza humana, se predica lo humano. Cuando, por tanto, se dice que en Cristo una cosa es el Hijo de Dios y otra el Hijo del hombre, la alteridad no se refiere a aquello de lo que ambos calificativos se predican y que es el único supuesto, sino a aquello según lo cual se aplican esos

ad individuationem substantiae, in illis solum locum habent quae per se et in se subsistunt. Et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis sed in toto, quamvis non sint in subiecto. De quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis quam in accidentibus. Non enim potest dici quod haec manus sit persona, vel hypostasis aut suppositum; quamvis dici possit quod sit aliquid particulare, singulare, vel individuum. Manus enim etsi pertineat ad genus substantiae, quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis aut suppositum vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio, id est in hypostasi Verbi Dei (non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem), ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod vel particulare vel singulare, non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum sicut nec persona. Unde relinquitur quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scilicet divini Verbi.

1. Ad primum ergo dicendum quod de Christo dicuntur et divina et humana; et si quaeratur id de quo dicuntur, unum et idem est; si autem consideretur id secundum quod praedicantur, aliud et aliud est, ut Augustinus dicit in I De Trinit. Quia secundum naturam divinam de Christo praedicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei filius et aliud hominis filius, alietas non est referenda ad id de quo utrumque praedicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis, sed ad id secundum quod

[45] *De Trinitate* 1 c.7 (ML 42,829); BAC V 152.

calificativos. Por eso Agustín en esa misma obra *Contra Felicianum*[46] añade: *«otra cosa», digo, por distinción de sustancia,* es decir, de naturaleza; *no por la unidad de persona.*

2. Ciertamente, de Cristo se predica la naturaleza divina, pero la naturaleza humana no se puede predicar de él, como tampoco de Pedro con quien conviene unívocamente como hombre. Luego no se puede afirmar que Cristo sea dos o uno y otro aunque haya dos naturalezas. El supuesto de la naturaleza humana se predica en verdad de Cristo, pero no es un número añadido al supuesto de la naturaleza divina, como se ha dicho. Se mantiene, pues, que, cuando Cristo se dice uno y otro, se entiende sólo materialmente. Así, por ejemplo, cuando se dice «la pared y el techo son la casa», pues las dos cosas están unidas en la misma casa. Por esta razón, Agustín en el libro *Contra Felicianum*[47] dice que uno y el mismo hombre se dice cuerpo y alma. O también podría aceptarse que al decir «uno y otro» se alude al número de las dos naturalezas, pues a Cristo hombre se le llama Dios y hombre, como también al Verbo Dios se le llama Dios y hombre. Y es lo que se expresa al decir Dios es uno y otro al encarnarse, ya que el nombre «Dios» se predica de Dios y del hombre; como también al decir uno y otro es hombre, ya que «hombre» se predica del hombre y de Dios al asumir al hombre.

3. A la noción de hipóstasis o supuesto no es suficiente que algo sea particular en el género de sustancia, sino que debe ser perfecto y subsistente en sí mismo, como queda dicho[48].

4. Hay univocidad y equivocidad según que el contenido del nombre es o no es el mismo. El contenido del nombre es lo significado en su definición. Luego equivocidad o univocidad se miden según el sig-

praedicatur. Et ideo Augustinus ibidem subiungit: aliud, inquam, pro distinctione substantiae, id est naturae; non alius pro unitate personae.

2. Ad secundum dicendum quod de Christo praedicatur quidem divina natura; sed humana natura de eo praedicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo. Unde non potest dici, quod Christus sit duo, vel utrumque, quamvis sint duae naturae. Suppositum autem humanae naturae praedicatur quidem de Christo; sed non ponit in numerum cum supposito divinae naturae, ut ostensum est. Unde relinquitur quod, cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter. Sicut cum dicitur, paries et tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit. Unde et Augustinus, in libro Contra Felicianum, dicit quod unus atque idem homo, et corpus dicitur et animus. Vel potest dici quod hoc quod dicitur utrumque, referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium. Homo enim Christus dicitur et Deus et homo, sicut et Deus Verbum, dicitur Deus et homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus, propter suscipientem Deum; quia scilicet hoc nomen Deus praedicatur et de Deo et de homine; et utrumque homo, propter susceptum hominem, quia hoc nomen homo de utroque praedicatur.

3. Ad tertium dicendum quod ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiae; sed ulterius requiritur quod sit perfectum et in se subsistens, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod univocatio et aequivocatio attenditur secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio; et ideo aequivocatio et univocatio secundum significationem attenditur, et non secundum

[46] Es la obra de VIGILIO TAPSENSE, *Contra Felicianum* c.14 (ML 62,344).

[47] Cf. la nota anterior.

[48] «Sustancia» es otro concepto metafísico que significa sujeto de accidentes; en este sentido la naturaleza humana de Cristo es una sustancia. Pero no se identifica con «el supuesto» y «la persona» (hipóstasis).

nificado y no según el supuesto. Así, el término «hombre» unívocamente se dice de Cristo y de Pedro, porque en los dos casos significa una naturaleza humana compuesta de alma y de cuerpo. Pero en Cristo hay un supuesto eterno que no hay en Pedro.

5. La infinitud se dice del supuesto o hipóstasis del Verbo de Dios según la naturaleza divina; pero según la naturaleza humana le compete estar bajo la misma. Por eso Dionisio en *De div. nom.*[49] dice: *Dentro de nuestra naturaleza se hizo algo que, según la naturaleza, excede sustancialmente todo orden.*

6. El nombre de especie como el de género significa naturaleza. Luego si una especie estuviera en distintos géneros, se seguiría que una naturaleza eran dos naturalezas. En cambio, el individuo conlleva algo que no pertenece a la naturaleza. Por eso no va contra la definición de individuo que un solo individuo sea supuesto de dos naturalezas.

7. La naturaleza divina es total y realmente la misma en las tres personas; por eso las tres personas son un solo Dios. Pero la naturaleza humana no es total ni realmente lo mismo que su supuesto, y, por tanto, no se predica del mismo. Por eso no se puede decir que Cristo sea dos por las dos naturalezas.

8. El Hijo de Dios tiene de común con el Padre la naturaleza divina, no la hipóstasis o persona; el Hijo del hombre no tiene de común con Dios Padre ni la hipóstasis ni la naturaleza. Luego de ahí no se sigue que entre el Hijo de Dios y el Hijo del hombre haya distinción en persona o hipóstasis, sino sólo en naturaleza.

9. La naturaleza humana, asumida por el Verbo, en cuanto es individual, no puede estar en muchos; por eso se dice incomunicable. Pero, por el mismo hecho de ser naturaleza, debe estar en un supuesto.

supposita. Et ideo hoc nomen homo univoce dicitur de Christo et de Petro, quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima et corpore; sed in Christo supponit suppositum aeternum, quod non supponit in Petro.

5. Ad quintum dicendum quod esse infinitum convenit supposito vel hypostasi Verbi Dei secundum divinam naturam; secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana. Unde Dionysius dicit quod intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam substantialiter excedit.

6. Ad sextum dicendum quod nomen speciei significat naturam, sicut et nomen generis; unde si una species esset in diversis generibus, sequeretur quod una natura esset duae naturae. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam; et ideo non est contra rationem individui, quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

7. Ad septimum dicendum quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum; et ideo tres personae possunt dici esse unum. Sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, et ideo non praedicatur de eo: et sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

8. Ad octavum dicendum quod filius Dei habet commune cum patre divinam naturam, non autem hypostasim vel personam; filius autem hominis non habet commune cum Deo patre nec hypostasim nec naturam. Unde ex hoc non sequitur quod inter filium Dei et filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura.

9. Ad nonum dicendum quod natura humana assumpta a Verbo Dei, in quantum est individua, habet quod non possit esse in multis; et secundum hoc dicitur incommunicabilis. Sed, ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

---

[49] *De divinis nominibus* c.1 (MG 3,592).

10. Mientras está unida al Verbo, la naturaleza humana no existe por sí misma y no tiene propio supuesto o hipóstasis que no sea la persona del Verbo. Pero, si se separase del Verbo, tendría no sólo su propia hipóstasis o supuesto, sino también su propia persona, pues ya existiría por sí misma. Es lo que sucede con la parte de un cuerpo continuo, mientras permanece en el todo, está en potencia y no en acto; sólo tras la división está en acto.

11. En el supuesto se incluye la naturaleza, pero no a la inversa; y por tanto el Verbo de Dios no pudo asumir el supuesto sin asumir la naturaleza, pero sí al revés.

12. La unión de alma y cuerpo en Cristo es más digna que en nosotros, porque no termina en un supuesto creado, sino en el supuesto eterno del Verbo de Dios.

13. El alma se une al cuerpo como su forma para constituir la naturaleza humana, pero en Cristo no se ha unido así la divinidad a la humanidad, porque no se hizo la unión en naturaleza, como se ha dicho antes[50]. Por eso no vale la razón de semejanza.

14. La agregación de accidentes propios muestra suficientemente la individuación de la naturaleza humana en Cristo. Pero no demuestra que sea supuesto o hipóstasis, pues no existe por sí misma.

15. En Cristo la unión de la naturaleza humana a la persona o hipóstasis del Verbo no fue hecha de modo que se igualase hasta comprenderla o fuera excedida sólo en parte por la persona del Verbo, pues esta persona excede infinitamente a la naturaleza. Pero este exceso infinito no excluye que, de modo inefable, la persona de Dios asumiera la

10. Ad decimum dicendum quod humana natura quamdiu est Verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim praeter personam Verbi. Sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam; quia iam per se existeret. Sicut etiam pars corporis continui, quamdiu est indivisa a toto, est in potentia et non in actu; sed solum facta divisione.

11. Ad undecimum dicendum quod in supposito includitur natura, non autem e converso; et ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura. Potuit enim e converso contingere.

12. Ad duodecimum dicendum quod unio animae et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum aeternum Verbi Dei.

13. Ad decimumtertium dicendum quod anima unitur corpori ut forma eius ad constituendum humanam naturam, non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati; quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

14. Ad decimumquartum dicendum quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae in Christo; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit.

15. Ad decimumquintum dicendum quod non est facta hoc modo unio humanae naturae ad personam vel hypostasim Verbi in Christo, ut adaequetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona Verbi excedatur; quia adhuc manet persona Verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam

[50] Cf. a.1.

naturaleza humana en la unidad de hipóstasis, sino más bien la virtud infinita de quien asume, que actúa con más eficacia para una mayor unión.

16. La generación se termina en el supuesto en el sentido de que es lo que se genera; y se termina en la naturaleza en el sentido de que es lo que se recibe; por eso la forma se dice término de la generación. Como las generaciones y movimientos se distinguen por los términos, en Cristo hay dos nacimientos según las dos naturalezas, pero uno sólo es el que nace porque uno sólo es el supuesto.

17. El alma y el cuerpo unidos constituyen el supuesto e hipóstasis si el resultado de la composición existe por sí mismo. Cosa que no ocurre en este caso.

18. Cristo es simple según la naturaleza divina, pero compuesto según la naturaleza humana, como hace ver Dionisio en *De div. nom.* c.1[51].

Artículo 3

¿Cristo es uno de forma neutra, o dos?[52]

Parece que en Cristo hay dos de forma neutra por los siguientes argumentos.

Argumentos: 1. Dice Agustín en I *Trinit.*[53]: *porque la forma de Dios recibió la forma de hombre, uno y otro son Dios y hombre.* Pero en lo que es sólo una cosa no se puede decir *uno y otro.* Luego Cristo no es uno, sino dos.

naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis. Quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad maiorem unionem operatur.

16. Ad decimumsextum dicendum quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur, ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur; unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes et motus secundum terminos distinguuntur, inde est quod Christi sunt duae nativitates secundum duas naturas, sed unum nascens propter suppositi unitatem.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod anima et corpus unita constituunt suppositum et hypostasim, si per se existat quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium I capite De divinis nominibus.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum Christus sit unum neutraliter vel duo. Et videtur quod sit duo neutraliter:

1. Dicit enim Augustinus in I De Trinit.: quia forma Dei suscepit formam hominis, utrumque est Deus, et utrumque homo. Sed in eo quod est unum tantum non potest dici utrumque. Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

---

[51] *De divinis nominibus* c.1 (MG 3,586s).

[52] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.6 q.2 a.1; d.21 q.1 a.1 qla.2 ad 6; *Cont. Gent.* 4 c.38; *Summa* 3 q.17 a.1.

[53] *De Trinitate* 1 c.7 (ML 42,829); BAC V 154.

2. Como en las tres personas divinas hay una naturaleza, así en la persona de Cristo hay dos naturalezas. Pero las tres personas divinas se dicen uno por la unidad de naturaleza. Luego, dada la dualidad de naturalezas, Cristo debe ser dos.

3. Agustín dice en *Contra Felicianum*[54]: *una cosa es el Hijo de Dios, y otra el Hijo del hombre.* Pero donde hay una cosa y otra hay dos. Luego Cristo, en cuanto Hijo de Dios e Hijo del hombre, son dos.

4. Lo que es uno por el supuesto pasa a ser otro a partir de sí mismo y sucesivamente por diversos accidentes, como Sócrates anciano respecto a Sócrates niño. Pero como la diferencia de accidente hace otro accidentalmente, la diferencia sustancial hace otra realidad distinta. Luego si un supuesto puede cambiar de una diferencia sustancial a otra distinta, sería uno y otro. Con la misma razón, si un supuesto tiene al mismo tiempo dos diferencias sustanciales, simultáneamente serán dos realidades distintas. Pero tener dos naturalezas es tener dos diferencias sustanciales, porque *la naturaleza es lo que informa a cada cosa con diferencia específica,* como dice Boecio en el libro *De duabus naturis*[55]. Luego Cristo es al mismo tiempo una cosa y otra, y así al mismo tiempo son dos.

5. Cada cosa es aquello que con verdad se predica de ella. Pero la palabra «hombre» predica una cosa, mientras que la palabra «Dios» predica otra, pues cada uno de esos términos predica lo que significa. Como la palabra «blanco» no significa más que una cualidad, según el Filósofo, así la palabra «hombre» no significa más que la humanidad, que es cosa distinta de la divinidad significada en el nombre «Dios». Luego Cristo es una realidad y otra, es decir, son dos.

6. Se dijo que la palabra «hombre» en su significación incluye el supuesto de la humanidad, que no es algo distinto del supuesto de la

2. Praeterea, sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duae naturae. Sed tres personae divinae dicuntur unum propter unitatem naturae. Ergo Christus dicendus est duo propter duas naturas.

3. Praeterea, Augustinus dicit Contra Felicianum: aliud est filius Dei, et aliud filius hominis. Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est filius Dei et filius hominis, est duo.

4. Praeterea, illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso successive propter diversum accidens; sicut Socrates senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam esset aliud et aliud. Pari ergo ratione, si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud et aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in libro De duabus naturis. Ergo Christus simul est aliud et aliud; et ita simul est duo.

5. Praeterea, unumquodque est illud quod vere de eo praedicatur. Sed aliud praedicat hoc nomen homo de Christo, et aliud hoc nomen Deus: hoc enim praedicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen album nihil aliud significat quam qualitatem, secundum Philosophum; ita hoc nomen homo nihil aliud significat quam humanitatem quae est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen Deus. Ergo Christus est aliud et aliud; et ita est duo.

6. Sed dicebat quod hoc nomen homo in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis. Et ideo Christus, secundum

[54] Es la obra de VIGILIO TAPSENSE, *Contra Felicianum* c.14 (ML 62,344).
[55] *De duabus naturis* c.1 (ML 64,1342).

divinidad; y así Cristo, en cuanto es Dios y hombre, no es una realidad y otra. Pero este argumento no vale. Para la diversidad de dos realidades no es necesario que sean diversas según todo lo que hay en ellas, basta que haya algo diverso. El hombre y el asno tienen de común la animalidad, pero son distintos en la diferencia racional e irracional. Para que el término «hombre» y el término «Dios» prediquen algo distinto en Cristo, basta que la naturaleza significada sea distinta aunque tengan el mismo supuesto.

7. Cristo, en cuanto Dios, es una cosa con unidad increada; en cuanto hombre, es uno con unidad creada. Pero la unidad creada y la increada son dos unidades. Luego Cristo son dos.

8. Cristo es una sola realidad, luego es esto y no aquello. Pero de ello se seguiría una consecuencia falsa, a saber: si no se puede decir que Cristo es hombre y no otra realidad, habrá que decir que es una sola realidad. Pero es incorrecto decir: «Cristo es solamente hombre». Luego es hombre y otra cosa, y así Cristo es dos.

9. La proposición «Cristo es Dios y hombre» es plural por tener un predicado doble. Pero una proposición así se refiere a varias realidades. Luego Cristo no es una sola realidad, sino muchas.

10. Según el Filósofo en VIII *Metaph.*[56], de varios, entre los cuales unos están en potencia y otros no, no se hace una sola realidad, sino muchas. Cuando digo: «El hombre es animal bípedo», predico del hombre una sola cosa; muy distinto de cuando digo: «Sócrates es músico blanco». Pero la humanidad y la divinidad no se relacionan como potencia y acto. Luego cuando se dice que Cristo es Dios y hombre, no se remite a una realidad, sino a muchas; y así Cristo no es uno, sino dos.

quod est Deus et homo, non est aliud et aliud. Sed contra, ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit si secundum aliquid sunt diversa. Homo enim et asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali et irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud praedicet hoc nomen homo de Christo et aliud hoc nomen Deus, sufficit si natura significata sit alia et alia, quamvis sit suppositum idem.

7. Praeterea, Christus, in quantum Deus, est aliud unum unitate increata; in quantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata et unitas increata sunt duae unitates. Ergo Christus est duo.

8. Praeterea, sequitur: Christus est unum tantum; ergo est hoc et non aliud. A destructione consequentis: sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo et non aliud, quod non possit dici quod Christus sit unum tantum. Sed haec est falsa: Christus est homo tantum. Ergo Christus est homo et aliud; et ita Christus est duo.

9. Praeterea, haec propositio, Christus est Deus et homo, est propositio plures, cum sit de praedicato copulato. Sed omnis talis propositio praedicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

10. Praeterea, secundum Philosophum, in VIII Metaph., ex pluribus quorum unum est in potentia et aliud non, non fit aliquid unum, sed multa. Unde cum dico: homo est animal bipes, praedicatur de homine aliquid unum; non autem cum dicitur, Socrates est albus musicus. Sed humanitas et divinitas non se habent ut potentia et actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus et homo, non ponitur unum, sed multa; et ita Christus non est unum, sed duo.

---

[56] ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.6 (BK 1045a16); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 8 lect.5 n.1757.

11. Supuesto se dice de aquello que es subsistente. Pero una razón de subsistir es la del Hijo del hombre y otra la del Hijo de Dios. Luego hay dos supuestos, y Cristo no es uno, sino dos.

12. La diferencia lleva a la pluralidad. Pero la diferencia es máxima entre la naturaleza humana y la divina. Luego máximamente Cristo es dos.

13. Una sola realidad no puede tener propiedades incompatibles. Pero en Cristo coinciden propiedades incompatibles, como ser eterno y nacido en el tiempo, infinito y circunscrito a un lugar, y otras semejantes. Luego Cristo no es uno, sino dos.

14. Cristo es hombre. Pero el hombre es humanidad porque la esencia de una cosa se identifica con aquello de lo que es esencia, como se dice en VII *Metaph.*[57]. Luego Cristo es una humanidad. También es divinidad. Pero como la humanidad no es la divinidad, se sigue que Cristo no es uno, sino dos.

POR EL CONTRARIO está: 1. Según lo dicho anteriormente, Cristo no es dos personas, dos hipóstasis o dos supuestos. Y tampoco es dos naturalezas porque la naturaleza humana no se predica de Cristo. Luego Cristo no es dos.

2. Según Boecio en el libro *De unitate et uno*[58], una cosa existe porque es numéricamente una. Si Cristo no es uno, se sigue que no existe.

3. Aquellas realidades que mutuamente se predican una de la otra no son distintas en número. Pero hombre y Dios mutuamente se predican en Cristo. Luego Cristo, en cuanto Dios y hombre, no es dos.

11. Praeterea, suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, et filii Dei. Ergo est aliud et aliud suppositum; et ita Christus non est unum, sed duo.

12. Praeterea, differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam et divinam. Ergo maxime Christus est duo.

13. Praeterea, nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo conveniunt incompossibiles proprietates; sicut esse aeternum et in tempore natum, infinitum et loco circumscriptum, et alia huiusmodi. Ergo Christus non est unum, sed duo.

14. Praeterea, Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cuius est essentia, ut dicitur in VII Metaph. Ergo Christus est sua humanitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

SED CONTRA, Christus non est duae personae nec duae hypostases nec duo supposita, ut ex praedictis patet; nec duae naturae, quia humana natura non praedicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

2. Praeterea, secundum Boetium De unitate et uno, unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod non sit ens.

3. Praeterea, ea quae de se invicem praedicantur, non ponunt in numerum. Sed homo et Deus de se invicem praedicantur in Christo. Ergo Christus non est duo, secundum quod Deus et homo.

---

[57] ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.6 (BK 1031a28); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 8 lect.5 n.1362.

[58] *De unitate et uno* (ML 63,1075).

4. La unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en Cristo es mayor que la unión entre accidente y sujeto, como se ha dicho en el artículo 1. Pero el accidente y el sujeto son uno numéricamente, según el Filósofo en V *Metaph.*[59]. Luego con más razón Cristo es uno en cuanto Dios y hombre.

5. Atanasio dice de Cristo[60]: *Aunque sea Dios y hombre, Cristo no es dos, sino uno.*

6. Lo que se ha hecho uno es uno, como lo que se ha hecho blanco es blanco. Pero según Hugo en el libro *De sacramentis*[61], el Verbo de Dio se hizo uno con el hombre. Luego Cristo, existiendo como Dios y hombre, es uno.

7. La unidad es aquello por lo que una realidad se dice una. Pero, después de la unidad trinitaria, la unidad máxima es la del Verbo encarnado. Luego es máximamente uno.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Se suele emplear el género masculino para significar a la persona; y es manifiesto que en Cristo no hay dos del género masculino, sino uno, sencillamente porque en él no hay dos personas, sino una.

Admitiendo que Cristo es una persona, algunos distinguieron en él dos supuestos o dos hipóstasis, una del Hijo de Dios y otra del Hijo del hombre. Y así, aunque no decían que Cristo fueran dos del género masculino debido a la unidad de la persona, sí decían que era dos en forma neutra por la dualidad de supuestos. Pero esta opinión va contra la verdad de la fe, como ya se ha dicho. Por eso, dejada a un lado la

4. Praeterea, maior est unio divinae et humanae naturae in Christo quam unio accidentis et subiecti, ut supra habitum est. Sed accidens et subiectum sunt unum numero, secundum Philosophum. Ergo multo magis Christus est unum, secundum quod Deus et homo.

5. Praeterea, Athanasius dicit de Christo: licet Deus sit et homo; non duo tamen, sed unus est Christus.

6. Praeterea, quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem, in libro De sacramentis, Verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus et homo existens, est unum.

7. Praeterea, unitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxime unitas est Verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

RESPONDEO. Dicendum quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri; et ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus: quia in Christo non sunt duae personae, sed una.

Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posuerunt in Christo duo supposita aut duas hypostases, unam filii Dei, aliam filii hominis. Unde, licet non dicerent Christum esse duo masculine propter unitatem personae, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia haec etiam opinio repugnat fidei veritati ut supra habitum est; ideo, hac opinione praetermissa,

---

[59] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.6 (BK 1015b16) según la interpretación de SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 5 lect.7 n.843.

[60] En el Símbolo *Quicumque*: Dz 76.

[61] *De sacramentis* l.2 pars 1 c.4 y 9 (ML 176,381 y 394).

opinión, debemos preguntarnos si, admitiendo que en Cristo hay una hipóstasis y un supuesto, en Cristo hay dos de forma neutra o uno solo.

Para clarificarlo recordemos que uno se dice lo que tiene unidad, como decimos blanco a lo que tiene blancura o está envuelto por ella; por la misma razón, muchos se dice de una multitud, y dos de dualidad. Como lo uno es convertible con el ser, al igual que hay ser accidental y ser sustancial, también se dice que algo es uno o muchos o por la forma accidental o por la forma sustancial. Por las formas accidentales algo se dice que es muchas cosas cuando es sujeto de diversas formas accidentales, bien sucesiva, bien simultáneamente; así, por ejemplo, Sócrates sentado es otro que Sócrates de pie; luego, en cuanto primero está sentado y después levantado, es muchas realidades sucesivamente. En cambio, cuando se dice de Sócrates que es blanco y músico, es muchas cosas simultáneamente. Y que «animal bípedo» predicado de Sócrates es uno y no muchos deriva de que los dos términos se relacionan como potencia y acto, como se dice en VIII *Metaph.*[62]; pero eso no ocurre con los calificativos blanco y músico; y así, en cuanto blanco y músico, Sócrates es muchas cosas no esencialmente, sino relativamente. Y como algo se dice relativo en razón de los accidentes y no esencialmente, también algo, como el ser, se dice uno y muchas cosas esencialmente, es decir, en razón de la sustancia. Ahora bien, según el Filósofo en V *Metaph.*[63], la sustancia se dice según dos modos: el supuesto que no se predica de otro, y la forma o la naturaleza específica que se predica del supuesto. Y estas dos realidades en las criaturas puras no son al mismo tiempo uno y muchos; no es numéricamente una la esencia de distintos supuestos, ni

considerandum est utrum supposito quod in Christo sit una hypostasis et unum suppositum, utrum Christus debeat dici duo neutraliter, vel unum.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod unum denominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subiicitur. Et eadem ratione multa denominative dicuntur a multitudine, et duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse substantiale, ita dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subiectum diversis formis accidentalibus vel successive vel simul. Successive quidem, sicut Socrates sedens est alter a se stante; unde Socrates, in quantum est prius stans et postea sedens, est multa successive. Simul autem, sicut Socrates in quantum est albus et musicus est multa. Quod enim animal bipes, quod praedicatur de Socrate, sit unum et non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in VIII Metaph. Album autem et musicum non sic se habent ad invicem; et ideo Socrates, in quantum est albus et musicus, est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid. Sicut et secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, et non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum et multa simpliciter sicut ens. Sed secundum Philosophum, in V Metaph., substantia secundum duos modos dicitur, scilicet: suppositum, quod de alio non praedicatur; et forma, vel natura speciei, quae de supposito praedicatur. Et haec quidem in creaturis puris non sunt simul unum et multa. Non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum

[62] ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.6 (BK 1045a16); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 8 lect.5 n.1757.

[63] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.7 (BK 1017b23); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 5 lect.10 n.903.

tampoco hay en ellas un supuesto que tenga dos sustancias naturales. Pero esto ocurre de modo singular en Cristo, aunque ya antes es singular en las tres personas divinas. Y es manifiesto que Cristo se puede decir uno por razón del único supuesto, e, igualmente, muchos, o dos, porque tiene dos naturalezas. Y esto con más razón que en Sócrates, que se dice uno en cuanto es uno por razón del sujeto, y muchos en cuanto es blanco y músico.

Dando un paso más, veamos cuál de estas cosas se dice esencialmente y cuál se dice sólo bajo un cierto aspecto. Esencial y propiamente se dice que algo es tal cosa cuando lo es en sí mismo, según su totalidad y no según una parte, pues la parte no se identifica sin más con el todo; por eso lo que se dice totalmente de una cosa es una referencia de identidad; lo que se dice de algo según la totalidad, lo define mejor que lo que se dice de él en parte o según un aspecto determinado. Si se dice de algo un calificativo, en principio le conviene en todo y en parte; pero si de hecho sólo le conviene en parte, se dice que le conviene sólo relativamente, como si decimos que el etíope es blanco porque tiene dientes blancos. Caso distinto cuando se trata de aquello que es natural sólo en parte, como se dice que uno es sin más rizoso porque tiene cabellos rizados. Pues bien, es manifiesto que el supuesto se refiere a la totalidad, mientras la naturaleza se refiere a una parte formal, como consta de lo dicho antes. Por eso, como uno y muchos pueden referirse al supuesto o a la naturaleza, es claro que, si un supuesto tiene varias naturalezas sustanciales, será uno esencialmente y muchos parcial o relativamente. Prueba de ello es que las cosas que difieren por el supuesto y son una en cuanto a la naturaleza, son muchas esencialmente, aunque sean una en género o en especie. Por el contrario, si un supuesto tiene muchas naturalezas, será uno esen-

invenitur in creaturis puris aliquod unum suppositum habens duas naturales substantias. Sed hoc singulare est in Christo; primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito; et aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas. Multo amplius quam Socrates, de quo praedicatur unum, in quantum est unum subiecto; multa, in quantum est album et musicum.

Sed considerandum est quid horum dicatur simpliciter, et quid secundum quid. Sciendum est ergo quod simpliciter et proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem; quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem. Unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum et partem, si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, et non simpliciter. Sicut si dicatur Aethiops albus qui habet albos dentes. Secus autem est de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem; sicut aliquis dicitur simpliciter Crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet. Et ideo, cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter et multa secundum quid. Cuius signum est; quia ea quae differunt supposito et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam, sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie. Et ideo, e contrario, si unum suppositum habeat multas naturas, erit unum simpliciter et multa secundum quid. Quia igitur

cialmente y muchos parcialmente. Porque Cristo es un supuesto que tiene dos naturalezas, se sigue que es uno sin más o en absoluto y dos bajo un aspecto parcial.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Lo que Agustín dijo —*ambos Dios y ambos hombre*— no se refiere a la dualidad de supuesto, según la cual Cristo sería dos sin más, sino a la dualidad de naturalezas significada con dos nombres, Dios y hombre, pues de Dios se predica la naturaleza divina y la naturaleza humana; y también se predican del hombre.

2. Cada una de las personas divinas se identifica totalmente en la realidad con la esencia divina, y en la persona nada se añade sobre la naturaleza divina que genere alguna diversidad sustancial. Y así, por el hecho de que las tres personas convengan en una naturaleza divina, son uno en absoluto. Pero no es igual la relación de la naturaleza humana a la persona divina, y por ello no vale la comparación.

3. Se dice que en Cristo una cosa es el Hijo del hombre y otra el Hijo de Dios, porque cada expresión corresponde a cada una de las dos naturalezas. No porque haya dos supuestos, de donde concluiríamos que Cristo es dos sin más. Como el supuesto divino y el supuesto humano son diferentes, difieren sustancialmente.

4. Las diversas formas inherentes al sujeto, sucesiva o simultáneamente, no cambian al sujeto sin más mientras permanezca el mismo supuesto; sólo cambia por el supuesto cuando éste sea diverso.

5. En el nombre «blanco» se incluyen la blancura y el sujeto de la misma, pero la blancura se incluye determinadamente y el sujeto sin determinación; cuando decimos «blanco» entendemos algo informado por la blancura; pero no determinamos qué es aquello determinado por

Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Augustinus dicit, utrumque Deus et utrumque homo, non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quae sunt Deus et homo. Quia scilicet de Deo praedicantur humana et divina; et de homine praedicantur etiam divina et humana.

2. Ad secundum dicendum quod unaquaeque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia, nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat. Et ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personae, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam; unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, et aliud filius Dei, propter hoc quod aliam et aliam naturam praedicat utrumque nomen; non propter hoc quod sit aliud et aliud suppositum, ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo. Cum enim suppositum humanum et divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

4. Ad quartum dicendum quod diversae formae inhaerentes, sive in eodem sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum; sed solum propter suppositum; quando suppositum est diversum.

5. Ad quintum dicendum quod in hoc nomine album intelligitur albedo, et subiectum albedinis; sed albedo determinate, subiectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem,

la forma. De modo similar, cuando digo «hombre», u otra realidad sustancial, entiendo lo que tiene humanidad. Pero como una cosa es determinada en su especie por su esencia o naturaleza, y no por su accidente, en la palabra «hombre» se significa determinadamente aquello que tiene humanidad, mucho más que en la palabra «blanco» se significa el que tiene blancura. Y como aquello por lo cual el nombre se entiende determinadamente es propiamente el significado del nombre, el término «hombre» significa más el supuesto de la humanidad que el nombre «blanco» el sujeto de la blancura. Aunque la palabra «hombre» no signifique el supuesto de la humanidad en cuanto determinado en su singularidad, sino solamente en cuanto determinado en su naturaleza específica, como en Cristo el supuesto de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, entendido en su singularidad, es único y el mismo en las dos naturalezas determinadas, en sí mismo es absolutamente uno, pero son dos en cuanto tiene dos naturalezas.

6. Para que algo sea otra cosa no es necesario que se distinga de otras realidades en su totalidad. Pero para que sea otra cosa absolutamente, basta que se distinga en sí misma.

7. Porque la unidad creada no sea la increada no se puede concluir que Cristo sea dos, sino que subsiste en doble unidad como subsiste en doble naturaleza.

8. Si Cristo fuese uno, que es hombre y nada más que hombre, sería uno absolutamente, es decir, uno según la naturaleza y según el supuesto. Pero si Cristo es uno por ser hombre y otro por ser Dios, hay que concluir que son dos según la naturaleza; pero no que sea absoluta y totalmente dos en virtud de la unidad de supuesto.

vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens; in hoc nomine homo determinate intelligitur id quod est habens humanitatem, magis quam in hoc nomine album intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur est proprie nominis significatum; magis hoc nomen homo significat suppositum humanitatis, quam hoc nomen album subiectum albedinis. Quamvis nec hoc nomen homo significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanae naturae et divinae in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum, secundum quid autem duo, in quantum scilicet habet duas naturas.

6. Ad sextum dicendum quod ad hoc quod aliquid sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur, ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

7. Ad septimum dicendum quod ex hoc quod unitas creata non est unitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

8. Ad octavum dicendum quod si Christus esset unum, quod est homo, et non aliud quam homo, sequeretur quod esset unum omnino, id est et secundum naturam et secundum suppositum. Per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, et aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam; non autem quod sit omnino et simpliciter duo, propter unitatem suppositi.

9. No es necesario que aquello, de lo que se predican varias cualidades en una proposición que lleva predicados copulados, en sí mismo y sin más sea muchas cosas; de lo contrario, Sócrates sería sin más muchas cosas porque es blanco y es músico. Por tanto, si Cristo es Dios y hombre, no se sigue que en sí mismo y sin más sean dos.

10. De la naturaleza divina y de la naturaleza humana no se hace una sola realidad según la naturaleza. Pero ambas concurren en un solo supuesto, por lo cual Cristo es uno.

11. No se puede decir que Cristo sean dos hijos, pues ha nacido del Padre por una razón, y de la madre por otra. Así tampoco son dos según el supuesto, por la diversa razón de subsistir en cuanto Dios y en cuanto hombre.

12. La máxima diferencia entre la naturaleza humana y la naturaleza divina manifiesta que no puede haber una naturaleza común de Dios y del hombre. Pero de ahí no se sigue que no pueda haber un solo supuesto de las dos naturalezas.

13. Nada impide que diferencias contrarias e incompatibles estén en el mismo sujeto manteniendo su diversidad: el hombre es incorruptible según el alma y corruptible según el cuerpo. Así también en Cristo se juntan cosas opuestas según la naturaleza humana y según la naturaleza divina.

14. Es falsa la proposición «el hombre es la humanidad», pues el sujeto y el predicado no significan completamente la misma realidad. Según dice el Filósofo en VII *Metaph.*[64], c.20, la esencia de una realidad se identifica con los elementos que convienen a esa realidad por sí misma, no con los elementos que están ahí accidentalmente. Por eso, la realidad que puede recibir accidentes sobre la naturaleza de su especie no se iden-

9. Ad nonum dicendum quod illud de quo plura praedicantur in propositione quae est de copulato praedicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin Socrates esset plura simpliciter, si sit albus et musicus. Et ideo non oportet, si Christus est Deus et homo, quod sit duo simpliciter.

10. Ad decimum dicendum quod ex divina natura et humana non fit unum secundum naturam. Concurrunt tamen in unum suppositum propter quod Christus est unum.

11. Ad undecimum dicendum quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a patre, et alia a matre; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit in quantum Deus et in quantum homo.

12. Ad duodecimum dicendum quod maxima differentia quae est inter humanam naturam et divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei et hominis; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturae.

13. Ad decimumtertium dicendum quod nihil prohibet contrarias et incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa: sicut homo secundum animam est incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis. Et ita etiam in Christo opposita quaedam conveniunt secundum humanam et divinam naturam.

14. Ad decimumquartum dicendum quod haec est falsa, homo est humanitas; non enim omnino idem significatur per utrumque. Quia, ut Philosophus dicit in VII Metaph., quod quid est, id est essentia uniuscuiusque, est idem cum eo quantum ad ea quae sunt per se, non autem quantum ad ea quae sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere praeter naturam suae speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Ho-

[64] ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.6 (BK 1031a28); cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 7 lect.5 n.1362.

tifica totalmente con su esencia. Como en el hombre hay muchos accidentes sobre la esencia de la especie, no son lo mismo totalmente hombre y humanidad, pues humanidad es aquello por lo cual uno es hombre y en su definición incluye sólo aquellos elementos que pertenecen a la esencia de la especie. Hombre se dice de quien tiene la humanidad, y en él hay otros muchos elementos además de la esencia de la especie.

Artículo 4

¿Hay en Cristo un solo ser?[65]

Parece que en Cristo no hay un solo ser.

Argumentos. 1. En Cristo hay ser divino y ser humano, que no pueden ser uno, pues el ser no se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. Luego en Cristo no hay un solo ser, sino dos.

2. A cada forma corresponde su ser, y, así, uno es el ser del blanco y otro el ser hombre. Pero en Cristo hay dos formas, porque según Flp 2,11: *siendo en la forma de Dios, aceptó la forma de siervo,* pero no abandonó la forma de Dios. Luego en Cristo hay doble ser.

3. Según el Filósofo en II *De anima*[66]: *Para los vivientes, el vivir es su ser.* Pero en Cristo hay doble vida: la humana, de la que fue despojado con la muerte, y la divina, con la que no pudo la muerte. Luego en Cristo no hay sólo un ser, sino dos.

Por el contrario está que lo que es uno esencialmente es uno según el ser. Pero Cristo es uno esencialmente, como ya hemos visto[67]. Luego en él sólo hay un ser.

mini autem multa accidunt praeter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo et humanitas; nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, et sic in sua significatione includit sola ea quae pertinent ad essentiam speciei. Homo autem dicitur qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia praeter essentiam speciei.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum in Christo sit unum tantum esse. Et videtur quod non:

1. In Christo enim est esse divinum et humanum; quae non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo et creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

2. Praeterea, cuilibet formae respondet suum esse: aliud enim est esse album, et aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duae formae; quia, cum in forma Dei esset, formam servi accepit, ut dicitur Philipp. II, non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in II De anima, vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, quae fuit privata per mortem; et divina, quae per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

Sed contra, quidquid est unum simpliciter est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra habitum est. Ergo in eo est unum esse.

---

[65] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.4 q.1 a.2 qla.1; d.6 q.2 a.2; *Summa* 3 q.17 a.2; *Quodl.* 9 q.2 a.2; *Compend. Theol.* 211.

[66] Véase la nota 7.

[67] En el a.3.

SOLUCIÓN. Hay que decir que en esta cuestión vale el razonamiento de la cuestión precedente, pues por la misma causa algo se denomina uno y ser. El ser propia y verdaderamente se dice del supuesto subsistente; los accidentes y las formas no subsistentes tienen ser en cuanto se apoyan en algo subsistente; así, la blancura se dice ser en cuanto se plasma en una realidad blanca. Debe tenerse en cuenta que hay formas que dan el ser no esencial sino sólo relativo, como es el caso de las formas accidentales. Pero hay otras formas por las cuales la realidad subsistente tiene el ser esencial, porque constituyen el ser sustancial de esa realidad. Pues bien, en Cristo el supuesto subsistente es la persona del Hijo de Dios que es subsistente por la naturaleza divina, no por la naturaleza humana. Porque la persona del Hijo de Dios existió antes de la humanidad asumida, y no aumentó en nada o se perfeccionó por esa naturaleza asumida, se puede decir que el supuesto eterno es concretado en su subsistencia por la naturaleza humana, en cuanto gracias a la misma es este hombre. Por tanto, como Cristo es uno sin más por la unidad de supuesto, y dos relativamente por la dualidad de naturalezas, así tiene un ser sin más por el único ser eterno del supuesto eterno. Pero hay también otro ser de este supuesto, no en cuanto es eterno, sino en cuanto se hizo hombre en el tiempo. Este ser, aunque no accidental —pues hombre no se predica accidentalmente del Hijo de Dios como vimos[68]—, sin embargo no es ser principal de su supuesto, sino secundario. Si en Cristo hubiera dos supuestos, entonces cada uno tendría su propio ser principal. Y entonces en Cristo habría un doble ser esencial.

RESPONDEO. Dicendum quod huius quaestionis est quodammodo eadem ratio et praemissae; quia ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam. Quia persona filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior, per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, in quantum est hic homo. Et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale —quia homo non praedicatur accidentaliter de filio Dei, ut supra habitum est— non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale. Et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

---

[68] En el a.1.

9. La operación de cualquier cosa sigue a una propiedad suya. Pero según el Damasceno, las dos naturalezas se comunican sus lenguajes, es decir, sus propiedades en razón de la unidad de supuesto. Luego por una razón similar hay también comunicación de operaciones, y por tanto no hay distintas operaciones según la distinción de naturalezas.

10. Todas las operaciones en un hombre se reducen a un solo principio, la voluntad, que mueve a las demás potencias para que actúen. De modo semejante hay que poner en Cristo un solo principio, la divinidad, por la cual era movida su humanidad; y así en este principio las operaciones de la humanidad son referidas a la divinidad como al principio primero. Luego en Cristo hay una sola operación.

11. Según Atanasio[73], *como el alma racional y la carne son un solo hombre, así Dios y hombre son el único Cristo.* Pero la operación del cuerpo humano o del alma racional se dice operación humana. Luego la operación tanto de la divinidad como de la humanidad de Cristo se debe llamar operación cristiana. De este modo, no hay en Cristo más que una operación, como Cristo es también uno.

12. Toda operación procede de alguna forma o virtud. Pero el agente principal no da alguna forma o virtud al instrumento. Luego el instrumento no tiene alguna operación en cuanto es instrumento. Pero *en Cristo la naturaleza humana fue instrumento de la divinidad,* como dice el Damasceno[74]. Luego la naturaleza humana en Cristo no tiene alguna operación. Luego en él hay sólo una operación de la divinidad.

13. La acción informa al agente. En Cristo hay sólo un supuesto, el eterno, que no puede ser informado por la operación creada. Como el obrar es del supuesto, parece que en Cristo no hay otra operación creada; en él sólo hay una operación increada.

9. Praeterea, operatio cuiuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum, duae naturae in Christo communicant sibi sua idiomata, id est suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum; et ita non sunt distinctae operationes secundum distinctionem naturarum.

10. Praeterea, omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem, quae movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum primum principium, scilicet divinitatem, a qua eius humanitas movebatur; et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

11. Praeterea, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, ut Athanasius dicit. Sed operatio corporis humani, vel animae rationalis, dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio christiana; et sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

12. Praeterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem in quantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum divinitatis, ut Damascenus dicit. Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem. Sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

13. Praeterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet aeternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata; et ita est ibi una tantum increata operatio.

---

[73] En el Símbolo *Quicumque:* Dz 76.

[74] Véase la nota 71.

14. De uno sólo se deriva una sola operación. Pero Cristo es uno absolutamente hablando, como dijimos antes[75]. Luego en Cristo hay sólo una operación.

POR EL CONTRARIO está: 1. La sentencia del sexto Sínodo[76]: *en el mismo Señor Jesucristo, verdadero Dios nuestro, glorificamos dos naturales operaciones indivisamente, inconvertiblemente, inconfusa e inseparablemente; es decir, una operación divina y una operación humana.*

2. El Damasceno[77] dice en el libro III: *confesamos dos acciones en el Señor Jesucristo; en cuanto consustancial con el Padre, tiene acción divina, y como hecho hombre, acción de la naturaleza humana.*

3. Como en la Trinidad hay una naturaleza en tres personas, en Cristo hay dos naturalezas en una persona. Pero en la Trinidad hay una sola operación por la unidad de naturaleza. Luego en Cristo hay dos operaciones por la dualidad de naturalezas.

4. Dice Boecio en el libro *De duabus naturis*[78] que la naturaleza es la que puede actuar y ser actuada, luego la acción sigue a la naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas, luego también hay dos acciones.

5. La operación sigue a la virtud, y ésta depende de la esencia, que es la naturaleza de la realidad. Luego donde hay dos naturalezas, hay dos virtudes y, por consiguiente, dos operaciones: Luego en Cristo no hay una sola operación, sino dos.

SOLUCIÓN. Debemos decir que la unidad y pluralidad de la acción pueden ser examinadas desde dos ángulos. Uno, desde el sujeto agente, y así la unidad y la pluralidad se miden por el número; como en cual-

14. Praeterea, unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

SED CONTRA, est quod in sententia sextae Synodi dicitur: duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam et humanam operationem.

2. Praeterea, Damascenus dicit in III libro: duas actiones dicimus in domino Iesu Christo: habet enim ut patri consubstantialis, divinam actionem; et ut homo factus, humanae naturae actionem.

3. Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturae. Ergo in Christo sunt duae operationes propter dualitatem naturarum.

4. Praeterea, Boetius dicit in libro De duabus naturis quod natura est quae agere et pati potest; et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duae naturae. Ergo etiam duae actiones.

5. Praeterea, operatio sequitur virtutem; virtus autem essentiam, quae est natura rei. Ubi ergo sunt duae naturae, sunt duae virtutes, et per consequens duae operationes. Et sic in Christo non est una tantum operatio, sed duae.

RESPONDEO. Dicendum quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo, ex parte subiecti agentis: et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum. Sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem uni-

---

[75] En el a.3.
[76] Cf. Concilio de Constantinopla III: Dz 550.
[77] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1046).
[78] *De duabus naturis* c.1 (ML 64,1341C).

quier otro accidente, la unidad y la pluralidad depende de la unidad o pluralidad de sujetos; la visión o la audición de Sócrates es distinta en número de la visión o audición de Platón. Desde otro ángulo, la unidad y la pluralidad de la acción se puede mirar desde el principio con que actúa el agente, y entonces la acción es una o muchas según la especie; así, la visión y la audición son operaciones específicamente diferentes. La acción procede del agente según la razón de la virtud con que actúa; es verdad que las acciones reciben la especie según los objetos, pues determinadas virtudes apuntan a determinados objetos. Pero si la virtud, que es principio de acción, es movida por otra virtud superior, la operación que procede de la misma no sólo es acción, sino también pasión, en cuanto procede de la virtud que es movida por otro agente superior. En el hombre todas las virtudes de la parte sensitiva son movidas de algún modo por la voluntad como por un primer principio. Por eso oír, ver, imaginar, buscar placer o irritarse no sólo son acciones, sino también pasiones procedentes de la moción de la voluntad, pues hacia las mismas el hombre se ve incitado por la propia voluntad. Por tanto, aunque en un hombre según las diversas potencias y hábitos parezca que hay muchas acciones diferentes en especie, como todas proceden de una sola acción de la voluntad, se dice que hay una acción de un hombre. Así, si un artífice actúa con muchos instrumentos se dice que realiza una sola operación.

Según este modo, algunos dijeron que en Cristo hay una sola operación, porque en él la naturaleza humana se somete a la operación divina y es movida por él; y así la acción de la naturaleza humana, en comparación con la divina, tendría más bien calidad de pasión; por eso concluían que, por la virtud de la acción divina, en Cristo había sólo una acción. Pero esto es irracional por doble razón. Primero, porque es verdad que una virtud que no tiene dominio de su acto es movida por

tatem vel pluralitatem ex parte subiecti. Haec enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo, potest considerari unitas vel pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur; et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem. Sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes. Procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum obiecta; quia determinatae virtutes determinata obiecta respiciunt. Considerandum tamen quod, si virtus quae est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio; in quantum scilicet procedit a virtute quae a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivae partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio. Et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quaedam passiones procedentes a motione voluntatis; in quantum scilicet homo ex propria voluntate ad praedicta progreditur. Et ideo, licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes; tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis. Sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una eius operatio diceretur.

Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinae operationi subiicitur, et ab eo movetur. Et sic actio humanae naturae in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis. Unde propter virtutem divinae actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur, duplici ratione. Primo quidem, quia quaecumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur.

la virtud superior, y ella no actúa, sino más bien es actuada; por eso el Filósofo dice en IV *Ethic.*[79] que el sentido no es principio de ninguna acción. Pero la virtud que tiene dominio de su acto, como es el caso de la voluntad, es movida por el superior, es decir, por Dios, de modo que no sólo es actuada, sino que también actúa. Y porque en Cristo según la naturaleza humana hay una potencia creada de voluntad como hay un entendimiento creado, porque no le falta nada de lo que pertenece a la perfección de la naturaleza humana, el movimiento de la voluntad humana en Cristo es acción y no sólo pasión; de lo contrario, según la naturaleza humana no habría podido merecer. En segundo lugar, porque la operación de uno recibe su especie y unidad del primer principio que pertenece a la misma naturaleza, al igual que la voluntad, de la que reciben unidad todas las acciones humanas, es un principio intrínseco de la naturaleza humana. Las acciones no tienen unidad porque se reduzcan a un primer principio de otra naturaleza, pues, de lo contrario, se seguiría que sólo hay una acción de todas las cosas, porque único es el principio que mueve todo, es decir, Dios. Por tanto, aunque la naturaleza humana en Cristo sea movida por la divina, como se trata de dos naturalezas distintas, es necesario que haya dos acciones. Si se dice que en Cristo sólo hay una acción, habría que concluir que en él sólo hay una naturaleza y una voluntad. Pero esa proposición fue ya condenada como herética en el sexto Sínodo[80].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La operación de Cristo según la humanidad se llama teándrica, es decir, de Dios y del hombre, en cuanto la humanidad de Cristo actuaba con la virtud de la divinidad. Por eso la acción de la humanidad es saludable, como el instrumento actúa por la virtud del agente que se sirve de él. Por eso se dice que es una

Unde et Philosophus dicit, IV Ethic., quod sensus non est alicuius actionis principium. Sed virtus quae habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis sicut et intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quae pertinent ad perfectionem naturae humanae, consequens est quod motus voluntatis humanae in Christo, actio sit et non solum passio. Alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo, quia operatio alicuius speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam. Sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanae, est quoddam principium intrinsecum humanae naturae. Non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturae; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur, etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quia tamen sunt duae naturae distinctae, necesse est etiam quod sint duae actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas. Ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta Synodo condemnata.

1. Ad primum ergo dicendum est quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, id est deivirilis, in quantum humanitas Christi agebat in virtute divina. Et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis. Et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas

[79] Cita no controlable.
[80] Véase la nota 76.

nueva acción porque nuevo fue el hecho de que la humanidad de Cristo sea instrumento unido a la divinidad en la unidad de persona, pero no de forma que de dos acciones se haga una composición.

2. La divinidad y la humanidad de Cristo concurrían a la misma operación sin confusión. Porque cada naturaleza, según dice el papa León en su carta[81], hacía lo que le era propio en comunión con la otra naturaleza; por ejemplo, la virtud divina sanaba al leproso mediante el tacto del cuerpo humano, que era eficaz por la virtud divina.

3. En Cristo todas las acciones propias de la naturaleza humana se reducen a una acción por la unidad del principio connatural, la voluntad. Pero la razón no es la misma para la humanidad y para la divinidad, como antes se dijo.

4. La naturaleza humana en Cristo no es sólo instrumento movido, sino que es también principio de acción, en cuanto tiene dominio de su acto.

5. Uno actúa en virtud de otro de doble manera: en cuanto es movido por la virtud de aquél, como el calor natural actúa por virtud del alma; y en cuanto un agente utiliza la virtud de un instrumento, como el alma ve con la virtud del ojo. Y de este modo el supuesto eterno actuaba con la virtud de la naturaleza humana.

6. El supuesto es distinto de los demás; y, por tanto, si la naturaleza humana tuviera supuesto por sí misma, sería imposible la unión personal. En cambio, la operación no conlleva ninguna distinción. En consecuencia, el argumento no vale.

7. Las operaciones brotan del conjunto de muchos que convienen en una naturaleza. Pero no es así la unión de la divinidad en Cristo. Luego la objeción no sirve.

Christi est instrumentum divinitati coniunctum in unitate personae; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.

2. Ad secundum dicendum quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eamdem operationem inconfuse. Quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papae dicitur, agebat quod est sibi proprium cum communione naturae alterius. Puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

3. Ad tertium dicendum quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur; sed quod etiam est principium actionis, in quantum habet dominium sui actus.

5. Ad quintum dicendum quod aliquid agit virtute alterius dupliciter; uno modo in quantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animae; alio modo in quantum aliquod agens utitur virtute alicuius instrumenti, sicut anima videt virtute oculi. Et hoc modo suppositum aeternum agebat virtute humanae naturae.

6. Ad sextum dicendum quod suppositum est quod est ab aliis distinctum; et ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicuius distinctionis; et ideo ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod operationes sunt coniuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est coniunctio divinitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

---

[81] Epistola 28 *Ad Flavianum* c.4 (ML 54,767).

8. El mismo entender es intrínseco al entendimiento. Y en Cristo hay dos entendimientos, creado e increado. Luego en él hay también doble acción de entender.

9. En Cristo hay comunicación de lenguajes o idiomas. No significa confusión de las propiedades naturales, sino intercambio, porque las propiedades de cada naturaleza se dicen del mismo supuesto. Y también hay comunicación de operaciones, por ser el mismo el supuesto al que se atribuyen la operación divina y la operación humana.

10. La voluntad es principio connatural para las demás potencias del alma, pero la divinidad no es connatural a la humanidad. Luego la razón no es la misma.

11. La semejanza que señala Atanasio se refiere a la unidad de persona, no a la unidad de naturaleza. El alma y el cuerpo convienen en una naturaleza y en una persona; por eso hablamos de una operación humana. En cambio, la naturaleza divina y la naturaleza humana convienen en una persona, pero no en una naturaleza y, por consiguiente, tampoco en una acción.

12. No siempre el agente da al instrumento nueva forma o virtud que queda en el mismo. Y sin embargo el instrumento, en cuanto movido por el agente, consigue cierta virtud intencional por influjo del agente que llega al efecto mediante el instrumento.

13. Como la visión informa al hombre mediante el ojo, así la acción creada informa al supuesto eterno mediante la naturaleza humana.

14. Cristo es uno esencialmente y sin más por el supuesto. Pero hay en él dos naturalezas; y por tanto es un solo agente, pero en él hay dos acciones.

8. Ad octavum dicendum quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus. Et ideo etiam est ibi duplex intelligere.

9. Ad nonum dicendum quod in Christo est communicatio idiomatum. Non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio, sed quia proprietates utriusque naturae dicuntur de eodem supposito. Et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina et humana.

10. Ad decimum dicendum quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animae; non autem divinitas est connaturalis humanitati; unde non est similis ratio.

11. Ad undecimum dicendum quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personae, non quantum ad unitatem naturae. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam et in unam naturam; et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam et per consequens in unam actionem.

12. Ad duodecimum dicendum quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso. Et tamen instrumentum, in quantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

13. Ad decimumtertium dicendum quod, sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum aeternum mediante natura humana.

14. Ad decimumquartum dicendum quod Christus est unus simpliciter propter suppositum; sunt tamen in eo duae naturae; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duae actiones.

CUESTIÓN SOBRE LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO

TRADUCCIÓN Y CITAS TÉCNICAS DE

JESÚS ESPEJA PARDO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ JUAN

INTRODUCCIÓN

Según los serios estudios de A. Dondaine, poseemos el texto original de las cuestiones 2 a 22, aunque no se trata de un texto escrito directamente por Tomás, sino dictado por él a sus secretarios[1]. Es la primera vez que se publica en español siguiendo el texto de la Edición Leonina. Dentro del conjunto de las 29 cuestiones que forman el *De veritate,* la cuestión que estamos tratando es la última de la primera parte, que reúne una serie de cuestiones que tienen en común el estudio de la verdad y del conocimiento, aunque no forman realmente un sistema. Tomás estudia también esta misma cuestión en su primera gran obra de juventud, el *Cometario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, y en la *Suma de Teología*. La diferencia respecto a estas obras está, en primer lugar, en el modo de abordar el tema por separado, es decir, fuera de todo contexto sistemático en el que unas cuestiones remitan a otras.

En el *Comentario a las Sentencias* introduce esta cuestión siguiendo el orden lógico del texto de Pedro Lombardo. En dicho texto[2] el estudio de la ciencia del alma de Cristo está precedido del estudio de su gracia (*In Sent.* 3 d.13), aunque ambas cuestiones están íntimamente relacionadas, pues tanto la perfección de la gracia como del conocimiento se consideran necesarias para llevar a cabo la obra de nuestra salvación. En su libro, el Maestro de las Sentencias pone las bases de la reflexión recogiendo la tradición anterior de los Padres de la Iglesia y tratando de desmarcarse claramente de la herejía de los agnoetos[3]. Ante la dificultad

---

[1] Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas* (Roma 1956). En la introducción a las *Quaestiones de veritate* de la Edición Leonina se retoma una demostración de conjunto apoyándose sobre hechos más numerosos (p.44*-61*). Por lo que se refiere a la fecha de composición, estas cuestiones fueron compuestas a lo largo de los tres cursos escolares que van de 1256 a 1259. Cf. J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Cerf, París 1993) 90.

[2] Después de varios años de enseñanza de la Escritura, viendo la necesidad de renovar el método y con el fin de aportar un nuevo instrumento para la enseñanza de la teología, Pedro Lombardo († 1160) escribió su obra *Sententiae in IV libris distinctae*. En el prólogo de esta obra su autor anuncia su propósito de reunir en un solo volumen las «sentencias» u opiniones de los Padres de la Iglesia, recogiendo las citas textuales que apoyen estas opiniones, para mayor comodidad de estudiantes y maestros. Originariamente la obra estaba dividida en libros y capítulos. Fue Alejandro de Hales el primero que adoptó esta obra como texto de base para su enseñanza parisina y quien la dividió en distinciones, capítulos y artículos. Los cuatro libros siguen un orden a la vez histórico y lógico: 1) la divinidad; 2) la creación y las pruebas de los ángeles y de los hombres; 3) la encarnación y la redención; 4) los siete sacramentos y las realidades últimas. La edición definitiva fue compuesta entre 1155 y 1158. La utilización de las *Sentencias* como manual de base en las escuelas de teología escandalizó a Roger Bacon, a quien le pareció esta novedad como «el cuarto pecado de la teología», porque desviaba a los teólogos de la lectura directa de la Escritura. Hasta el siglo XVII se hicieron numerosas ediciones de la obra y se siguió comentando. Cf. I. BRADY, «Pierre Lombard», en *Dictionnaire de Spiritualité,* XII/2 (París 1986) c.1607-1611.

[3] Herejía cristológica del siglo VI surgida por obra del diácono Temistio de Alejandría. Apoyándose en Mc 13,32 y en Jn 11,34, los agnoetos predicaron que Cristo ignoraba

que le plantea el texto evangélico de Lc 2,52, donde se dice que «Cristo crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres», el Lombardo se reafirma en su tesis diciendo que Cristo, en cuanto hombre, recibió desde su concepción tanta plenitud de sabiduría y de gracia que Dios no podía conferírsela más plenamente.

¿Cómo entender entonces el crecimiento del que habla el evangelio? El Lombardo responde diciendo que no era Cristo el que crecía, sino los que estaban a su alrededor al manifestarse cada vez más su sabiduría y su gracia a medida que crecía en edad. Fundamenta esta interpretación del texto evangélico con la siguiente cita atribuida a una homilía de San Gregorio y que podemos encontrar en una homilía de Beda el Venerable[4]: «Crecía en sabiduría según la naturaleza humana, no en el sentido de que fuese más sabio con el paso del tiempo (pues permanecía lleno del espíritu de sabiduría desde la primera hora de su concepción), sino que gradualmente, a medida que pasaba el tiempo, demostraba a los otros la misma sabiduría de la que estaba lleno. Según la naturaleza humana crecía en edad desde la infancia a la juventud; según esta misma naturaleza crecía en gracia, pero no recibiendo con el paso del tiempo lo que no tenía, sino revelando a los demás la gracia que tenía. Crecía ante Dios y ante los hombres, porque a medida que crecía en edad manifestaba a los hombres los dones de la gracia y de la sabiduría que había en él, suscitando en ellos la alabanza de Dios; y así crecía para alabanza de Dios Padre y para la salvación de los hombres. Por tanto, no crecía en sí, sino para los otros. De donde el mismo evangelio (Lc 2,40) presenta a este niño lleno de sabiduría y gracia. Así pues, se dice que creció en sabiduría y gracia del mismo modo que se dice de un responsable eclesiástico que crece en la misión encomendada en cuanto que los otros crecen por efecto de su celo» (*Sent.* 3 d.13).

A esta interpretación el Lombardo opone un texto de San Ambrosio donde se enseña que la doble sabiduría de Cristo no rompe la unidad y la singularidad de la persona. En conformidad con las dos naturalezas, Cristo posee dos sabidurías: una generada y no creada, que se identifica con su ser, y otra creada y no generada, que le ha sido conferida con la gracia. El Maestro de las Sentencias admite estas afirmaciones sin reservas. Pero no puede aceptar que en ese mismo texto San Ambrosio diga que Cristo crecía en inteligencia y que en su infancia fuera privado del conocimiento, de tal forma que no supiera decir «papá» y «mamá». Rechaza estas afirmaciones porque cree firmemente que no están admitidas por la Iglesia, y porque la autoridad de San Gregorio Magno (Beda el Venerable) le parece más fundada y no permite interpretar el texto evangélico en este sentido. Como se ha dicho, el crecimiento sólo aparecía a los ojos de los demás; Cristo se presentó en su infancia a la vista de la gente como quien no sabe expresarse, pero eso no significa para el Lombardo que realmente no supiera hacerlo.

Otra de las ideas del Lombardo que está en la base de la reflexión del Aquinate consiste en afirmar que el alma de Cristo, por estar unida

---

ciertas cosas, carecía de todo conocimiento completo y estaba sometido a la ignorancia como los demás hombres.

[4] *Hom. In dominican I post Epiph.* (ML 94,67-68).

al Verbo de Dios, tiene una sabiduría, que es fruto de la gracia, por la que «conoce» todo lo que Dios conoce, aunque no «puede» todo lo que Dios puede, ni comprende todo con la claridad y evidencia con que Dios comprende. Por consiguiente, no es equiparable la ciencia de Dios con la del alma de Cristo, aunque ésta conozca —como hemos dicho— todo lo que Dios conoce. La sabiduría de Dios es superior y más perfecta que la del alma de Cristo. Además, en la sabiduría de Dios hay una capacidad mayor que en el alma de Cristo, porque Dios está por encima de toda criatura. Pero comparado con el resto de la humanidad, el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que Dios conoce y las contempla más clara y más inmediatamente que toda criatura porque está unida a él. En sus escritos Tomás compartirá esta opinión y desarrollará su alcance.

Por lo que se refiere a la ciencia experimental o adquirida del alma de Cristo se dio una verdadera evolución en el pensamiento de Tomás. En su *Comentario a las Sentencias* opina que el alma de Cristo no poseía una ciencia procedente de los sentidos, pues con la ciencia infusa podía ejercer el hábito de una ciencia perfecta a pesar de la fragilidad de los órganos corporales. Esta fragilidad de los órganos corporales no impide en él el uso de la ciencia, puesto que la debilidad de su cuerpo no repercutía en su mente como la gloria de la mente no eliminaba la fragilidad del cuerpo[5]. En el *De veritate,* respondiendo a las objeciones, alude en dos ocasiones a la ciencia adquirida del alma de Cristo, pero no le dedica ningún artículo[6]. En cambio, en la *Suma de Teología* le dedica expresamente una cuestión que contiene cuatro artículos (3 q.12); en el segundo de ellos se retracta de su opinión anterior diciendo:

«En caso de no existir en Cristo, además del hábito de la ciencia infusa, un hábito de ciencia adquirida, como opinan algunos, y como a mí en otro tiempo me pareció, ninguna ciencia hubiera aumentado en Cristo en cuanto a su esencia, sino sólo por la experiencia, esto es, por comparación entre las especies inteligibles infusas y las imágenes. Y, en este aspecto, dicen que la ciencia de Cristo progresó mediante la experiencia, a saber, contrastando las especies inteligibles infusas con los nuevos datos adquiridos a través de los sentidos».

Esta opinión a la que se hace referencia, y que ahora se descarta, es la que está presente en el *De veritate.* Sin embargo, en la *Suma* le parece inaceptable que a Cristo le falte una operación natural de la inteligencia, como es la de obtener las especies inteligibles partiendo de las imágenes, operación que el hombre realiza naturalmente por medio del entendimiento agente. De ahí concluye que en el alma de Cristo hubo algún hábito científico que, a través de la abstracción de las especies, pudo progresar, ya que el entendimiento agente, después de abstraer las primeras especies inteligibles de las imágenes, podía abstraer otras (ibid.). En el progreso de su reflexión ha influido sin duda una meditación más profunda del tercer libro *De anima* de Aristóteles. Continuando su reflexión sobre este saber adquirido, Tomás opina que no fue conveniente a su dignidad que Cristo fuera instruido por los hombres, porque él es

[5] Cf. *Sent.* 3 d.18 a.3 ad 5.
[6] *De veritate,* q.20 a.3 ad 1; a.6 y ad 3.

la cabeza de toda la humanidad y, por tanto, el mediador de la gracia y de la verdad[7].

Por lo que se refiere al contenido de la cuestión 20 del *De veritate*, el primer artículo está dedicado a dilucidar si Cristo tuvo ciencia creada. En el trasfondo de esta pregunta está el problema de la unión de las dos naturalezas de Cristo en la única persona. Tomás recuerda la doctrina de Eunomio y sus seguidores, para quienes el Verbo ocupaba el lugar del alma de Cristo; y también la doctrina de Apolinar y sus discípulos, que pensaban que Cristo poseía alma sensible y vegetativa, pero no intelectual y que el lugar del alma intelectual lo ocupaba el Verbo. Desde ambas perspectivas sólo era posible que Cristo tuviera ciencia increada[8]. En cambio, para salvaguardar el dogma de Calcedonia, según el cual Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, hay que admitir que tuvo un conocimiento increado y un conocimiento creado (sol.). Esta argumentación se refuerza recordando que en Cristo hay dos operaciones correspondientes a las dos naturalezas; y ambas operaciones deben ser perfectas. Cristo necesita la ciencia creada para perfeccionar la operación de la naturaleza creada (ad 2).

Los restantes artículos están dedicados al estudio de dos de las formas en que se presenta esta ciencia creada de Cristo. En primer lugar, se trata de saber si Cristo tenía la «visión beatífica» o, como se dice aquí, si el alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito (a.2). Una vez que muestra que realmente existió este conocimiento, los artículos 4 y 5 estudian en qué consistió. El artículo 3 se pregunta si en el alma de Cristo se daba, juntamente con el conocimiento beatífico, el conocimiento infuso o profético. En el artículo 6 analiza el contenido que abarca este segundo tipo de conocimiento creado. Como hemos señalado anteriormente, faltaría por estudiar en esta cuestión la ciencia adquirida o el saber experimental del alma de Cristo.

Tomás considera necesario que el alma de Cristo conociera al Verbo por medio de un «hábito», entendiendo por hábito algo sobreañadido a la potencia —en este caso intelectiva— para perfeccionarla de tal forma que pueda operar; el hábito se distingue de la «pasión» en que ésta es pasajera, mientras que el hábito permanece y viene a convertirse en connatural a quien lo recibe o adquiere. Como ninguna criatura puede llegar a la visión de la esencia divina, porque rebasa su condición, también el alma de Cristo necesitó este hábito que es la luz para conocer al Verbo, de modo que su entendimiento fue elevado a lo que está fuera de su alcance (a.2). Por este modo de conocimiento el alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce; ve en el Verbo todo lo presente, pasado y futuro. Esto es una prerrogativa exclusiva del alma de Cristo. Se trata de un conocimiento «sobrenatural» y no discursivo[9]. De este modo conoce a todas las criaturas, no sólo en sus propiedades naturales, sino también en cuanto que están ordenadas por la providen-

---

[7] 3 q.12 a.3.

[8] En el siglo XIII algunos contemporáneos del Aquinate estaban seducidos por la simplicidad de la teoría de Hugo de San Víctor, quien atribuía al hombre Jesús un saber divino según el cual todo saber humano resultaba superfluo. Cf. E.-H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* (Desclée, París 1988) 224.

[9] Cf. a.3.

cia de Dios a la salvación y a los dones de la gracia; conoce todos los singulares y todos los actos de todos los singulares, incluso los secretos del corazón. Pero no comprende la infinitud divina ni conoce todas las cosas que puede hacer Dios[10] (a.4). El criterio para hablar de este modo de Cristo es soteriológico. En la respuesta al argumento undécimo Tomás lo explicita diciendo que el Hijo de Dios asumió sólo los defectos necesarios para la redención del género humano. Pero como cualquier ignorancia sería un defecto para la redención del género humano, porque tenía la misión de difundir la gracia y la verdad, cualquier ignorancia sería un impedimento para llevar a cabo la redención. En la respuesta al argumento siguiente redunda en este criterio diciendo que por la enfermedad del cuerpo vino a sanar la enfermedad del alma, que consiste en la falta de gracia y de conocimiento; por tanto, él mismo debía poseer la plenitud de gracia y de verdad, como se deduce interpretando en este sentido el texto de Jn 1,14: «hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad»; texto que Tomás cita con frecuencia en sus obras al hablar tanto de esta cuestión como de la gracia de Cristo.

Este conocimiento «sobrenatural» no impide que el alma de Cristo posea también, al mismo tiempo, un conocimiento natural. Por eso Tomás habla de una ciencia divinamente infundida por la que conoció las cosas en la naturaleza de modo más perfecto que el hombre en el estado de inocencia y que los ángeles en su conocimiento natural (a.3), y atribuye al alma de Cristo esta ciencia por la que conoce las cosas en su género para que no le falte ninguna de las perfecciones naturales. Este tipo de conocimiento no se extiende a la esencia divina ni a los futuribles ni a los pensamientos del corazón ni a otras cosas por el estilo[11]. Tomás entiende el conocimiento profético como una cierta participación imperfecta de la visión beatífica. Pero sostiene que en Cristo este conocimiento profético carece de toda imperfección (a.6).

En la actualidad la cristología insiste mucho en la verdadera humanidad de Cristo e ignora conscientemente o incluso rechaza el conocimiento sobrenatural o beatífico del alma de Cristo. Sin embargo, esta doctrina sigue teniendo seguidores. Los medievales, siguiendo a los Padres de la Iglesia, deducían este conocimiento fijándose en la función reveladora de Cristo; en cambio, los autores modernos han desplazado su centro de interés hacia la psicología o la conciencia subjetiva de Cristo[12]. Por otra parte, en fidelidad al evangelio, los cristólogos actuales hablan de una intimidad exclusiva entre Jesús y Dios. Algunos seguidores del Aquinate, sin negar explícitamente la ciencia de visión del alma de Cristo, la ponen entre paréntesis e intentan dar cuenta de otra manera

---

[10] Sobre el desconocimiento de las cosas que Dios puede hacer insiste en el a.5 de esta cuestión. Es una opinión que ya hemos encontrado en el texto de Pedro Lombardo.

[11] Según la interpretación que los *Salmanticenses* hacían de la ciencia infusa, Cristo debía ser considerado no solamente como el mayor dialéctico, filósofo, matemático, médico, moralista o político, sino también como el mayor de los oradores, músicos, pintores, granjeros, marinos, etc.

[12] Cf. CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1981) 243. Para una breve reseña histórica de la cuestión hasta los años 90 del siglo XX remitimos a B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale* (París 1994) 141-175.

del conocimiento excepcional que poseyó el Jesús terreno, y del que testimonian los evangelios, profundizando en la doctrina tomasiana del conocimiento profético[13]. No obstante, hay que decir que la cuestión sigue abierta. Por lo que se refiere al conocimiento profético, éste se admite más fácilmente, aunque las divisiones surgen a la hora de hablar de su extensión. A pesar de las críticas que suscita esta cuestión, el pensamiento de Tomás sigue siendo un punto de referencia autorizado que nos ayuda a retomar el tema y a profundizar en él. El conocimiento pleno de su pensamiento exige conocer esta cuestión, que es parte imprescindible en la maduración de su cristología. Por eso ha sido seleccionada y traducida a nuestra lengua.

---

[13] Es el caso de J. P. TORRELL en su colaboración titulada: «Saint Thomas d'Aquin et la science du Christ: une relecture des Questions 9-12 de la tertia Pars de la "Somme théologique"», en AA.VV., *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la «Revue Thomiste» 25-28 mars 1992-Toulouse* (París 1994) 394-409.

CUESTIÓN SOBRE LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO

1. ¿Tuvo Cristo ciencia creada?
2. ¿El alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito?
3. ¿Tenía Cristo otra ciencia sobre las cosas además de aquella que le permitía conocer todo en el Verbo?
4. ¿El alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce?
5. ¿Conocía el alma de Cristo todas las cosas que puede hacer Dios?
6. ¿El conocimiento que el alma de Cristo tenía sobre las cosas en su propia realidad, alcanzaba todo?

ARTÍCULO 1

¿Tuvo Cristo ciencia creada?[1]

Parece que Cristo no tuvo ciencia creada, por lo siguiente:

ARGUMENTOS. 1. La ciencia implica un perfeccionamiento de quien la posee y toda perfección es más noble que lo perfectible; si, pues, Cristo tuvo ciencia creada, algo creado sería más noble que el alma de Cristo, cosa que no se puede admitir.

QUAESTIO DE SCIENTIA ANIMAE CHRISTI

1. Primo quaeritur utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.
2. Secundo utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum.
3. Tertio utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in Verbo.
4. Quarto utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae scit Verbum.
5. Quinto utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest facere.
6. Sexto utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de scientia animae Christi. Et primo quaeritur utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

Et videtur quod non: scientia enim est perfectio scientis; omnis autem perfectio est nobilior perfectibili; si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius, quod videtur inconveniens.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.1 qla.1; *Summa* 3 q.9 a.1; *Comp. theol.* c.216. El tema es tratado con más brevedad en *In Sent.* 3 d.14 a.1 qla.1 y con mayor precisión en la *Suma de Teología* 3 q.9 a.1. En el fondo de este artículo está el debate de la incompatibilidad o complementariedad entre lo creado y lo increado, lo humano y lo divino. Siguiendo la confesión de la Iglesia, Santo Tomás defiende la complementariedad.

2. La operación no es atributo de la naturaleza, sino de la persona, pues las operaciones brotan de los supuestos o individuos particulares[2]. Pero la ciencia increada era suficiente para que la persona de Cristo entendiera todo; luego era superflua la ciencia creada.

3. Cuanto algo es más noble, más se parece a Dios. El alma de Cristo es más noble que el calor corporal que actúa sin mediación y en esto se parece a Dios, que actúa sin instrumento mediador. Luego con mayor razón el alma de Cristo actúa sin la mediación de una ciencia creada.

4. Se ha respondido que la operación del calor brota de dentro, mientras la actividad de la ciencia tiene su origen fuera, en un movimiento de las cosas al alma; por tanto, no hay paridad.—En contra está que en la operación cognoscitiva no sólo hay una recepción, sino también el juicio sobre lo recibido, y así, aunque la recepción procede del exterior, el juicio, en cambio, procede del interior. Por tanto, la operación de la ciencia no procede totalmente del exterior.

5. Cristo Hijo de Dios sólo asumió las imperfecciones que servían para nuestra redención[3]. Como la imperfección de la ciencia no vale para esta finalidad, no asumió esa imperfección. Pero toda ciencia creada, por el hecho de ser creada, tiene algo de imperfección. Luego Cristo no asumió la ciencia creada.

6. Quien está siempre en acto de conocimiento de la ciencia perfectísima, no necesita de otra ciencia menos perfecta, pues nunca la utili-

2. Praeterea, operatio non attribuitur naturae, sed hypostasi: sunt enim operationes suppositorum et particularium; sed personae Christi sufficit ad intelligendum scientia increata; ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Praeterea, quanto aliquid est nobilius tanto est Deo similius; sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis; cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicebat quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiae ab extra cum sit secundum motum a rebus ad animam, unde non est simile.—Sed contra, in operatione cognoscitiva non solum est receptio sed iudicium de receptis; quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit; ergo operatio scientiae non omnino est ab exteriori.

5. Praeterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quae ad nostram redemptionem valebat; sed imperfectio scientiae non valet ad nostram redemptionem; ergo imperfectionem scientiae non assumpsit. Omnis autem creata scientia ex hoc ipso quod creata est aliquid imperfectionis habet; ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Praeterea, quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam non indiget aliqua scientia minus perfecta, quia nunquam secundum eam

---

[2] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.1 (BK 981a16) como recoge SANTO TOMÁS, *In Metaphys.* 5 lect.3 in fine; cf. PS.-BEDA, *Sententiae sive axiomata philosophica* sec.1 (ML 90,976C). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del *Comentario* de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker].

[3] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.15 c.1.

zaría y su presencia no tendría sentido. Pero Cristo siempre está en acto de conocimiento de la ciencia increada que es perfectísima. Luego en él no hay ciencia creada.

7. La naturaleza no hace por dos conductos lo que puede hacer por uno[4], y mucho menos Dios, que actúa más ordenadamente que la naturaleza. Pero Cristo podía ser sabio con la sola ciencia increada. Luego no fue sabio por la ciencia creada.

8. Según 1 Cor 13,10, *cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial*. La ciencia creada es más imperfecta respecto a la ciencia increada que la visión en el espejo[5] respecto a la visión cara a cara. Si por su imperfección la visión de la fe desaparece cuando llega la visión cara a cara, con más razón desaparece la ciencia creada en Cristo que posee la ciencia increada.

9. El Verbo está unido al alma y es más íntimo a ella que el entendimiento a nuestra alma, pues el Verbo está unido al alma no sólo por esencia, presencia y potencia[6] como en todas las criaturas, y por gracia como en los justos, sino también en unidad de persona. Pero nuestra alma entiende por la facultad de la inteligencia. Luego el alma de Cristo podía ser sabia por la sabiduría del Verbo, y en consecuencia no necesitaba de ciencia creada.

10. Si Cristo tuvo la ciencia creada, le fue concedida para su perfección. Pero el alma de Cristo unida al Verbo y teniendo la ciencia creada no es más noble que si sólo se uniera al Verbo sin ciencia creada, porque la criatura unida a Dios ninguna bondad le añade, como tampoco un punto añadido a una línea la hace más grande[7]. Luego en Cristo no hay ciencia creada.

consideraret, et sicut frustra esset in eo; sed Christus semper est in actu consideration secundum perfectissimam scientiam quae est scientia increata; ergo in eo non est ponei aliam scientiam creatam.

7. Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere, et multc minus Deus qui ordinatius quam natura operatur; sed Christus poterat fieri sapiens si solam scientiam increatam haberet; ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Praeterea, I Corinth. XIII: «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est»; plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam quam specularis visio per comparationem ad visionem speciei; si igitur ratione imperfectionis visio fidei tollitur ubi supervenit visio speciei multo fortius tolletur scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Praeterea, Verbum unitum animae est magis ei intimum quam intellectus animae nostrae ut cum sit Verbum ei unitum non solum per essentiam, praesentiam et potentiam sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut iustis, sed etiam in unitate personae; sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit; ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi et ita non indigebat scientia creata.

10. Praeterea, scientia creata, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad eius perfectionem; sed anima Christi unita Verbo et scientiam creatam habens non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata, quia creatura adiuncta Deo nihil adicit bonitatis, sicut nec punctus additus lineae facit eam maiorem; ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

---

[4] Cf. AVERROES, *Metaph.* 12 comm.45 (VIII 329G).

[5] Cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a 1 Cor 13,12 (ML 191,166 A), ID., *Lib. Sent.* 3 d.26 c.4.

[6] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 1 d.37 c.1.

[7] Cf. S. ALBERTO, *Lib. de indiv. lineis* c.6.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que dice Lc 2,52: *El niño Jesús crecía en sabiduría,* etc.[8]. Como no podía crecer en sabiduría increada que ni crece ni decrece, debemos concluir que Cristo tenía ciencia creada.

2. Según el Damasceno[9], el Verbo de Dios asumió todo lo que había plantado en nuestra naturaleza. Como había plantado una ciencia creada, luego también la asumió.

3. Como la ciencia divina está por encima de la ciencia intelectiva creada, así también la ciencia intelectiva creada está por encima de la ciencia sensitiva. Ahora bien, la ciencia sensitiva no desaparece ante la ciencia intelectiva creada, como vemos en el hombre. Luego la ciencia intelectiva creada puede permanecer al sobrevenir la ciencia intelectiva increada.

SOLUCIÓN. Como hay en Cristo dos naturalezas, hay también dos ciencias, una creada y otra increada. Algunos herejes[10] atribuyeron a Cristo sólo una ciencia increada. Para entender el origen de este error, hay que recordar que algunos entendieron la unión de la naturaleza humana y divina como la unión del alma con el cuerpo: como el alma es forma del cuerpo, en Cristo la divinidad sería la forma de la humanidad. Según eso, algunos, pensando que si el Verbo se unía al cuerpo de Cristo como el alma se une a nuestro cuerpo, debería vivificarlo como nuestra alma vivifica nuestro cuerpo, concluyeron que en Cristo hubo dos sustancias, el cuerpo y la divinidad que vivificaba al cuerpo en lugar del alma. Éste fue el error de Eunomio[11] y sus seguidores. Otros, pen-

SED CONTRA est quod dicitur Luc. II: «puer Iesus proficiebat sapientia», etc.; constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat, quia illa nec proficit nec deficit; ergo in eo est ponere scientiam creatam.

2. Praeterea, secundum Damascenum omnia quae in natura nostra plantavit Dei Verbum, assumpsit; plantavit autem scientiam creatam; ergo et illam assumpsit.

3. Praeterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam; sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine; ergo et scientia intellectiva creata potest manere superveniente intellectiva increata.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut in Christo est ponere duas naturas ita etiam duas scientias, creatam scilicet et increatam; quidam tamen haeretici <posuerunt> in Christo solam scientiam increatam. Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est quod quidam unionem divinae et humanae naturae intellexerunt hoc modo factam esse quo anima corpori unitur; ut scilicet sicut anima est forma corporis ita divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro quod posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duae substantiae, scilicet corpus et divinitas, quae corpus loco animae vivificabat: et hic fuit error Eunomii et

---

[8] Esta autoridad se recoge en la misma forma en *Summa* 3 q.7 a.12 obi.3; *Comp. theol.* c.216.

[9] *De fide* 3 c.6 (MG 94,1005A; Bt 188) conforme al texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.2 c.1.

[10] Se refiere a los condenados en el VI Sínodo, como recoge SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.9 a.1. Cf. CONC. CONSTANT. III acción 3 (MANSI 11,274ss).

[11] Cf. PS.-AGUSTÍN, *De eccl. dogm.* c.2 (ML 58,981D).

sando que sería indigno de la divinidad unirse al cuerpo y vivificarlo, afirmaron que Cristo tuvo un alma vivificante y sensibilizante del cuerpo, o sea, alma sensible y vegetativa, pero no intelectual, pues decían que el mismo Verbo hizo las veces en Cristo de alma intelectual. Éste fue el error de Apolinar y sus secuaces. En este supuesto, es patente que en Cristo no existió más que la ciencia increada.

Esta forma de interpretar la unión lleva a concluir que de lo divino y de lo humano se hace una sola naturaleza, como del alma y del cuerpo se hace no sólo una persona, sino también una sola naturaleza. En consecuencia, se corrompe la verdad de las dos naturalezas, pues, si se dice que la naturaleza divina es forma de algún cuerpo, se niega su propia identidad, pues en cuanto al ser la divinidad está separada y por encima de todas las cosas. Análogamente, si a la naturaleza humana sustraemos el alma, el entendimiento o algún otro elemento que pertenece a la integridad de la misma, no permanecerá la verdad de la especie, pues a la identidad de la especie, como también a la de los números, según el VIII *Metaphysicae*[12], la añadidura o sustracción de una unidad cambia la especie. En consecuencia, ese error niega que Cristo sea verdadero Dios y verdadero hombre.

Para salvaguardar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, hay que poner en Cristo todo lo que pertenece a la naturaleza divina; y, a su vez, según la razón de la naturaleza, en la misma persona hay que poner todos los elementos que constituyen la especie del hombre. Y para que sea no sólo hombre, sino también hombre perfecto, hay que poner en Cristo todo lo que es necesario en nosotros para la perfección, como son los hábitos de las ciencias y virtudes. Como la divinidad no puede ser forma del cuerpo dando al cuerpo vida o haciendo que sea criatura

sequacium eius. Quidam vero attendentes hoc esse divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem corpus et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem non autem intellectualem, sed dicebant quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animae: et hic fuit error Apollinaris et sequacium eius. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Praedictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quaedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis sed etiam una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturae veritas corrumpatur: cum enim hoc sit de ratione divinae naturae ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicuius corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter etiam si a natura humana subtrahatur vel anima vel intellectus vel aliquid eorum quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit veritas speciei, cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysicae, in quibus unitate addita vel subtracta species numeri variatur. Et ideo secundum praedictum errorem Christus neque verus Deus neque verus homo esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia quae speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo sed etiam perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut enim divinitas non potest esse actus corporis ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat, ita

[12] ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.3 (BK 1043b36).

racional, tampoco puede ser acto del alma racional para hacerlo sabio o virtuoso, como nosotros lo hacemos por el hábito de la virtud o de la ciencia. Por ello hay que poner en Cristo ciencia y virtud creadas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En algún sentido se puede decir que la ciencia creada es más noble que el alma de Cristo, en cuanto es su acto; como el color es más noble que su cuerpo, o cualquier accidente respecto al sujeto que lo sostiene, pues viene a ser como el acto respecto a la potencia. Pero hablando según la esencia, el sujeto es más noble que el accidente, y el alma de Cristo más noble que la propia ciencia.

2. Aunque la operación se atribuye a la persona como sujeto que actúa, también se atribuye a la naturaleza como principio de la operación. Pero, puesto que la operación no recibe la especie del sujeto operante sino del principio de la operación, en un solo sujeto operante puede haber diversas operaciones según la especie, debido a los diversos principios de operación, por ejemplo, en el hombre ver y oír. Aunque en Cristo no hay más que una persona, hay en él dos naturalezas y, en consecuencia, dos operaciones, y debe ser perfecto en ambas. Por eso, en él no sólo hay ciencia increada, que es suficiente para la operación de la naturaleza increada, sino también ciencia creada, que se necesita para la perfecta operación de la naturaleza creada.

3. Propiamente hablando, el calor no actúa, sino que es medio en que actúa el fuego; es respecto a la acción de calentar como la ciencia creada respecto al acto de conocimiento.

4. Aunque en el conocimiento científico hay algo que procede de dentro del sujeto que conoce, tal operación no es posible sin el elemento que procede de fuera; y en eso se cifra la disparidad.

non potest esse actus animae rationalis ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae: et ideo oportet in Christo ponere scientiam creatam et virtutem creatam.

1. Ad primum igitur dicendum quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus eius, secundum quem modum et color eius corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter tamen subiectum est nobilius accidente, et sic anima Christi, propria scientia.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio; operatio autem non recipit speciem ab operante sed a principio operationis, unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis tamen sunt in eo duae naturae, et ideo etiam duae operationes, et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem. Et sic non solum est in eo scientia increata quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad perfectam operationem naturae creatae.

3. Ad tertium dicendum quod calor proprie loquendo non agit sed est medium quo ignis agit; unde ita se habet ad operationem calefactionis sicut se habet scientia creata ad actum considerationis.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis in consideratione scientiae sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod ab extrinseco est; et in hoc dissimilitudo attenditur.

5. Aunque el ser creado es imperfecto comparado con la eminencia de la perfección divina, sin embargo, cada cosa es perfecta en su género y requiere determinada perfección conforme al mismo. En Cristo la naturaleza creada tuvo su perfección en la ciencia creada.

6. Cristo siempre está en acto de conocimiento con su ciencia increada. Pero como le corresponden dos operaciones según las dos naturalezas, nada impide que tenga conocimiento con la ciencia creada.

7. Si Cristo tuviese sólo ciencia increada, sería un Dios sabio, pero, por así decir, no sería hombre sabio. Luego para que fuera sabio en la humanidad, debió tener ciencia creada.

8. Las palabras de Apóstol se refieren a la perfección que se opone a la imperfección; y así, llegando lo perfecto, desaparece lo imperfecto. Pero la perfección de la ciencia divina no se opone a la imperfección de la ciencia creada, pues no versan sobre lo mismo. Luego el argumento no vale.

9. Aunque el Verbo está más dentro del alma que alguna de sus potencias porque la sostiene y conserva en el ser, sin embargo, el entendimiento o alguna otra potencia está más unido con el alma no sólo en persona, sino también en naturaleza, ya que la potencia es una perfección del alma misma, y en cambio el Verbo no. Luego, hablando con propiedad, el alma de Cristo no puede conocer por el Verbo como conoce por el entendimiento.

10. Aunque el Verbo y la ciencia creada no sean algo mejor que el solo Verbo, sin embargo, el alma unida al Verbo y la perfecta ciencia creada es realidad más perfecta que si el alma se uniese al Verbo sin tener la ciencia creada, porque la ciencia creada dice una relación al alma que no dice al Verbo. En consecuencia, el argumento no concluye.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationis, unumquodque tamen in genere suo perfectum est et sui generis perfectionem quamdam requirit; unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quae fuit scientia creata.

6. Ad sextum dicendum quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duae operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin etiam habeat considerationem scientiae creatae.

7. Ad septimum dicendum quod si Christus haberet tantum scientiam increatam esset quidem sapiens Deus sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset oportuit quod scientiam creatam haberet.

8. Ad octavum dicendum quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quae imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur; perfectio autem divinae scientiae non opponitur imperfectioni scientiae creatae cum non sint circa idem, unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod, quamvis Verbum sit magis intraneum animae quam aliqua eius potentia, prout eam sustinet et in esse conservat, tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima quia non solum in persona sed in natura, secundum quod potentia est quaedam perfectio ipsius animae, non autem Verbum: unde anima Christi non potest formaliter loquendo intelligere per Verbum sicut per intellectum.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis Verbum et scientia creata non sint melius quam solum Verbum, tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet, quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum, et ideo ratio non sequitur.

Artículo 2

¿El alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito?[13]

Parece que el alma de Cristo no conoce al Verbo por ningún hábito.

Argumentos. 1. Contemplar por hábito es contemplar por un medio. Pero el alma de Cristo contempla al Verbo sin mediación. Luego no lo contempla por hábito.

2. El alma de Cristo es bienaventurada porque contempla al Verbo; pero, según el Filósofo en I *Ethicorum*[14], la bienaventuranza o felicidad no se realiza por hábito, sino por acto. Luego el alma de Cristo no contempla al Verbo por hábito.

3. Cuanto algo es más simple, más próximo a Dios está, y cuanto mayor es la proximidad, también es más noble. Como el alma de Cristo se hace más noble conociendo perfectamente al Verbo, parece deducirse que en esa visión no debe existir composición, cosa que ocurriría si entendiera por un hábito.

4. El alma de Cristo es más noble que los ángeles, sobre todo en cuanto a la visión del Verbo. Pero los ángeles no contemplan al Verbo por algunos hábitos porque, como dice Máximo comentando el c.7 de *Caelestis hierarchiae*[15]: *no es conveniente pensar, siguiendo al gran Dionisio, que en los entendimientos angélicos haya hábitos como si fueran accidentes, al modo de lo que ocurre en nosotros, distintos en cada sujeto, como unas ciertas cualidades generadas; en ellos debe ser excluido todo*

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum.

Et videtur quod non: videre enim per habitum est videre per medium; sed anima Christi videt Verbum sine medio; ergo non videt per habitum.

2. Praeterea, anima Christi in hoc beata est quod Verbum videt; beatitudo autem sive felicitas secundum Philosophum in I Ethicorum, non est secundum habitum sed secundum actum; ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Praeterea, quanto aliquid est simplicius tanto est Deo proximius; quanto autem est aliquid Deo proximius tanto est nobilius; cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Verbum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat ei aliqua compositio, quod esset si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Praeterea, anima Christi est nobilior quam angeli, et maxime quantum competit ad visionem Verbi; sed angeli non vident Verbum per aliquos habitus quia, ut dicit Maximus in commento super VII cap. Caelestis hierarchiae, «non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subiecto, et ac si qualitatem quamdam

---

[13] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.1 qla.2 y 3. En la filosofía aristotélica «hábito» es una cualidad que perfecciona a las facultades o potencias en orden al ser y actuar. Como se dice en la respuesta central del artículo, implica «algo añadido a la potencia perfeccionándola en orden a realizar su operación». En *In Sent.* 3 d.24 a.1 qla.2 y 3 el tema está planteado con más claridad: suponiendo que hay una ciencia creada en Cristo, ¿esta ciencia está siempre en acto, o más bien como un hábito que se actualiza en determinados momentos?

[14] Aristóteles, *Ethic.* 1 c.12 (BK 1098b31ss).

[15] *Scholia* a c.7 § 1 (MG 4,65B) según la tradución de Anastasio el Bibliotecario (ms. París B.N. lat.17341 f.66va).

accidente. Luego tampoco el alma de Cristo ve al Verbo mediante un hábito.

5. El alma de Cristo no puede ser considerada más que como unida al Verbo, o en su misma naturaleza. En cuanto unida al Verbo, no conoce al Verbo mediante un hábito, pues no se une al Verbo mediante un hábito. Tampoco si la consideramos en su propia naturaleza, pues, así como el todo es mayor que cada parte [16], también es mejor y más perfecto. Pero una parte del alma —el entendimiento agente— realiza su acción sin mediación de ningún hábito, lo cual lo ennoblece. Luego con más razón toda el alma no actúa mediante un hábito. Consiguientemente, el alma de Cristo no conoce al Verbo por algún hábito.

6. Según la Glosa a Heb 2 [17], *nada hay mejor después de Dios que la naturaleza de la mente humana que Cristo asumió*. Pero algunas criaturas, incluso insensibles, realizan sus operaciones sin mediación de hábito, y esto las ennoblece porque así son más parecidas a Dios. Luego con más razón el alma de Cristo realiza su operación sin algún hábito.

POR EL CONTRARIO está: 1. Ninguna potencia pasiva puede obrar si no es perfeccionada por la forma de su principio activo, pues no se hace nada si no se está en acto [18]. Pero el entendimiento posible por el que entendía el alma de Cristo era potencia pasiva. Luego no podía entender, a no ser informada por el principio activo, lo inteligible. Dando un paso más, los hábitos en el entendimiento no son otra cosa que las especies de los inteligibles en el mismo; por tanto, el alma de Cristo conocía a Dios y entendía otras cosas mediante un hábito.

effectam; accidens enim omne illic depulsum est»; ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Praeterea, anima Christi non potest considerari nisi vel ut unita Verbo vel secundum suam naturam; sed in quantum est unita Verbo non competit sibi videre Verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur Verbo aliquo medio habitu. Similiter etiam nec sibi secundum propriam naturam hoc competit, sicut enim omne totum est maius <sua> parte ita etiam est qualibet parte sua melius et perfectius; sed aliqua pars animae, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem eius pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante; ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6. Praeterea, sicut dicit Glossa Hebr. II, «natura mentis humanae qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius»; sed aliquae creaturae etiam insensibiles sine habitu medio suas operationes producunt, quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes; ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque aliquo habitu, et sic idem quod prius.

SED CONTRA, nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu; sed intellectus possibilis quo anima Christi intelligebat erat potentia passiva; ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi —hoc est intelligibilis— perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso; ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat alia aliquo medio habitu.

---

[16] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.7 y GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.3 c.1 (f.131vb).

[17] En su *Glossa* (ML 192,418C).

[18] Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2 sed c.2; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1 c.73; 2 c.21; cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 (BK 202a11); AVERROES, *Phys.* 3 comm.4 (IV 92D); *De anima* 3 comm.20 (VI[1] 37F).

2. El Hijo de Dios debió asumir una potencia intelectiva perfecta. Pero la potencia se perfecciona con el hábito de la ciencia. Luego asumió ese hábito.

SOLUCIÓN. Para responder a esta cuestión debemos saber qué es el hábito y de qué hábitos tenemos necesidad. A primera vista, el hábito es algo sobreañadido a la potencia que así se perfecciona en orden a la operación. La potencia necesita este sobreañadido por doble motivo, el de la naturaleza y el de la misma potencia. Y con razón, porque la acción que procede de la potencia, depende también de la naturaleza que es el origen de la potencia. Cuando la operación excede la facultad y condición de la naturaleza, la potencia necesita un sobreañadido para actuar; por ejemplo, si a la condición humana excede que nos relacionemos con Dios en clima de un amor social[19] siendo consortes de su herencia, nuestra potencia necesita del habito de la caridad. Esta misma necesidad se ve desde la potencia, cuando está ordenada a unos objetivos que por sí misma no puede alcanzar perfectamente; por ejemplo, la potencia visiva está ordenada a conocer todos los colores, pero, como no es posible que en el órgano visible estén todos los colores en acto, es necesario añadir a la potencia visiva la semejanza de cada color, para que consiga la visión.

Sin embargo, aquello que se añade a una potencia es recibido en ella unas veces como hábito y otras como pasión. En este último caso lo recibido no permanece en el que lo recibe ni se vuelve una cualidad suya, sino que se reduce a un contacto recibido de otro agente que pasa enseguida. Y así el Filósofo llama en los *Predicamentos*[20] pasión y no

2. Praeterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam; perficitur autem intellectiva potentia per habitum scientiae; ergo habitualem scientiam assumpsit.

RESPONSIO. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus et ad quid habitibus indigeamus. Quantum igitur in primo aspectu apparet habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito duplici ratione, et propter conditionem naturae et propter rationem ipsius potentiae; nec immerito, cum actio quae a potentia procedit, a natura dependeat quae est potentiae origo. Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi haereditatis eius consors, unde ad hanc operationem indiget affectiva nostra potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere, sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu, et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est quod illud quod additur potentiae quandoque recipitur in ea per modum habitus quandoque autem per modum passionis. Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur qualitas eius sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur et subito transit, sicut dicit Philosophus in

[19] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 11 c.15 (ML 34,437).
[20] C.8 (BK 9b28).

cualidad pasible al enrojecerse por una vergüenza que pasa en seguida. En cambio, se recibe como hábito cuando lo recibido se hace connatural al que lo recibe; por ello el Filósofo define el hábito como cualidad difícilmente movible[21]; y de ahí que las acciones que proceden de un hábito son deleitables[22], surgen espontáneamente y con prontitud, y se ejercen con facilidad[23], porque son connaturales. Lo que se añade a las potencias sensitivas no se añade a modo de hábito, sino a modo de pasión. En cambio, lo que se añade a las potencias intelectivas del alma se añade como hábito. Sencillamente porque, mientras la parte sensitiva actúa por instinto de la naturaleza, la parte intelectiva es dueña de su acto y le compete estar pronta para actuar cuando quiera. De lo dicho se deduce que la potencia es más perfecta cuando recibe algo como un hábito que cuando lo recibe como mera pasión. Y así lo que se recibe en el alma de Cristo debe ser al modo de hábito.

Desde las dos razones dadas hay que poner algo sobreañadido en el alma de Cristo. Por razón de la naturaleza, porque la visión de la esencia divina rebasa la condición de cualquier naturaleza creada; luego ninguna criatura puede conseguirla si no es elevada por una luz a esa bienaventurada visión. Algunos reciben esa luz como pasión, de pasada, como en el rapto; pero en Cristo esa luz está como hábito, beatificando su alma desde el inicio de su creación. Y a la misma conclusión se llega por razón de la potencia que es el entendimiento del alma humana, que está abierto a todos los seres. Es imposible que alguna criatura sea perfectamente acto y semejanza de todos los seres, pues para ello necesitaría poseer infinitamente la naturaleza de la existencia. Por lo cual, sólo Dios por sí mismo, sin

Praedicamentis ruborem passionem et non passibilem qualitatem quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero recipitur per modum habitus quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt et in promptu habentur et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae. Ea igitur quae superadduntur in potentiis sensitivis non superadduntur per modum habitus sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivae animae per modum habitus, quia sensitiva pars animae agitur instinctu naturae magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. Patet etiam ex praedictis quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus quam si recipiat solum per modum passionis. Et ideo illud quod superadditum est in anima Christi oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem praedictarum rationum oportet in anima Christi aliquid superadditum ponere: ratione quidem naturae quia videre divinam essentiam est supra condicionem cuiuslibet naturae creatae, unde nulla creatura potest ad hoc pertingere nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem; quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam eius beatificans a principio suae creationis. Ratio vero potentiae intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia: impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic

[21] Cf. ARISTÓTELES, *Praed.* c.8 (BK 9°4) como se dice en *De verit.* q.27 a.1 obi.9. Literalmente lo recoge PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.3 n.23.

[22] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.3 (BK 1104b3) como recoge SANTO TOMÁS, *De verit.* q.10 a.9.

[23] Cf. AVERROES, *De anima* 3 comm.18 (VI[1] 161B).

ningún añadido, puede entender todas las cosas, mientras todo entendimiento creado entiende bien mediante unas especies añadidas o adquiridas, como ocurre en nosotros, o bien con especies connaturales o infusas, como ocurre en los ángeles. Y esto que ocurre en los ángeles por la condición de su naturaleza, de modo más excelente fue concedido al alma de Cristo por la plenitud de la gracia: tener infusas desde su creación las especies de todas las cosas. Pero, mediante esas especies, no conocía al Verbo, sino las cosas creadas. Por eso, debemos concluir que el alma de Cristo para el conocimiento del Verbo tuvo necesidad del hábito que es la luz, no para que algo se hiciera inteligible en acto, cosa que realiza en nosotros el entendimiento agente, sino para que el entendimiento creado fuera elevado a lo que está fuera de su alcance. En cuanto al conocimiento de las demás criaturas, el alma de Cristo tuvo un hábito a modo de colección de especies ordenadas a conocer.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El alma de Cristo ve al Verbo sin medio que sea semejanza de la realidad vista, como la especie en el ojo es semejanza de lo visible, o como el espejo es semejanza de la realidad en él reflejada. Pero no lo ve sin el medio que es la disposición de quien mira. Luego no vale el argumento.

2. Cuando se dice que la felicidad no consiste en el hábito, se entiende del hábito del que no procede el acto; el que tiene el hábito y no pasa al acto es como el que está dormido. Es necesario que el acto en que consiste la felicidad brote de algún hábito, pues, según el Filósofo, de otro modo la operación no traería deleite y no sería perfecta.

3. Según Dionisio en *De divinis nominibus,* c.5 [24], es distinto el caso de las participaciones y de los participantes. Las participaciones son más

infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere; quilibet autem intellectus creatus intelligit per aliquas species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas sive infusas sicut in angelis. Et quod quidem angelis competit ex condicione naturae, hoc multo excellentius animae Christi fuit collatum ex plenitudine gratiae ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum sed solummodo res creatas. Sic igitur dicendum est quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu sicut est in nobis lumen intellectus agentis, sed ut per quod intellectus elevaretur creatus in id quod est supra se; quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

1. Ad primum igitur dicendum quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis, «unde non procedit» ratio praedicta.

2. Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu a quo non procedit actus; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti; oportet autem ut actus ille in quo felicitas consistit ab habitu aliquo progrediatur secundum sententiam Philosophi, alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Dionysium in V cap. De divinis nominibus, aliter est in participationibus et in participantibus; participationes enim quanto

[24] Par. 3 (MG 3,817; Dion. 327).

nobles cuanto son más simples, como ser es más noble que vivir y vivir que entender, si se compara el ser con el vivir separándolos con una distinción de razón. Pero en los participantes, cuanto más compuesta es una cosa —no hablo de composición material, sino por la cantidad de participaciones—, tanto es más noble porque se parece a Dios bajo un mayor número de aspectos. Y una tal participación no se puede tener sino por algo que se ha recibido de Dios. Luego también el alma se ennoblece al poseer hábitos que perfeccionan su naturaleza.

4. Lo que dice Máximo debe ser entendido de los accidentes separables y que pertenecen a la naturaleza, pues si los ángeles tuvieran esos accidentes serían mutables, no inmateriales y subsistentes. Por eso añade[25]: *si eso fuese así cambiaría su esencia;* y concluye[26]: *los hábitos y las virtudes son en ellos esenciales por su inmaterialidad;* y llama esencial a lo que no pude faltar en la esencia.

5. La unión en Cristo no termina en la operación, sino en el ser. Por eso no compete al alma unida al Verbo ni ver al Verbo ni ninguna otra operación, sino sólo existir en la persona del Verbo de modo inmediato. Sin embargo, el alma de Cristo tiene operaciones por razón de sus potencias y de su naturaleza. Aunque toda el alma es más perfecta que el entendimiento agente, no cualquiera de sus potencias es más noble que el entendimiento agente. Luego del hecho de que el entendimiento agente no necesite hábito, no se sigue que no lo necesite el entendimiento posible. El que no necesite hábito el entendimiento agente se debe a que no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien les da su forma haciéndolos inteligibles en acto. Pero en el entendimiento posible ocurre lo contrario.

sunt simpliciores tanto nobiliores, sicut esse quam vivere et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere separato per intellectum esse a vivere; in participantibus autem quanto aliquid est magis compositum, non dico compositione materiali sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et huiusmodi assimilatio esse non potest nisi secundum aliqua a Deo accepta. Unde et anima quae supra naturam suam habet habitus eam perficientes nobilior est.

4. Ad quartum dicendum quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus et pertinentibus ad naturam, quia si huiusmodi accidentia haberent essent mutabiles et non immateriales et per se stantes essentiae. Unde subiungit: «si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa horum essentia; et concludit: habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem»; et appellat essentiale id quod nunquam essentiam derelinquit.

5. Ad quintum dicendum quod unio in Christo non terminatur ad operationem sed ad esse, et ideo animae in quantum est Verbo unita non competit vel videre Verbum vel aliqua alia operatio, sed hoc solum, scilicet esse in hypostasi Verbi, immediate loquendo; conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suae naturae. Quamvis autem tota anima sit perfectior quam intellectus agens, non tamen quaelibet alia potentia animae est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu quod intellectus possibilis habitu non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad suam operationem ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus sed magis formam suam eis tribuit faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

---

[25] En este artículo obi.4.
[26] Ibid.

6. Las potencias naturales están determinadas *ad unum*[27], por sí mismas tienden a sus objetos y no necesitan para actuar de nada sobreañadido. Pero las potencias racionales están abiertas a muchas posibilidades, lo cual las ennoblece. Por tanto, no es el mismo caso.

Artículo 3

¿Tenía Cristo otra ciencia sobre las cosas, además de aquélla que le permitía conocer todo en el Verbo?[28]

Parece que Cristo no tuvo otra ciencia de las cosas que aquella por la cual conocía las cosas en el Verbo.

Argumentos. 1. Según 1 Cor 13,10 *cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial.* Pero, como se dice ahí mismo, la ciencia por la que ahora conocemos las cosas en sí mismas es parcial, que, por lo mismo, desaparece cuando llega la ciencia perfecta de la gloria; así lo desea el Apóstol. Dado que Cristo tuvo el conocimiento de la gloria desde su concepción, conoció todas las cosas en el Verbo, y, por tanto, no tuvo otra ciencia de las cosas.

2. Se dirá que, llegando la gloria, la ciencia desaparece no en cuanto a la esencia, sino en cuanto al funcionamiento de la inteligencia que debe volver sobre los fantasmas[29].—En contra está que este modo de conocer es esencial a la ciencia; pero, si quitamos algo esencial, ya no

6. Ad sextum dicendum quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum, et ideo per seipsas possunt in sua obiecta nec indigent aliquo superaddito ad agendum; potentiae autem rationales ad multa se habent et hoc ad earum nobilitatem spectat, et ideo non est simile.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in Verbo.

Et videtur quod non, quia ut dicitur I Cor. XIII: «Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est»; scientia autem qua nunc res in se ipsis cognoscimus ex parte est, ut ibidem dicitur; ergo adveniente perfecta scientia gloriae, evacuatur, sicut et ibi expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriae ab initio suae conceptionis, qua scilicet cognovit res in Verbo; ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicebat quod scientia evacuatur adveniente gloria non quantum ad essentiam sed quantum ad modum quo nunc inquirendo et convertendo se ad phantasmata «intellectus» speculatur.—Sed contra, modus iste est de essentia scientiae: ablato autem

---

[27] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 9 c.2 (BK 1046b5).

[28] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.1 qla.5; *Summa* 3 q.9 a.3; *Comp. theol.* c.216. El tema también es tratado en *In Sent.* 3 d.24 a.1 qtla.4 y en la *Suma de Teología* 3 q.9 a.1 y 4; q.12 a.1. En este artículo dos presupuestos inspiran la argumentación: la perfección de la humanidad de Cristo («por el contrario» 2); y que lo sobrenatural no destruye sino que promueve lo natural (soluc.).

[29] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 3 d.31 c.2. En la teoría aristotélica del conocimiento, «fantasma» es la especie o percepción adquirida a través de los sentidos, y elaborada por el llamado entendimiento agente; se hará concepto o «especie expresa» en el entendimiento posible.

permanece la sustancia de una cosa; luego la sustancia de la misma ciencia se diluye si falta ese modo de conocimiento.

3. Según el Filósofo en II *Ethicorum*[30], todos los hábitos adquiridos por actos son fuente de actos similares a los actos que los generaron. Pero la ciencia adquirida que tenemos ahora procede de los actos por los que volvemos a los fantasmas y los asociamos entre sí. Luego esa ciencia no puede existir sin realizar esos actos. Luego sería una ciencia inútil al cesar ese modo de conocer.

4. Es imposible que haya dos formas de la misma especie en uno y en el mismo sujeto. Pero el alma de Cristo, viendo las cosas en el Verbo, tiene las semejanzas de las cosas que ve, pues nada se ve si no es en su semejanza. Luego no es posible que tenga otras semejanzas de esas mismas cosas. En consecuencia, no puede haber otra ciencia en Cristo además de aquella por la que conoce las cosas en el Verbo.

5. La ciencia de Cristo es postulada por su perfección. Pero el alma de Cristo, por ver las cosas en el Verbo y el mismo Verbo, no es más o menos perfecta porque tenga o no tenga otra ciencia. Luego no hay razón que justifique la existencia de la misma. Y la verdad del medio empleado en el silogismo se confirma por lo que dice Agustín en el libro IV de las *Confesiones*[31]: *Infeliz el hombre que conoce todas las cosas,* es decir, las criaturas, *pero te ignora; feliz, en cambio, quien te conoce aunque no conozca a las criaturas; quien te conoce y conoce también a las criaturas es más feliz no por ellas, sino por ti.*

POR EL CONTRARIO está: 1. Como demuestra Heb 1,4, Cristo fue más perfecto que los ángeles. Pero éstos, además del conocimiento de las cosas en el Verbo, tienen también conocimiento de las cosas en la propia naturaleza, como afirma Agustín en *Super Genesim ad litteram*[32]. Luego

aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere; ergo non potest ipsa scientia secundum suam substantiam remanere modo isto cessante.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, omnes habitus ex actibus acquisiti reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt; sed scientia quam nunc habemus acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur et procedimus conferendo; ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere; frustra ergo remaneret scientia tali modo sciendi cessante.

4. Praeterea, impossibile est duas formas eiusdem speciei in uno et eodem subiecto esse; sed anima Christi videns res in Verbo habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem; ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines, et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Praeterea, scientia ponitur in anima Christi propter eius perfectionem; sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta sive habeat aliam scientiam, sive non; ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediae est per Augustinum qui dicit in IV Confessionum: «Infelix homo qui scit omnia illa», scilicet creaturas, «te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus».

SED CONTRA. Christus fuit angelis perfectior, ut probat Apostolus, Hebr. I; sed angeli praeter cognitionem rerum quam habent in Verbo habent etiam rerum cognitionem in

[30] C.2 (BK 1104a27).
[31] Mejor en 5 c.4 (ML 32,708) según SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.12 a.8 ad 4.
[32] *Super Gen.* 4 c.22 (ML 34,312).

con más razón el alma de Cristo, además de la ciencia de las cosas en el Verbo, conoce las cosas en su propia naturaleza.

2. Ninguna perfección natural debió faltar en Cristo. Pero es perfección natural del alma humana conocer las cosas en su propia condición. Luego Cristo tuvo esa ciencia de las cosas.

SOLUCIÓN. Como ya se ha dicho[33], la perfección sobrenatural de Cristo no excluye su perfección natural, como la vida increada no excluye el alma que da vida. El conocimiento del Verbo y de las cosas en el Verbo, que el alma de Cristo tiene, es sobrenatural, como se dijo[34]; luego por ello no se descarta que el alma de Cristo tenga toda la perfección natural. La perfección natural de cualquier ser en potencia es que pase al acto. Como el entendimiento posible está naturalmente en potencia respecto a lo inteligible, antes de que pase al acto es imperfecto; se perfecciona cuando se pone en acción para conocer las cosas; por eso, algunos filósofos[35], fijándose en lo que constituye la perfección natural del hombre, dijeron que la última felicidad del mismo consistía en que su alma reflejara el orden de todo el universo. En consecuencia, Cristo tuvo la perfección de conocer las cosas en su propia naturaleza por la ciencia divinamente infundida y de un modo más perfecto que el hombre en estado de inocencia y que los ángeles en su conocimiento natural.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Sobre la ciencia hay dos opiniones[36]. Según la primera, la ciencia adquirida aquí permanece en cuanto a la esencia de hábito, pero no el modo en que usamos de esa ciencia;

propria natura, ut patet per Augustinum Super Genesim ad litteram; ergo multo fortius anima Christi praeter scientiam rerum quam habet in Verbo scit res in propria natura.

2. Praeterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse; sed naturalis perfectio animae humanae est ut cognoscat res in proprio genere; ergo talem scientiam de rebus Christus habuit.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem; cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est; unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur: intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia; antequam in actum reducatur est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes perfectionem naturalem hominis dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit igitur Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo perfectius quam homo in statu innocentiae vel quam angeli secundum cognitionem naturalem.

1. Ad primum igitur dicendum quod circa scientiam est duplex opinio: una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus sed tollatur modus quo hic scientia utimur; et secundum hanc procedit responsio illa quae tacta est in obiicien-

[33] En el a.1.
[34] En el a.2.
[35] AVICENA, *Metaph.* 9 c.7 (f.107raB); ALGAZEL, *Metaph.* p.1 praepositio 1 (ed. Muckle p.2).
[36] Son opiniones ya citadas por PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a 1 Cor 13,10 (ML 191,1661-1662).

y en esta idea procede el supuesto de la objeción. Pero hay que añadir que, como Cristo es comprensor y viador[37], tuvo los dos modos de conocimiento[38]: uno, con el que se asemejaba a los ángeles, que conocen sin discurso; y otro, volviendo sobre los fantasmas, que es propio de Cristo. A Cristo, pues, corresponde tener los dos modos, pues le compete simultáneamente ser comprensor y viador. Según la segunda opinión, incluso en su esencia desaparece el hábito de la ciencia adquirido aquí; y en esta idea —no creo que sea verdadero— se podría responder que Cristo no tuvo ciencia adquirida por los sentidos, sino infusa como la tienen los ángeles por especies concretas. Y es cierto que una tal ciencia de los ángeles coexiste con la visión de la gloria.

2. Ese modo de conocer no es esencial a la ciencia en cuanto tal, sino por razón del sujeto que, siendo viador, debe entender de este modo. Lo esencial a la ciencia en sí misma es sólo que, por ella, se conozca lo que es cognoscible. Por eso, cuando cambia el estado del sujeto, cambia también el modo de entender, pero no el hábito de la ciencia.

3. Un acto puede ser semejante a otro de doble modo. Uno, en cuanto a la especie del acto que proviene de la materia sobre la que versa; y así el hábito adquirido siempre produce actos semejantes a los que lo generaron; por ejemplo, haciendo cosas fuertes uno se hace fuerte y, después, hace obras fuertes. Otro, en cuanto al modo que sigue a la disposición del sujeto, y así no es necesario que los actos generadores del hábito y los que emanan del mismo sean semejantes; por ejemplo, los actos con que se logra la fortaleza política son hechos con tristeza y sin

do. Tamen oportet addere quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi; unum quo angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque hunc modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est quod etiam secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur; et secundum hanc —quamvis non credam eam esse veram— potest responderi quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam sed infusam qualem angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat etiam in angelis remanere cum gloriae visione.

2. Ad secundum dicendum quod modus iste cognoscendi non est essentialis scientiae ex parte sui sed ex parte subiecti cui secundum statum viae talis modus intelligendi competit; hoc autem per se solum essentiale est scientiae secundum se ipsam, ut per eam scibilia cognoscantur, et ideo quando variatur status subiecti variatur modus intelligendi, non tamen habitus scientiae.

3. Ad tertium dicendum quod unus actus potest dici similis alteri dupliciter: uno modo quantum ad speciem actus quam trahit a materia circa quam est; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est, sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subiecti, et sic non oportet actus praedictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur sunt actus cum

---

[37] Son términos usados desde GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195vb). Viador —en latín *viator*— es quien está en camino. Comprensor (en latín *comprehensor*, del verbo *comprendere*, calar la esencia de una realidad) es el que ya se encuentra cara a cara con Dios, cuya presencia gusta, aunque, dada su condición de criatura finita, nunca conocerá a Dios totalmente (cf. a.5; con más claridad en *Summa* I q.27 a.7).

[38] Según la teología medieval, Cristo gozaba de la visión beatífica que los hombres gozaremos después de la muerte; él es ya la realización de nuestro destino; esta visión beatifica consiste en el conocimiento o «comprensión» de Dios.

deleite; en cambio, los actos que siguen al hábito son hechos con facilidad, con deleite y sin tristeza; algo similar ocurre en la ciencia: investigando algo el hombre adquiere ciencia sobre ello, y con esta ciencia puede, a su vez, seguir descubriendo la verdad, aunque de modo distinto que antes, pues ya no investiga, sino que contempla lo investigado. Por eso nada impide que aquellos actos que brotan de los hábitos en el estado de gloria tengan otro modo.

4. El alma de Cristo, como cualquier otra alma, no tiene otras semejanzas de las que conoce en el Verbo que no sean el mismo Verbo en el que conoce, aunque puede formarse representaciones de las cosas que ve. Como el que ve cosas en un espejo, las ve mediante el espejo. Se habló más ampliamente de esto en la cuestión sobre los ángeles[39].

5. La felicidad del hombre consiste en el conocimiento de Dios, no en el conocimiento de las criaturas; y así alguien no es más feliz por el conocimiento de las criaturas, sino por el conocimiento de Dios. Sin embargo, también ese conocimiento de las criaturas perfecciona al alma natural, como se ha dicho.

Artículo 4

¿El alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce?[40]

Parece que el alma de Cristo no conoce en el Verbo todo lo que el Verbo conoce.

Argumentos. 1. Como dice Agustín[41], Dios conoce lo infinito; pero, siendo finita el alma de Cristo, no puede conocer infinitas cosas. Luego no puede conocer en el Verbo todo lo que Dios conoce.

tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum sunt faciliores et cum delectatione vel saltem sine tristitia. Ita etiam videmus in scientia quod homo considerando aliqua acquirit scientiam illorum et sciens illa potest eadem considerare, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquirit sed contemplatur quod prius inquisiverat: et sic etiam nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriae, habere alium modum.

4. Ad quartum dicendum quod anima Christi et quaelibet alia anima non habet alias similitudines eorum quae cognoscit in Verbo quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt possit sibi formare similitudines eorum quae videt; sicut qui videt aliquid in speculo videt rem per formam speculi. Dictum autem est de hoc plenius in quaestione De angelis.

5. Ad quintum dicendum quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei non autem in cognitione creaturarum, unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animae naturalem pertinet, ut dictum est.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae scit Verbum.

Et videtur quod non: Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus; sed anima Christi non potest scire infinita cum sit finita; ergo anima Christi non potest cognoscere in Verbo omnia quae scit Deus.

---

[39] Cf. *De verit.* q.8 a.5.

[40] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.2 qla.2; *Summa* 3 q.9 a.2 y 3; *Comp. theol.* c.216.

[41] *De civ. Dei* 12 c.18 (ML 41,367).

2. Se dirá que, por su unión al Verbo, se concede al alma de Cristo la posibilidad de conocer infinitas cosas.—En contra está que la operación del alma de Cristo brota de la misma no mediante el Verbo, sino mediante la propia potencia, que no es infinita porque su esencia es finita. Luego tampoco su operación puede alcanzar infinitas cosas, aunque sea infinito el Verbo al que está unida.

3. Como dice el Damasceno[42], en la unión de la naturaleza humana y divina, *lo que es increado permanece increado y lo que es creado permanece creado*. Pero la capacidad y la acción de todo lo creado son finitas. Luego por la unión del Verbo al alma de Cristo, no se deduce que el alma de Cristo pueda conocer infinitas cosas.

4. Siendo infinito, el Verbo no sólo conoce infinitas cosas, sino que comprende al infinito que es Dios. Si por la unión al Verbo el alma de Cristo puede conocer infinitas cosas, por esa misma razón pudo comprender a Dios, lo cual es falso.

5. La operación con la que el alma de Cristo conocía infinitas cosas, o era el Creador o era una criatura. Si era el Creador, procedía del alma de Cristo que es una criatura, lo cual es imposible. Si, por el contrario, era una criatura, ella y su operación eran finitas; luego por esa operación el alma de Cristo no conocía infinitas cosas.

6. Se dirá que, si bien aquella operación es finita, tiene una relación con lo infinito. Pero el argumento no vale, porque esa relación al infinito o es criatura o creador, y volvemos a lo ya dicho en la objeción anterior.

7. Si el alma de Cristo conoce lo infinito, como todo lo que se conoce es mediante alguna especie, o esta especie es infinita o finita. Pero no es infinita porque ninguna especie creada es infinita. Y si es finita,

2. Sed dicebat quod animae Christi ex unione ad Verbum confertur ut possit infinita cognoscere.—Sed contra, operatio animae Christi exit ab ea non mediante Verbo sed mediante potentia propria; potentia autem eius non est infinita cum essentia eius sit finita; ergo nec operatio eius potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum cui unitur sit infinitum.

3. Praeterea, in unione humanae et divinae naturae, ut dicit Damascenus, «quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum»; sed cuiuslibet creati et capacitas et actio est finita; ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod posset cognoscere infinita.

4. Praeterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita sed etiam comprehendere infinitum, scilicet Deum; si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit «anima Christi» quod cognoscat infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod comprehenderet Deum, quod falsum esset.

5. Praeterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator aut creatura; si creator, procedebat autem ab anima Christi quae est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita, ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicebat quod quamvis illa operatio sit finita habet tamen respectum ad infinita. Sed contra, illa relatio qua ad infinita refertur aut est creatura aut creator, et proceditur post eodem modo ut supra.

7. Praeterea, si anima Christi scit infinita, cum omne quod cognoscitur per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscet illa infinita per speciem infinitam aut per finitam; sed non per speciem infinitam quia nulla species creata est infinita; si autem per

[42] *De fide* 3 c.3 (MG 94,993C; Bt 178).

ocurre que ninguna especie finita puede ser portadora de lo infinito. Es, por tanto, imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

8. Se dirá que la especie por la que el alma de Cristo conoce, aunque es creada, por la unión del Verbo de Dios posee la condición de conocer cosas infinitas.—Pero el argumento no vale, pues la unión del Verbo de Dios no eleva a la criatura más allá de sus límites y lo que es creado no puede llegar a ser increado; no está al alcance de la criatura ser condición cognoscitiva de lo infinito. Luego la especie creada por la unión al Verbo no es elevada para tener esa posibilidad.

9. Isidoro[43] dice que el hombre asumido no es igual al Verbo ni en ciencia ni en ninguna otra cosa. Luego tampoco en el número de las realidades sabidas. Luego, etc.

10. Podemos decir que dos cantidades, con la misma longitud aunque no con la misma anchura, son iguales de algún modo. Como se dice que una realidad es grande según muchas dimensiones, se dice que la ciencia es grande por distintas razones: por las muchas cosas que se saben y por la claridad del conocimiento. Si la ciencia del alma de Cristo se igualase con la ciencia divina en el número de las cosas conocidas, aunque no fuera igual en la simplicidad y claridad de conocimiento, se podría decir que la ciencia del alma de Cristo es igual de algún modo que la ciencia divina. Pero es absurdo que la criatura se iguale al Creador en algo[44].

11. Cuando Cristo asumió nuestra naturaleza, asumió también aquellos defectos que no impedían el fin de la asunción, es decir, nuestra redención[45]. Pero la ignorancia de muchas cosas no impide nuestra redención, como, por ejemplo, que Cristo ignorase cuántas piedrecitas hay

finitam, finita autem species non est infinitorum ratio, impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicebat quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi.—Sed contra, unio Verbi Dei non elevat aliquam creaturam ultra terminos creaturae; quod enim est creatum nullo modo potest fieri increatum; sed hoc est ultra terminos creaturae quod aliquid sit infinitorum ratio; ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Praeterea, Isidorus dicit quod homo assumptus non aequabatur Verbo neque in scientia neque in aliquo alio; ergo nec in numero scitorum; ergo, etc.

10. Praeterea, duae quantitates aequales secundum longitudinem quamvis non aequales secundum latitudinem, possumus aliquo modo dicere esse aequales; sed sicut «quantum» dicitur esse magnum pluribus dimensionibus ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus, tum propter multitudinem scitorum tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animae Christi aequatur scientiae divinae in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis, poterit dici quod scientia animae Christi sit aequalis aliquo modo divinae scientiae: quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo aequetur creatori.

11. Praeterea, Christus cum natura nostra assumpsit illos defectus qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem; sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: utpote si Christus nescisset quot

---

[43] Mejor en la *Glossa ordin.* a Ps 138,3; tomada de Casiodoro, *Super Ps.* 138,5 (ML 70,985D) según Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 3 d.14 c.1.

[44] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 3 d.14 c.1.

[45] Cf. Id., *Lib. Sent.* 3 d.15 c.1.

en el fondo de un río. Luego no hay por qué decir que Cristo lo sabía todo.

12. Se dirá que, aunque el conocimiento de tales cosas no ayude al fin de nuestra redención, la ignorancia de las mismas iría contra la perfección de Cristo. Pero el argumento no vale: al igual que la ignorancia va contra la perfección del alma, el hambre y la sed van contra la perfección del cuerpo. Pero Cristo asumió el hambre y la sed[46] porque no impedían nuestra redención. Luego con igual razón debió asumir la ignorancia de muchas cosas.

13. Ambrosio en su libro *De Spiritu Sancto*[47] escribió: *toda naturaleza se comprende en sus determinados límites*. Pero nada que tenga límites puede abarcar lo infinito. Luego el alma de Cristo no conoce infinitas cosas.

14. Se dice que la ciencia es infinita en extensión porque conoce infinitas realidades, y es infinita en intensidad cuando conoce infinitas realidades con nitidez. Pero la ciencia de Cristo no fue infinita intensivamente, pues entonces en nitidez se identificaría con la ciencia divina. Luego tampoco fue infinita por su extensión. Luego ni conoció realidades infinitas ni todo lo que Dios conoce.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que a propósito de Ap 5,12: *digno es el Cordero de recibir la sabiduría*, dice la Glosa[48]: *es decir, el conocimiento de todas las cosas* que Dios conoce. Luego el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios conoce.

2. A un infinito es posible conocer infinitas cosas; así, Dios con su esencia que es infinita conoce infinitas cosas. Pero el alma de Cristo ve al Verbo que es infinito, y por el Verbo ve todo lo demás. Luego puede saber infinitas cosas.

lapilli sunt in fundo alicuius fluminis; ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicebat quod quamvis talium cognitio non iuvet ad finem nostrae redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. Sed contra, sicut nescientia repugnat perfectioni animae, ita fames et sitis perfectioni corporis; sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostrae redemptioni; ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Praeterea, Ambrosius dicit: «omnis natura suis certis limitibus comprehenditur»; sed nullum tale se extendit ad infinita; ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Praeterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, in quantum infinita cognoscit; ita intensive in quantum in infinitum limpide cognoscit; sed scientia Christi non fuit infinita intensive, quia sic in limpiditate aequaretur divinae scientiae; ergo nec fuit infinita extensive; ergo nec scivit infinita nec omnia quae Deus scit.

SED CONTRA. Est quod dicitur Apoc. V super illud: «Dignus est agnus accipere sapientiam», Glossa: «omnium cognitionem» quae Deus novit; ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

2. Praeterea, uno infinito possibile est infinita cognoscere, quia et Deus sua essentia, quae est infinita infinita cognoscit; sed anima Christi videt Verbum quod est infinitum, et per Verbum videt alia; ergo potest scire infinita.

---

[46] Cf. ibid.

[47] *De Spiritu Sancto* 1 c.7 (ML 16,753A) como recoge SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.50 a.1 obi.3.

[48] *Glossa ordin.*

3. Según Col 1,19: *Dios quiso que habitara en Cristo toda la plenitud de la divinidad*[49]. Pero eso no ocurriría si Cristo no tuviera conocimiento de todo lo que Dios conoce. Luego el alma de Cristo conoce todo lo que Dios conoce.

4. Cuanto se puede comunicar a una criatura fue comunicado al alma de Cristo. Pero es comunicable a una criatura el conocimiento de todo porque, según el Filósofo, el entendimiento posible está en potencia a todo lo inteligible[50]. Luego se comunicó al alma de Cristo la visión de todas las cosas en el Verbo.

SOLUCIÓN. Hay que decir lo siguiente. Para clarificar esta cuestión conviene precisar qué significa ver algo en el Verbo. Sabemos que nada se puede ver en algo sino según el modo en que está en ese algo. Y varias realidades pueden estar en algo de dos modos. En primer lugar, separada y pluralmente, como muchas formas, cada una por separado, se reflejan en el espejo o como muchos hombres están en una casa. Y pueden estar también, en segundo lugar, uniformemente y sin distingos, como muchos efectos están virtualmente en la causa, las conclusiones en el principio y los miembros en la semilla. Quien conoce una realidad, es lógico que vea aquellas cosas que estén en esa realidad separadas y manteniendo la pluralidad, porque cada una de esas cosas se ofrece como aquella realidad que las define; y así, quien ve el espejo, ve también las formas en él reflejadas. Pero el que ve una realidad no tiene por qué ver todas aquellas cosas que en esa realidad están uniformemente unidas, a no ser que se comprenda toda la virtualidad de esa realidad única; quien ve un principio no tiene por qué ver todas las conclusiones que virtualmente existen en él, a no ser que lo comprenda totalmente[51].

3. Praeterea, Col. I dicitur quod «in Christo placuit omnem divinitatis plenitudinem inhabitare»; sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quae Deus novit; ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

4. Praeterea, quicquid alicui creaturae communicari potest, animae Christi communicatum est; sed habere omnium notitiam est creaturae communicabile quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; ergo animae Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre. Sciendum igitur quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter: uno modo divisim et pluraliter, sicut plures formae resplendent in speculo unaquaeque divisim, et sic plures homines sunt in domo; alio modo uniformiter et simpliciter, sicut plures effectus virtute sunt in causa, ut etiam conclusiones in principio et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur consequens est ut et illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum sibi offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat.

---

[49] Cf. Col 2,9, como entiende SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.1 a.6 obi.2.

[50] «En potencia» significa apertura, capacidad, posibilidad que, en un momento determinado, puede hacerse realidad, entrar «en acto».

[51] En lógica aristotélica, comprender *(comprendere)* conlleva penetrar lo superficial para conocer el fondo de la realidad, lo que es y de lo que es capaz, las virtualidades que tiene.

Las cosas creadas están en Dios no por separado y en pluralidad, sino unidas, como dice Dionisio[52]. Por eso, cuando decimos que las cosas están en Dios, nos referimos más bien al modo en que los efectos están en la causa o las conclusiones en el principio, y no al modo en que las formas están en el espejo. Por tanto, no es necesario que quien ve al Verbo vea todas las cosas que el Verbo en sí mismo ve, como algunos[53] dijeron refiriéndose al ejemplo de las formas que se ven mirando el espejo. El Verbo se comprende a sí mismo, y por eso, viéndose a sí mismo, conoce todas las cosas que están en él virtualmente y unidas. Pero los entendimientos creados, que no comprenden al Verbo, tampoco pueden, viendo al Verbo, ver todas las cosas que están en él. Sin embargo, el alma de Cristo aquí goza de mayor prerrogativa que el entendimiento creado, pues ve en el Verbo todo lo presente, lo pasado y lo futuro.

La razón de esto radica en que, siendo Dios principio y fin de todas las cosas, en él hay una doble referencia a las criaturas. Una, porque todas las cosas en su ser proceden de Dios, y otra, porque a Dios se ordenan todas como a su fin, bien sólo por vía de semejanza, como es el caso de las criaturas irracionales, bien por vía de semejanza y participando algo de la misma divina esencia. Sin embargo, toda naturaleza que procede de Dios lleva inscrita la tendencia hacia el bien en toda su actividad, y en la consecución de cualquier bien la criatura se parece a Dios. Pero las criaturas racionales tienen algo más: con su operación pueden llegar a conocer y amar al mismo Dios, y por ello son más capaces de felicidad que las demás criaturas.

En las dos referencias se ve que el Creador excede a las criaturas. Cuanto a la primera, porque, además de todo lo que Dios hizo, habría

Res autem creatae sunt in Deo non quidem multipliciter sed unite, ut Dionysius dicit; unde cum dicitur res esse in Deo magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa vel conclusiones in principio quam modo illi quo formae sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum videat omnia quae Verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt afferentes exemplum de formis speculi quae videntur speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit, unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt cognoscit se videns. Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt non oportet quod videndo Verbum omnia videant quae in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori praerogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in Verbo omnia praesentia, praeterita et futura.

Cuius ratio est quia cum Deus sit principium omnium rerum et finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse, alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem, quaedam per viam assimilationis tantumsicut irrationales creaturae, quaedam vero tam per viam assimilationis quam etiam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim naturae procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam omnem operationem, in cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturae rationales super hoc habent ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum et amandum pertingant, unde prae ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem praedictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem quia super omnia quae Deus fecit adhuc posset alia

---

Según a.5 (sol.) de esta misma cuestión, una realidad es comprendida «cuando se sabe su definición».

[52] *De div. nom.* c.5 § 8 (MG 3,824C; Dion. 359).

[53] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 2 tr.5 (f.47rb-vb).

podido hacer otras realidades diferentes, nuevas especies y nuevos géneros, otros mundos; lo que ha sido hecho no agota el poder del que lo hizo. En cuanto a la segunda, porque la criatura, por muy participante que sea del bien, no alcanza toda la bondad de Dios; por mucho que la criatura racional conozca y ame a Dios, nunca lo conoce ni ama en toda su cognoscibilidad y amabilidad. Como las criaturas serían imperfectas si, procediendo de Dios, no tendieran hacia Dios, igualmente sería imperfecta la salida de las criaturas de Dios si el retorno a Dios no fuera proporcionado a la salida. Por eso cada criatura, en la medida que participa del ser, participa de la bondad. Por lo cual es necesario que los entendimientos creados más excelentes conozcan a Dios de tal forma que su conocimiento corresponda a la salida de las criaturas de Dios. Las cosas proceden de Dios o por vía de naturaleza o por el orden de la gracia; y así los entendimientos creados, que están en la cúspide de las criaturas según la condición de la naturaleza, como es el caso de los ángeles, reciben el conocimiento de todas las realidades naturales.

Cristo ha sido constituido sobre toda criatura incluso en cuanto a los dones de gracia, pues, según Jn 1,16, *de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia*. Por eso Cristo recibió el conocimiento de todas las cosas que proceden de Dios en cualquier tiempo, no sólo según el orden de la naturaleza, sino también según el orden de la gracia. Así, el alma de Cristo conoce todas las criaturas no sólo en sus propiedades naturales, que también conocen los ángeles, sino en cuanto están ordenadas por la divina providencia al fin de la salvación humana y a los dones de la gracia. Por eso conoce todos los singulares y todos los actos singulares de todos, incluso los secretos del corazón; cosa que no se puede afirmar de ninguna otra criatura. Pero como no llega a comprender la divina infinitud en sí misma, aún queda para Dios la fa-

dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est facientis virtutem adaequare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adaequet; quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat quantum ipse diligibilis et cognoscibilis est. Sicut autem creaturae imperfecte essent si a Deo procederent et in Deum non reordinarentur, ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura quantumcumque participat de esse tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati tantum Deum cognoscant ut eorum cognitio adaequetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem a Deo res et per viam naturae et secundum ordinem gratiae: unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturae, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli.

Christus vero constitutus est super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiae, quia «de plenitudine eius omnes nos accipimus gratiam pro gratia», ut dicitur Ioh. I; et ideo in Deo ipse accepit cognitionem omnium eorum quae a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturae sed etiam secundum ordinem gratiae. Scit igitur anima Christi omnes creaturas non solum quantum ad naturales proprietates quod et angeli habent sed etiam secundum quod substant divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae et donorum gratiae: et ideo scit omnia singularia et omnes singulares actus omnium et etiam cordis abscondita, quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen quia non pertingit ad comprehendendam

cultad de hacer otras muchas cosas además de las que la humanidad de Cristo conoce.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A esta objeción se suele responder corrientemente[54] que Dios sabe con ciencia de visión las cosas que son, serán o fueron; estas cosas no son infinitas, pues el mundo tiene principio y fin; y se dice que Dios ve sólo estas cosas porque la visión es de las cosas que subsisten en sí fuera del entendimiento del vidente. Pero hay otras cosas que Dios sabe con ciencia de simple inteligencia, como son las cosas que él puede hacer aunque nunca se hagan realidad, y éstas son infinitas. Y se dice que Dios conoce estas cosas porque su entendimiento puede configurar la esencia[55] de aquellas cosas que no existen fuera de sí mismo. El alma de Cristo ve en el Verbo todo lo presente, pasado y futuro; pero no ve todas las cosas que Dios puede hacer. Luego de ahí no se sigue que conozca infinitas cosas.

Sin embargo, esta respuesta no quita la fuerza del argumento, pues, suponiendo que la generación en el futuro se prolongara hasta el infinito, cosa que Dios puede hacer, en el futuro habría infinitos hombres, y a todos los conocería Dios con ciencia de visión. Por tanto, si el alma de Cristo supiera todo lo que Dios sabe con ciencia de visión, conocería infinitas cosas, aunque no conociera todo lo que Dios puede hacer porque Dios, además de infinitos individuos de estas especies finitas, puede hacer otras infinitas especies y, dentro de cada especie, infinitos individuos, como vemos en la combinación de números. En efecto, si ponemos

ipsam divinam infinitatem adhuc remanet Deo facultas multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit.

1. Ad primum igitur dicendum quod huic rationi communiter respondetur quod Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt; et haec non sunt infinita, supposito principio et fine mundi, quae quidem Deus sola dicitur videre, quia visio est eorum quae in se subsistunt extra intellectum videntis. Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere quamvis nunquam sint futura; et haec sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quiditates eorum quae extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia praesentia, praeterita et futura non tamen omnia quaecumque Deus potest facere, et ita non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futurum in infinitum duraret, quod Deus facere posset, constat quod infiniti homines essent futuri et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quae Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret infinita quamvis non cognosceret omnia quae Deus facere potest, quia Deus praeter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet praecipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicantur; ut puta in specie dupli

[54] Cf. entre otros GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 1c. «De hoc Verbo scire dicto de Deo» (f.21vb); *Summa fr. Alexandri* 1 pars n.179 (p.264); SAN ALBERTO, *Super Sent.* 1 d.39 a.4; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 1 d.39 a.1 p.3, y el mismo SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.39 q.1 a.3.

[55] Traducimos la palabra *quiditates* por esencias, pues *quiditas* responde a la pregunta: *quid est* una determinada realidad. El entendimiento tiene capacidad para elaborar, con imágenes recibidas a través de los sentidos, conceptos e incluso definiciones esenciales de cosas que en realidad no existen.

proporción de individuos en una especie, por ejemplo, en el doble hay proporción de dos a uno, cuatro a dos, seis a tres, y así hasta el infinito; a su vez, además de la combinación del doble, existe la proporción del triple, cuádruple, quíntuple y así hasta el infinito; y cada una de esas especies contiene infinitos individuos en potencia. Por ello, aunque la generación futura durase hasta el infinito según esas especies finitas que ahora existen, todavía Dios podría hacer más, porque podría hacer nuevas especies hasta el infinito. Luego es claro que no es lo mismo decir que el alma de Cristo conoce infinitas cosas y decir que conoce todo lo que Dios podría hacer.

Más aún, conociendo con ciencia de visión a todas las criaturas, Dios las comprende, y sabe qué hay en la potencia de las mismas. En la potencia de las criaturas existe el infinito, como es el caso de la división del continuo y en el aumento de los números. Como el alma de Cristo también comprende a las criaturas, conoce lo infinito que hay en potencia en las criaturas. Incluso en las almas de los condenados que son perpetuas y «sus pensamientos son volubles»[56], y Dios no lo ignora, Dios también conoce por ciencia de visión los infinitos futuros. Luego si el alma de Cristo conoce todo lo que Dios conoce por ciencia de visión, hay que decir sin más que conoce infinitas cosas.

Por tanto, hay que decir más bien que en la realidad encontramos algo que existe y es infinito en todas las modalidades, como Dios; y algo finito en todas las modalidades, como son las realidades materiales, pero encontramos también algo que de algún modo es finito y en otro cierto modo es infinito, como es toda sustancia inmaterial, que es finita en cuanto tiene ser limitado a la propia naturaleza, pues ninguna sustancia creada, aunque sea inmaterial, se identifica con el ser, sino que lo par-

est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria et sic in infinitum; et iterum super proportionem dupli est alia species triplum, et deinde quadruplum, et deinde quintuplum et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita in potentia. Unde si generatio etiam futura in infinitum secundum has species finitas quae modo sunt duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species et hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere.

Item. Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas comprehendit eas, et sic scit quicquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui et in augmento numerorum. Unde cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quae sunt in creaturis in potentia. Et praeterea, si animae damnatorum sunt perpetuae et in eis «cogitationes erunt volubiles», quarum nullam Deus ignorat, Deus etiam nunc scit scientia visionis infinita futura; unde si anima Christi sciat omnia quae scit Deus scientia visionis, oportet dicere quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum est quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum et modo quodam infinitum, sicut quaelibet substantia immaterialis est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia quamvis immaterialis est esse suum, sed esse participat; est tamen infinita per remotionem illius

[56] Cf., entre otros lugares, SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2 sed c.2; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1 c.73; 2 c.21. Cf. también ARISTOTELES, *Phys.* 3 c.4 (BK 202a11); AVERROES, *Phys.* 3 comm.4 (IV 92D); *De anima* 3 comm.20 (VI 1 137F).

ticipa; y es infinita, porque no tiene la limitación de la forma al ser recibida en la materia, ya que lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente[57]. En el aspecto en que algo es infinito, su acción se compara a lo infinito.

Lo que es infinito en el ser y por la inmaterialidad, como Dios, con su operación se compara a lo infinito, tanto en razón de la materia o cantidad como en la razón de la naturaleza de la especie o género; y, así, Dios puede conocer infinitos individuos e infinitas especies, pues conoce todo lo que puede hacer, y puede hacer infinitas nuevas especies. Además de esto, como una realidad actúa en cuanto está en acto, y como el ser de Dios es infinito, también es infinita su acción que tiene eficacia infinita. La realidad material, en cambio, de ninguno de los dos modos tiene esa dimensión infinita, ni según la cantidad o materia, ni según la especie, como ocurre, por ejemplo, en la visión, que es una cierta virtud material y por eso no puede conocer cualquier especie, sino una especie determinada como es el color; ni puede conocer infinitas cosas si no es sucesivamente, pues, siendo material, su acción es material y alcanza aquellas cosas que son infinitas según cantidad continua o discreta que es una infinitud material en un aspecto cual es el numerar una parte tras otra hasta el infinito, y así es imposible que llegue alguna vez al conocimiento de los infinitos individuos. Y como nuestro entendimiento en este estado depende del sentido, se sigue que tampoco él puede conocer de este modo un número infinito de cosas.

Las sustancias inmateriales, que son en un modo finitas y en otro infinitas, como tienen ser finito, su operación es de eficacia finita y en esto se comparan a las naturalezas finitas; pero como son inmateriales, su

terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente secundum modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum.

Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, per operationem suam comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species, quia cognoscit omnia quae potest facere et potest in infinitum novas species facere. Et praeter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita et eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet comparationem ad infinita, neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, neque ad infinita secundum speciem, sicut patet in visu qui est virtus quaedam materialis et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est et attingit ad ea quae sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quae est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet numerando partem post partem, et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum etiam individuorum; et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest.

Substantiae vero immateriales, quae sunt quodam modo finitae et quodam modo infinitae, quia esse finitum habent oportet quod earum operatio et sit efficaciae finitae, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt ideo earum operatio se

[57] Cf. Esta sentencia en formas distintas la atribuye a diversis autores como al *Liber de causis* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6, a Dionisio y al *Liber de causis* en *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 obi.3 y a Boecio en *De verit.* q.2 a.5 obi.17.

operación se extiende a infinitos materialmente. Y, así, nuestro entendimiento, como dice el Comentarista en III *De anima*[58], se manifiesta en cierto modo como infinito en cuanto conoce el universal, en el que se contienen infinitos singulares. Pero falla en que la especie universal que aprende el entendimiento, por ejemplo la de hombre, no es un principio suficiente de conocimiento de cualquier singular en su singularidad, pues, si lo fuera, nuestro entendimiento, como naturaleza humana finita, conocería cosas infinitas materialmente, dado que hay infinitos hombres en acto. Pero infinitos hombres, aunque lo sean cuantitativa o materialmente, no son un infinito en la especie, como consta porque, además de infinitos hombres, puede haber otras especies, y es conocido que el objeto del entendimiento es la naturaleza específica[59] y no la materia. De modo análogo, el que conociera por la naturaleza del animal todas las especies de animal en su especialidad, habida cuenta que las especies de animal son infinitas en acto, conocería infinitas especies, pero no la naturaleza infinita, porque, además de la naturaleza del animal, existe la naturaleza de la piedra. Así pues, como el alma de Cristo conoce al Verbo, que es condición suficiente para conocer todos los individuos en su singularidad y todas las especies en su especialidad, nada impide que, aun siendo finita en el ser, conozca infinitas cosas, sin que por ello abarque toda la naturaleza infinita.

2. Por su unión al Verbo el alma de Cristo no es elevada más allá de los límites de la criatura. Luego ni es infinita ni tiene virtud infinita. Ni su operación es por sí misma infinita, aunque conozca infinidad de seres. Conoce esa infinidad con eficacia finita; luego sólo es infinita materialmente.

3. Con lo dicho se responde también al tercer argumento.

extendit ad infinita materialiter. Unde etiam intellectus noster, ut dicit Commentator in III De anima, ostenditur quodam modo infinitus in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate; si autem esset, tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines in actu, cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam quae est humana natura; in infinitis enim hominibus, quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam non est tamen infinitum secundum speciem, quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species: proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent in actu infinitae, adhuc cognosceret infinitas species, sed finitam naturam quia praeter naturam animalis adhuc est natura lapidis. Ita igitur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita, non tamen comprehendere naturam infinitam.

2. Ad secundum dicendum quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturae, unde nec fit infinita nec habens virtutem infinitam, nec eius operatio per se est infinita, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita finita efficacia; unde non remanet infinita nisi materialiter.

3. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

---

[58] AVERROES, Comm.19 (VI 1 162B).

[59] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.11 (BK 430b28) como refiere SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.10 a.3 ad 2.

4. La comprensión del infinito exige una acción de eficacia infinita. Y así el mismo Dios es comprendido por un entendimiento cuando éste tiene tanta eficacia para comprender como la capacidad que tiene Dios de ser comprendido. Luego no puede ser comprendido más que por un entendimiento increado. Pero el conocimiento de infinitos seres no requiere eficacia infinita en la operación del entendimiento, como hemos dicho, y por tanto la razón dada no concluye.

5-6. Quedan solucionados con lo ya dicho.

7. El alma de Cristo conoce infinidad de seres del modo dicho por especie increada que es la esencia divina, la cual, como es infinita, puede dar razón de infinitos seres.

8. En lo ya dicho se ve la respuesta.

9. El hombre asumido no se iguala al Verbo en el número de cosas conocidas aunque conozca infinidad de seres, pues no se sigue que conozca todo aquello que Dios puede hacer, como está claro por lo dicho antes. Incluso suponiendo que conociera totalmente todo lo que conoce el Verbo, aún no se le podría igualar en el número de cosas conocidas en cuanto al modo de conocer, aunque fuera igual el número de cosas conocidas.

10. La cantidad admite distintas dimensiones, y un cuerpo que tiene la misma dimensión que otro según alguna de esas dimensiones, puede decirse que es igual a él. Pero en la ciencia la cantidad que atiende al número de cosas que se saben es accidental y material, especialmente cuando se conocen muchas realidades bajo una sola razón de saber. Otra cosa sería si se conocieran desde distintas razones. La cantidad que proviene de la eficacia del conocimiento pertenece por sí misma a la ciencia, pues tal cantidad es considerada según la meta a partir de la capacidad intelectual de la actividad del entendimiento. Por tanto, los casos son distintos

4. Ad quartum dicendum quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quae sit efficaciae infinitae. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo quantam habet Deus ut intelligatur, unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato; sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet, et ideo ratio non sequitur.

5-6. Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

7. Ad septimum dicendum quod anima Christi cognoscit infinita modo praedicto per speciem increatam, id est per ipsam essentiam divinam; quae quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

8. Ad octavum patet responsio ex dictis.

9. Ad nonum dicendum quod homo assumptus non aequatur Verbo in numero scitorum, quamvis sciat infinita, quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quae Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quae scit Verbum, adhuc non aequaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset aequalis numerus scitorum utrobique.

10. Ad decimum dicendum quod quantitati dimensivae quaelibet dimensio per se competit, et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri aequetur, potest dici ei esse aequale. Sed scientiae quantitas quae attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et praecipue quando in multis scitis est una ratio sciendi: secus enim esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quae est ex efficacia cognitionis scientiae per se competit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute, et ideo non est simile.

11. El Hijo de Dios no asumió todos aquellos defectos que pudieron tener lugar en él sin consecuencias para la redención humana, sino que asumió sólo aquellos cuya asunción era necesaria para la redención del género humano. Y cualquier ignorancia tendría un efecto negativo para la redención del género humano porque en el Redentor, por quien la gracia y la verdad tendrían que difundirse sobre todo el género humano, se requería plenitud de gracia y de verdad[60], a la que podría dañar cualquier defecto de ciencia.

12. Por la enfermedad del cuerpo, Cristo vino a sanar la enfermedad del alma, que consiste en la falta de gracia y de conocimiento. Luego, aunque asumió los defectos corporales, no debió asumir de ningún modo las deficiencias en ciencia y en gracia

13. La respuesta es evidente con lo ya dicho.

14. La cantidad de extensión es accidental a la ciencia, como ya hemos dicho. La cantidad intensiva le es esencial, como ya se ha dicho, y por tanto no es el mismo caso.

Artículo 5

¿Conocía el alma de Cristo todas las cosas que puede hacer Dios?[61]

Parece que el alma de Cristo conocía todas las cosas que Dios puede hacer.

Argumentos. 1. Quien sabe lo más, puede saber lo menos. Dios es mayor que todo lo que él puede hacer, pues lo que puede hacer es creado. Luego, como el alma de Cristo conoce a Dios, con más razón puede conocer lo que Dios puede hacer.

11. Ad undecimum dicendum quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui ei potuerunt inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens, quia in Redemptore, per quem gratia et veritas in totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praeiudicare poterat.

12. Ad duodecimum dicendum quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animae sanare, quae consistit in defectu gratiae et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiae et gratiae nullo modo assumere debuit.

13. Ad tertium decimum patet responsio ex dictis.

14. Ad quartum decimum dicendum quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiae accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet, et ideo non est simile.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum anima Christi sciat omnia illa quae potest facere Deus.

Et videtur quod sic. Quicumque scit maius potest scire minus; sed Deus est maius quam quicquid ipse potest facere, quia quicquid ipse potest facere, creatum est; ergo cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quicquid Deus potest facere.

---

[60] Cf. Jn 1,14.

[61] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.2 qla.2; *Summa* 3 q.10 a.2; *Comp. theol.* c.216.

2. Se dirá que, aunque Dios sea mayor, el alma de Cristo está ordenada al conocimiento de Dios, pero no al conocimiento de todo lo que Dios puede hacer.—En contra está que, aunque Dios en sí sea más cognoscible que alguna criatura, para nosotros la criatura es más cognoscible que Dios, y lo que Dios puede hacer es criatura. Luego el alma de Cristo puede conocer más lo que Dios puede hacer que al mismo Dios.

3. El alma de Cristo ve la virtud divina como ve también la divina esencia; y se dice que ve toda la esencia, pero no totalmente[62]. Luego también ve toda la virtud aunque no totalmente. Pero toda la virtud no puede ser vista si no se ve todo aquello a lo que puede llegar. Luego el alma de Cristo conoce todo lo que Dios puede hacer.

4. Dios puede manifestar todo lo que puede hacer. Pero lo que se puede manifestar a una criatura debió ser manifestado a Cristo. Luego lo que Dios puede hacer fue manifestado a Cristo.

5. Algo es comunicable a otro cuando no hay defecto en el comunicante ni en el destinatario de la comunicación. Pero conferir al alma de Cristo la ciencia de todo lo que Dios puede hacer no implica ningún defecto en Dios, pues ello manifiesta su máxima liberalidad, ni tampoco hay dificultad por parte del alma de Cristo, que debe tener la máxima perfección. Luego esa ciencia fue comunicada al alma de Cristo y, en consecuencia, le fue comunicada.

6. Si el alma de Cristo desconociera todo lo que Dios puede hacer, en el supuesto que Dios lo hiciera, el alma de Cristo no lo sabría de no aprenderlo de nuevo. Ahora bien, no es admisible que el alma de Cristo ignore algo existente o que aprenda algo nuevo. Luego el alma de Cristo sabe todo lo que Dios puede hacer.

2. Sed dicebat quod quamvis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei non autem ad cognitionem omnium quae Deus potest facere.—Sed contra, Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus; sed quicquid Deus potest facere, est creatura; ergo anima magis est nata cognoscere quicquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Praeterea, anima Christi videt divinam virtutem sicut et divinam essentiam; dicitur autem quod videt essentiam totam sed non totaliter; ergo videt etiam virtutem totam etsi non totaliter; sed non potest videri tota virtus nisi videatur ad quaecumque se potest extendere; ergo anima Christi cognoscit omnia quae Deus potest facere.

4. Praeterea, quicquid Deus potest facere potest manifestare; sed quicquid potest manifestari alicui creaturae Christo manifestatum est; ergo quicquid Deus potest facere est manifestatum Christo.

5. Praeterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur; sed conferre animae Christi omnium scientiam quae Deus potest facere non dicit aliquem defectum in Deo cum hoc ad maximam ipsius liberalitatem pertinere videatur, nec etiam in anima Christi cum ad maximam perfectionem eius pertineat; ergo hoc communicabile fuit animae Christi et ita fuit ei communicatum.

6. Praeterea, si anima Christi nescit omnia quaecumque potest facere Deus, dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret; sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret vel quod aliquid de novo addiscat; ergo anima Christi scit omnia quae Deus facere potest.

---

[62] Cf. San Buenaventura, *De scientia Christi* q.6 ad 10.

POR EL CONTRARIO está: 1. Si el alma de Cristo conoce todo lo que Dios puede hacer, todo esto se encuentra en el alma de Cristo. Pero el alma de Cristo es finita, y, como Dios puede hacer infinitas cosas, se seguiría que lo infinito se encuentra en lo finito, lo cual es imposible. Luego es imposible que el alma de Cristo conozca todo lo que Dios puede hacer.

2. Como la esencia divina, también la virtud divina es infinita. Pero el alma de Cristo no puede comprender la esencia divina por causa de su infinitud; luego tampoco la virtud divina, y, por tanto, no sabe todo lo que Dios puede hacer.

3. Cuanto alguien más conoce algo, tantas más cosas descubre en ello[63]. Pero Dios se conoce a sí mismo con más perfección que el alma de Cristo. Luego en sí mismo conoce más cosas que las que conoce el alma de Cristo en el Verbo. Pero Dios no conoce en sí más que lo que es, será o fue, o pudo ser o deberá ser. Luego el alma de Cristo no conoce todo eso.

SOLUCIÓN. Digamos que sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Algunos[64] dijeron que no sólo el alma de Cristo, sino toda alma ve en el Verbo todo lo que puede verse en él, es decir, no sólo las cosas que son, serán o fueron, sino todo lo que Dios puede hacer. Pensando así se equivocaron porque interpretaron el modo de ver las cosas en el Verbo como el modo de ver las cosas en un espejo material, donde aparecen las imágenes de las cosas en su multiplicidad y diversidad. Pero en Dios las razones de las cosas están de modo unitario y en simplicidad, como dice Dionisio[65]. Si estuvieran en él a modo de multitud y diversidad, entonces

SED CONTRA, si anima Christi scit quicquid Deus facere potest, omne illud quod Deus potest facere ad animam Christi terminatur; sed anima Christi est finita; cum ergo Deus infinita possit facere sequetur quod infinitum terminetur ad finitum, quod est impossibile; ergo et primum, quod scilicet anima Christi sciret quicquid Deus potest facere.

2. Praeterea, sicut essentia divina est infinita ita et divina virtus; sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam ratione suae infinitatis; ergo nec divinam virtutem; et sic non potest scire quicquid Deus potest facere.

3. Praeterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo tanto in eo plura cognoscuntur; sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi; ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo; sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel erit vel fuit vel potuit esse vel futurum esse; ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc diversimode aliqui opinati sunt: quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi sed etiam quaelibet anima videt in Verbo quicquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quae sunt vel erunt vel fuerunt sed etiam quaecumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt quod aestimabant modum videndi res in Verbo similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter ut Dionysius dicit. Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso

[63] Cf. *Liber de causis* prop.10 (9) y es algo común según SANTO TOMÁS, *Summa* 2-2 q.45 a.3 ad 1; cf. ADAM PULCHE-MULIERIS, *Liber de intelligentiis* 11 (2) (ed. Baeumker p.15).

[64] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 2 tr.5 q. «utrum angeli videant omnia in speculo essentiali» (f.47rb).

[65] *De div. nomin.* c.5 § 8 (MG 3,824C; Dion. 359).

todo lo que en él se pudiera conocer se conocería al verle a él, y así todos los que vieran a Dios por esencia, verían todo lo que Dios puede hacer, porque todas esas cosas se pueden conocer en Dios.

Pero como algunos de los que ven a Dios por esencia se dice expresamente que ignoran algo, como es el caso de los ángeles, pues, entre ellos, unos iluminan a otros según dice Dionisio[66], algunos[67], en consecuencia, defendieron esa perfección del conocimiento no para todos los que ven a Dios, sino sólo para el alma de Cristo, de modo que sólo ella, después de Dios, sabría todo lo que Dios puede hacer. Pero como no se veía conveniente atribuir una operación infinita a una criatura finita, como también que se viera todo lo que Dios puede hacer con una operación que no sea infinita, otros[68] dijeron que el alma de Cristo no conoce en acto todas las cosas que Dios puede hacer, pero sí en hábito[69]; así conocería al Verbo tan perfectamente, que conocería cuanto deseara conocer volviéndose en acto al Verbo y recibiendo de él lo deseado, pero sin tener en acto todo lo que se pudiera conocer en el Verbo. Pero esta opinión no es aceptable, porque el alma de Cristo y de cualquier bienaventurado, en lo referente a la visión beata en la que ve al Verbo y a las cosas en el Verbo, no sufre sucesión en su entender, pues según Agustín en XIV *De Trinitate*[70], en la patria «no habrá pensamientos volubles». Luego hay que concluir que todo lo que el alma de Cristo conoce en el Verbo habitualmente, lo conoce también actualmente. Y esto se ve apoyado por el Filósofo[71], que propone la felicidad no sólo en hábito, sino también en acto. Y, además, si hay inconveniente en establecer una operación creada que se ex-

cognosceretur, et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quae Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui videntium Deum per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de angelis quorum unus ab alio illuminatur secundum Dionysium, inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus sed soli animae Christi attribuerunt, ut scilicet sola ipsa post Deum sciret omnia quae Deus facere potest. Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturae finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quae Deus potest facere, ideo quidam dixerunt quod anima Christi actu non videt omnia quae Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit ut quicquid velit cognoscere convertendo se ad Verbum, eius cognitionem in Verbo accipiat, quamvis non semper omnia speculetur in actu quae in Verbo cognoscere potest. Sed istud non videtur verum, quia anima Christi et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo, quia secundum Augustinum in XIV De Trinitate, in patria «non erunt volubiles cogitationes». Unde oportet ponere quod anima Christi omnia quae habitu videt in Verbo, actu etiam in eo videat. Et huic consonat dictum Philosophi qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum sed secundum actum. Et praeterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad

---

[66] *De eccles. hier.* c.6 pars 3 § 6 (MG 3,537B; Dion. 1404) según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.8 a.4.

[67] Cf. GANDULFO BONONIENSE, *Super Sent.* 3 § 76 (ed. Walter p.325), y SAN ALBERTO, *Super Sent.* 3 d.14 a.2.

[68] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.14 a.2 q.3.

[69] El hábito es una cualidad que perfecciona al sujeto para que actúe rápidamente, sin dificultad y con deleite. Cuando el hábito se pone en práctica existencial en el acto, se limita su potencialidad actualmente.

[70] Mejor en 15 c.16 (ML 42,1079).

[71] Cf. *Eth.* 1 c.12 (BK 1098b31ss).

tienda a todo lo que Dios puede hacer, hay también inconveniente en poner un hábito creado para eso mismo.

En consecuencia, hay que decir, siguiendo a otros[72], que el alma de Cristo no conoce todo lo que Dios puede hacer. Sencillamente porque en el proceso de conocimiento hay que considerar dos cosas: lo que se conoce y el modo de conocer. En alguna de estas cosas puede suceder que unos coincidan en una cosa y difieran en la otra, por ejemplo, que una misma cosa sea conocida por varios, pero por unos de modo mejor que por otros. Lo que se ofrece al conocimiento pertenece a lo que se conoce, mientras aquello que es conocido en otro pertenece al modo de conocer de quien conoce; por ejemplo, dos pueden conocer el mismo principio, pero el conocimiento de las conclusiones depende del modo de conocimiento que cada uno tenga del principio. Y así, cuanto más perfectamente uno conoce un principio, tantas más conclusiones capta en él; pero, aunque conozca muy levemente ese principio, la sustancia del mismo sí le es conocida, pero ese conocimiento no produce un modo de conocer como ocurre en quien conoce las conclusiones incluidas en el principio. De ahí que aquellos a quienes se ofrece un único principio no sacan de él el mismo número ni las mismas conclusiones; difieren, pues, en el modo de conocer el principio.

Todos los que ven a Dios por esencia se dice que ven toda la esencia de Dios, pues, dado que la esencia divina no tiene partes, no queda nada de la misma que no sea vista por algunos de los que la contemplan. Sin embargo, no todos ven la esencia totalmente, sino sólo aquel cuyo modo de conocer se adecua a lo conocido, pues cuanta es la cognoscibilidad de la esencia divina, así es también la eficacia cognoscitiva del entendi-

omnia quae Deus potest facere, ita etiam est inconveniens ponere respectu eorumdem habitum creatum.

Et ideo dicendum, secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere. Cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda, id quod cognoscitur et modus cognoscendi; in quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt, sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur pertinet ad modum cognoscendi eius in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque tenuiter principium cognoscat, semper tamen substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi sicut determinabat cognitio conclusionum quae in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem aequales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium.

Omnes autem qui Deum per essentiam vident dicuntur totam essentiam Dei videre, quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat; non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adaequetur modo rei cognitae; quanta enim est cognoscibilitas divinae essentiae tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem

[72] Cf. GANDULFO BONONIENSE, *Super Sent.* 2 § 45 (ed. Walter p.185).

miento divino. Pero esto no se puede atribuir a ningún entendimiento creado, y por eso ningún entendimiento creado llega a conocer la esencia divina en toda la capacidad que la misma tiene de ser conocida, o, lo que es lo mismo, ningún entendimiento creado puede comprenderla en su totalidad; pero, entre los entendimientos creados, uno ve la esencia divina más perfectamente que otro. Y es claro que, dado que conocer algo en el Verbo depende del modo del conocimiento del Verbo, al igual que es imposible que un entendimiento creado alcance el perfecto modo de conocer el Verbo en lo que es cognoscible, así también es imposible que un entendimiento creado conozca todo lo que puede ser conocido en el Verbo, como es todo lo que Dios puede hacer.

Luego es imposible que el alma de Cristo conozca todo lo que Dios puede hacer, como es imposible que comprenda todo el poder divino. Una realidad es comprendida cuando se conoce su definición, pues la definición es la expresión de cómo se comprende la realidad[73]. La definición de un poder o virtud se toma de los objetos a los que se extiende el poder. Por lo cual, si el alma de Cristo conociera todos los objetos a los que llega el poder de Dios, comprendería también todo el poder de Dios, lo cual es imposible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Lo que Dios puede hacer es menos que Dios mismo y más fácilmente podría ser conocido por el alma de Cristo, si a ella se presentara lo que Dios puede hacer, como se le presenta el mismo Dios. Pero lo que Dios puede hacer o que hizo no se le presenta al alma de Cristo en sí mismo, sino en el Verbo; luego la objeción no procede.

2. Aquello mediante lo cual algo conoce otra cosa, es más evidente a la inteligencia. Por eso, aunque, según un cierto modo de conocer, la

hoc potest dici de aliquo intellectu creato, et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi, sicut impossibile est quod pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est aliquis intellectus creatus, ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quae in Verbo cognosci possunt; et haec sunt omnia quae Deus potest facere.

Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquaeque res comprehenditur quando eius diffinitio scitur; diffinitio enim est terminus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis diffinitio sumitur ex his ad quae virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei, quod est omnino impossibile.

1. Ad primum igitur «dicendum» quod quicquid Deus potest facere est minus quam ipse Deus, et facilius posset ab anima Christi cognosci si animae Christi per se offerretur quicquid Deus potest facere, sicut per se ei praesentatur ipse Deus. Nunc autem ea quae Deus potest facere vel quae fecit non offeruntur animae Christi in se ipsis sed in Verbo, unde ratio non procedit.

2. Ad secundum dicendum quod semper illud per quod alterum cognoscitur se habet in ratione magis noti, et ideo quamvis secundum aliquem modum cognoscendi

[73] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.19 (BK 1022a9).

criatura es más conocida para nosotros que Dios, sin embargo, el mismo Verbo nos es más conocido que las cosas que vemos en el Verbo. Luego el argumento no es válido.

3. El poder o virtud se puede considerar de dos modos: en cuanto a la sustancia de la virtud, y entonces el alma de Cristo ve toda la virtud divina como ve toda la esencia, o en cuanto aquello a lo que se extiende la virtud o lo que se llama la cantidad de virtud, y entonces no ve toda la virtud, porque ello implicaría comprenderla, como queda dicho.

4. Como no puede ocurrir que esté hecho todo lo que Dios puede hacer, porque entonces Dios habría hecho tantas cosas que ya no se podrían hacer más y su poder quedaría limitado a las criaturas actualmente existentes, tampoco puede ocurrir que a una criatura sea manifestado todo lo que Dios puede manifestar.

5. Decir que el alma de Cristo conoce todo lo que puede Dios hacer, conlleva una deficiencia en el mismo Dios, a saber, que el mismo Dios sea comprendido por el alma de Cristo y, en consecuencia, derogar su infinitud.

6. A este argumento hay que responder como al argumento de la predestinación. Aunque es posible que se condene el que está predestinado, en cuanto decimos que está condenado, ya presuponemos que no estaba predestinado, pues predestinación y condenación no pueden ir juntas. De modo análogo, desde el momento en que el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios tiene previsto hacer, se supone simultáneamente que, si Dios hace una cosa nueva, Dios había previsto hacerla y que el alma de Cristo lo conocía como tal. Y así no sería necesario atribuir al alma de Cristo ignorancia de cosa alguna, o que aprenda algo de nuevo.

creatura sit magis nota quoad nos quam Deus, tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visae in Verbo, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis, et sic anima Christi videt totam divinam virtutem sicut et totam essentiam; vel quantum ad ea ad quae se extendit virtus, ex quibus etiam quantitas virtutis consideratur, et sic non videt totam virtutem quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod sicut non potest esse quod sit factum quicquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quod non posset plura, et sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes, ita non potest poni quod alicui creaturae sit manifestatum quicquid Deus potest manifestare.

5. Ad quintum dicendum quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere importat defectum ex parte ipsius Dei, scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

6. Ad sextum dicendum quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut et ad argumenta de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus damnari, quam cito tamen ponitur esse damnatus simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus et damnetur. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud praevidisse se facturum et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam vel quod addiscat de novo.

Artículo 6

¿El conocimiento que el alma de Cristo tenía sobre las cosas en su propia realidad, alcanzaba todo?[74]

Parece que con el conocimiento que el alma de Cristo tenía de las cosas en su propia realidad, conocía todo.

Argumentos. 1. La capacidad del alma no se ciñe a cierto número de cosas de las que se pueden saber. Por tanto, si la capacidad del alma de Cristo para la ciencia de las cosas se realizó suficientemente en su género, hay que concluir que también, según esa ciencia, conoce todo.

2. Lo que está en potencia es imperfecto antes de que pase al acto. Pero el entendimiento posible, que no faltó al alma de Cristo, implica la posibilidad de *hacerse todas las cosas* como se dice en el III *De anima*[75]. Luego como el entendimiento de Cristo no es imperfecto, tuvo que tener conocimiento de todo.

3. Nunca pertenece a la perfección de la ciencia no poder avanzar en conocimiento, al menos que por la ciencia se conozcan todas las cosas. Pero el alma de Cristo no pudo crecer en el hábito de ciencia, como se dice comúnmente[76]. Luego con la ciencia que conoce las cosas en su propio género, conoce todo.

Por el contrario está que el alma de Cristo conoció las cosas en la propia naturaleza por el hábito creado de la ciencia. Pero el hábito creado de la ciencia no puede ser semejanza de todas las cosas. Luego el alma de Cristo no pudo conocer todo según este modo de ciencia.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia.

Et videtur quod sic: capacitas enim animae non determinatur ad certum numerum scibilium; si igitur capacitas animae Christi per scientiam rerum in proprio genere sufficienter impleta est, oportet ponere quod etiam secundum hanc scientiam omnia cognoscat.

2. Praeterea, omne illud quod est in potentia est imperfectum antequam ad actum reducatur; sed intellectus possibilis, qui animae Christi non defuit, est «quo est omnia fieri», ut dicitur in III De anima; ergo cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Praeterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse in scientia proficere nisi secundum scientiam omnia cognoscantur; sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit sicut communiter dicitur; ergo secundum scientiam qua cognoscit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum; sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium; ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

---

[74] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.14 a.3 qla.1; *Summa* 3 q.11 a.1; 3 q.12 a.1; *Comp. theol.* c.216.

[75] C.5 (BK 430a14) según la antigua versión (ed. Alonso p.320,25).

[76] Entre los autores escolásticos posteriores a Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 3 d.13 c.u.

SOLUCIÓN. Hay que decir que esa ciencia de las cosas en su propio género se atribuye al alma de Cristo, como está claro con lo dicho[77], por la razón de que no le falte ninguna de las perfecciones naturales. Y así, con esa ciencia conoció todas aquellas cosas a las cuales se puede extender el conocimiento natural del alma, no sólo en esta vida sino también después de la muerte, dado que Cristo fue simultáneamente en su alma viador y comprensor[78]. Pero hay cosas a las que no puede llegar de ningún modo el conocimiento natural, como es la misma esencia divina, los futuros contingentes, los pensamientos del corazón y otras cosas por el estilo; sobre estas cosas el alma de Cristo no tuvo conocimiento de este modo, sino al conocerlas en el Verbo. No, pues, con conocimiento profético, porque la profecía es una cierta imperfecta participación de aquella visión con que se conocen las cosas en el Verbo; y, dado que esta visión fue perfecta en Cristo, en él no tuvo lugar la imperfección de la profecía. Por otro lado, está claro que Cristo tuvo esta ciencia de modo más pleno que Adán, porque Adán con esa ciencia no conocía las sustancias separadas creadas, mientras el alma de Cristo sí. A esto llega el conocimiento natural del alma separada, pero no el conocimiento del alma unida a un cuerpo corruptible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La capacidad del alma humana se extiende a determinado género de cognoscibles, no a determinado número de ese género.

2. El entendimiento posible está en potencia para recibir todos los inteligibles que pueden ser elaborados por el entendimiento agente, del que también dice el Filósofo[79] que *es función del mismo hacer todas las*

RESPONSIO. Dicendum quod ista scientia rerum in proprio genere ideo ponitur in anima Christi, ut ex dictis patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita sed etiam post mortem, eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest, sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium et alia huiusmodi, et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum sed quia cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo, quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam, quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat; ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae non autem coniunctae corpori corruptibili.

1. Ad primum igitur dicendum quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo etiam Philosophus dicit quod intellectus agens est «quo est omnia facere»; haec autem sunt

---

[77] En el a.1.

[78] Términos usados desde GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195vb).

[79] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 430a15) según la antigua versión (ed. Alonso p.320,26).

cosas. Éstas son las que se abstraen de los fantasmas y a cuyo conocimiento podemos llegar por principios conocidos naturalmente; por eso, sólo respecto a ellas el entendimiento posible está en potencia natural. De todas estas cosas Cristo tuvo conocimiento en virtud de esta ciencia. Luego en su entendimiento no hubo imperfección alguna.

3. En tanto hay que decir que Cristo no pudo crecer en esta ciencia en cuanto al hábito, en cuanto tal ciencia, por su misma condición genérica, no se pudo extender a más cosas de cuantas Cristo conociera con ella. Pero se dice en el evangelio que *crecía en sabiduría*[80], en cuanto a la experiencia de aquellas cosas que conocía por hábito.

quae a phantasmatibus abstrahuntur et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita; et ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium secundum hanc scientiam Christus notitiam habuit; unde in eius intellectu nulla imperfectio fuit.

3. Ad tertium dicendum quod pro tanto Christus etiam in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio «sapientia profecisse» quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat.

---

[80] Lc 2,52.

CUESTIÓN SOBRE LA GRACIA DE CRISTO

TRADUCCIÓN Y CITAS TÉCNICAS DE

JESÚS ESPEJA PARDO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

MANUEL ÁNGEL MARTÍNEZ JUAN

INTRODUCCIÓN

Ésta es la última cuestión de las Cuestiones Disputadas *De veritate*. Según la clasificación frecuente, pertenece a un grupo de cuestiones que tratan sobre el bien y el apetito del bien (21-29). No poseemos el autógrafo dictado por Tomás a sus secretarios, pero no se plantean dificultades importantes respecto a la autoría ni en cuanto a autenticidad del texto. La traducción que aquí se presenta se basa en la Edición Leonina. Es la primera vez que esta cuestión se publica en español.

Por lo que se refiere a su contenido, la cuestión se centra —como su título indica— en el tema de la gracia de Cristo. Tomás se plantea aquí ocho problemas que no son completamente nuevos, sino que los toma del Maestro de las Sentencias. Las soluciones que él da son también fundamentalmente las de Pedro Lombardo. Éste había comenzado su exposición sobre la gracia de Cristo (d.13) diciendo que «Cristo, en cuanto hombre, recibió desde su misma concepción la plenitud de gracia: le fue dado el Espíritu sin medida (Jn 3,34) y en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2,9)». El Aquinate trató anteriormente esta cuestión en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Más tarde, seguirá ahondando en ella en el *Compendio de Teología* y en la *Suma de Teología*. Las respuestas no coinciden literalmente, aunque suponen lo anterior, a veces lo completan y matizan insistiendo en uno u otro aspecto doctrinal.

Tomás se pregunta primero por la existencia de la gracia creada en el alma humana de Cristo. Los artículos 2 y 3 se centran en la gracia habitual de Cristo, mientas que los dos siguientes están dedicados al estudio de la gracia capital (4 y 5). Los tres artículos restantes se centran en el mérito de Cristo, tema estrechamente vinculado y dependiente del de la gracia (6-8). Vamos a examinar brevemente el contenido de estos artículos.

En primer lugar, se trata de saber si en el alma de Cristo existía la gracia creada. En la introducción a la q.7 de la *Tertia Pars,* donde Tomás aborda el tema de la gracia de Cristo dentro del grandioso sistema de la *Suma de Teología,* nos da a entender que se trata de una de las cosas que Cristo asumió juntamente con la naturaleza humana. Es, por tanto, un asunto capital para poder hablar de la plena humanidad de Cristo. En la solución que da a este problema en el *De veritate* quiere oponerse directamente a la opinión de quienes piensan que Cristo no necesita la gracia creada porque, como su alma está inmediatamente unida al Verbo, de esa unión fluye la gracia hacia las facultades inferiores haciéndola innecesaria. En cambio, Tomás cree que era necesario que Cristo tuviera la gracia creada, porque de lo contrario su alma no conocería al Verbo al que estaba unida, y, por tanto, tampoco le amaría ni sería bienaventurada. Pues para todo esto no basta la gracia de unión, es necesario que

la naturaleza humana de Cristo esté unida al Verbo también por medio de la operación; y la gracia creada es la que perfecciona la operación de la naturaleza humana de Cristo. La gracia se define en este contexto como algo sobreañadido a la naturaleza humana de Cristo que le ordena a la bienaventuranza. En la *Suma de Teología,* la solución a este problema se basa en tres razones, la última de carácter soteriológico: dado que Cristo, en cuanto hombre, es el mediador de la gracia, debía poseerla para poder transmitirla al resto de la humanidad (III q.7 a.1).

Volviendo al *De veritate,* la novena objeción recogida en este artículo se fundamenta en lo que podemos llamar la «doctrina de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo», doctrina inspirada en el capítulo 15 del tercer libro del *De fide orthodoxa*[1] de Juan Damasceno (combinando elementos tomados de Aristóteles), pero entendida de un modo muy diferente a como la entiende el Aquinate. La objeción acepta que Cristo es como un instrumento unido a la divinidad; pero los instrumentos —dice— no necesitan de ningún hábito para realizar su operación porque son movidos por el agente principal. En este caso, el agente principal es la divinidad, y, por consiguiente, Cristo no necesitaría ningún hábito, basta con que la divinidad lo mueva. Según esto, Cristo sería un mero instrumento, carente de libertad, en manos de la divinidad. Esta doctrina, aunque interpretada de otra manera, tiene una importancia capital en la concepción cristológica del Doctor Angélico. Tomás responde a esta objeción distinguiendo entre el instrumento inanimado, que es movido por otro, pero del que no brota el movimiento, como, por ejemplo, la hoz; y el instrumento animado, que es movido por otro, pero a la vez se mueve a sí mismo. Respecto a la divinidad, la humanidad de Cristo es un instrumento de esta segunda clase. Esta doctrina supone que en Cristo hay doble operación, correspondiéndose con las dos naturalezas; hay también comunión en la operación, pero no confusión. Esta doctrina no está aquí desarrollada, solamente apuntada como si se tratara de un dato ya conocido. En los restantes artículos volverá a recurrir a ella.

En segundo lugar, se pregunta si era necesaria la gracia habitual para que la naturaleza humana se uniera personalmente al Verbo. Aquí se toca también de cerca el tema de unión entre la humanidad y la divinidad en Cristo. En la solución, Tomás se distancia de la posición nestoriana, que asemeja la unión de la humanidad y la divinidad a la unión que puede existir entre cualquier ser humano y Dios por medio de la gracia.

---

[1] El texto del Damasceno dice expresamente: «La carne (de Cristo) era como un órgano de la divinidad» (ML 94, c.1059). Tomás es el único de los grandes teólogos medievales que integra en su reflexión cristológica esta doctrina de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo a partir del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, el último de los Padres griegos, quien asumió con mayor coherencia la teología calcedoniana. El Damasceno recurre a esta expresión en el contexto de las operaciones de Cristo para expresar que, aunque la divinidad no participó de los sufrimientos de la carne, sin embargo obraba por medio de ella, porque era como su órgano, sin suprimir por ello su operación propia. También recurre a esta expresión en el contexto de la «operación teándrica» a la que aludiremos inmediatamente; en este último caso se percibe la influencia del Pseudo-Dionisio. El mencionado texto del Damasceno aparece citado explícitamente en las obras de Tomás en torno a unas 40 veces. En su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* alude a esta expresión por primera vez en el contexto de la unión hipostática para oponerse al monofisismo.

Tomás entiende la gracia de unión como el mismo existir de Cristo en la persona del Verbo. Para él es claro que en dicha unión no se requiere la gracia habitual; al contrario, esta última es una consecuencia de la misma unión. Apoyándose en la autoridad del Damasceno, nos dirá que, lejos de ser una disposición para la unión, la gracia es el fin que persigue dicha unión: el Verbo de Dios se encarnó para curar, por medio de la gracia, la naturaleza humana que carecía de ella.

El tercer problema que se plantea es el de saber si la gracia (habitual) de Cristo es infinita. Es un interrogante que surge a propósito de Jn 3,34, donde se dice que «Dios no le dio el Espíritu con medida». La solución a este problema constituye una verdadera exégesis del citado texto en la que se descartan, en primer lugar, algunas interpretaciones que, en su opinión, nada tienen que ver con su sentido literal, que para Tomás es el primordial, aunque en la práctica él mismo utiliza este criterio hermenéutico con gran equilibrio. En su exégesis hace intervenir la distinción aristotélica entre finitud e infinitud para apoyar su matizada solución. Para Tomás, la gracia habitual de Cristo fue finita e infinita: finita porque reside en su alma, que por ser criatura es finita; pero también es infinita porque no le faltó nada de lo que corresponde a la gracia en sus diversos modos; al contrario, poseyó la gracia en toda su plenitud y perfección.

En el artículo cuarto se pregunta si la gracia capital le conviene a Cristo según la naturaleza humana. Y responde a partir del análisis de las relaciones que existen entre Cristo y la Iglesia. Para Tomás, Cristo, según la naturaleza humana, es cabeza de la Iglesia primeramente por el influjo que ejerce sobre todos sus miembros. Ese influjo consiste primordialmente en infundir en ellos la gracia. De nuevo recurre aquí a la doctrina de la causalidad instrumental, según la cual Dios infunde la gracia en los miembros de la Iglesia como causa principal y la humanidad de Cristo lo hace como causa instrumental. Para explicar la comunión en la acción entre ambas causas, el Aquinate toma la comparación que establece el Damasceno entre las acciones de la humanidad de Cristo y el hierro que arde a causa del fuego: el hierro y el fuego están tan unidos como la acción de Dios y la de la humanidad de Cristo. A esta acción conjunta de la divinidad y de la humanidad se la llama «acción teándrica». En tales acciones hay distinción y conjunción al mismo tiempo, pero no confusión. Por esta unión entre humanidad y divinidad, la gracia se encuentra en él más abundantemente.

Tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en el *De veritate* se habla del Verbo como cabeza de la Iglesia. En el ad 3 de este cuarto artículo del *De veritate* se dice que, en la hipótesis de que la humanidad no hubiera pecado y el Verbo no se hubiera encarnado, éste seguiría siendo cabeza de la Iglesia. Pero, una vez que el pecado ha entrado en nuestro mundo, el Verbo encarnado se ha convertido en cabeza de la Iglesia porque el pecado hirió de tal manera la naturaleza humana y hundió su sensibilidad hasta tal punto que ya no era suficientemente idóneo el gobierno invisible del Verbo. Por esta razón convenía que Cristo, asumiendo la naturaleza visible, aportara la medicina de la satisfacción para curar a la humanidad herida y conducirla a lo invisible por el gobierno de lo visible. Estas ideas son muy sugerentes; no obstante, en la *Suma de Teología,* aunque permanece el fundamento trinitario de

la relación que existe entre Cristo y el resto de la humanidad, ya no se hablará del Verbo como cabeza de la Iglesia.

Este cuarto artículo ha tenido mucha importancia en la elaboración de la eclesiología moderna del Cuerpo místico.

En el artículo quinto Tomás se pregunta si Cristo necesita alguna gracia habitual para ser cabeza de la Iglesia. En su respuesta retoma la distinción entre gracia de unión, gracia habitual y gracia capital que se encuentra ya en su *Comentario a las Sentencias*[2] (d.13 q.3 a.2 sol.1). Desde una perspectiva se trata esencialmente de la misma gracia; por tanto, la diferencia es sólo conceptual. Llama gracia de unión a la gracia habitual en cuanto conviene a la naturaleza humana unida a la divinidad; la gracia habitual es la gracia que perfecciona el alma de Cristo en orden a la operación meritoria. La gracia capital es la misma gracia habitual en cuanto que era tan grande en él que podía fluir en los otros para su salvación.

Luego, se pregunta si Cristo pudo merecer algo para sí mismo (a.6). Tomás define el mérito como la causa del premio, aunque no se trata de una causa final, sino de una causa eficiente que nos hace dignos del premio y nos dispone a él. Un requisito elemental para merecer consiste en no poseer la recompensa antes de merecerla. Otro requisito importante es que quien merece sea dueño de sus actos, es decir, que posea el libre albedrío[3]. Además, tratándose del premio de la bienaventuranza, es necesario actuar bajo el impulso de la gracia, porque tal premio excede la capacidad de la naturaleza humana. Cristo como hombre poseyó la plenitud de la gracia y voluntad humana, que implica la capacidad de elegir; por tanto, pudo merecer para sí mismo.

La primera objeción que Tomás recoge en este artículo niega precisamente el libre albedrío en Cristo, puesto que éste estaba determinado al bien, es decir, no podía elegir el mal. El Aquinate, con toda la tradición, admite esta determinación del libre albedrío de Cristo, pero eso no significa que estuviera determinado a un bien concreto y no pudiera elegir entre distintas cosas, todas ellas buenas.

Cristo, además, como viador podía merecer algunas cosas[4] que le faltaban, como la bienaventuranza del cuerpo y la impasibilidad del alma, pues el alma de Cristo estaba glorificada sólo en orden a Dios, no en orden al cuerpo y por eso era también pasible (a.6 ad 2 y 4).

En el artículo séptimo se pregunta si Cristo pudo merecer por los otros. Tomás aduce dos razones por las que Cristo mereció por nosotros. En primer lugar, por ser instrumento de la divinidad; por esa razón su naturaleza humana puede influir espiritualmente sobre toda la humanidad, causando en ella la idoneidad para conseguir la gloria. Para dicha idoneidad se requiere la caridad, pues toda obra que brota de la caridad se convierte en meritoria. En este caso se habla de un mérito de *condig-*

---

[2] Según E. MERSCH, esta triple división de la gracia fue introducida por el Maestro de las Sentencias. Cf. *Le corps Mystique du Christ. Études de Théologie,* II (París-Bruselas ³1951) 168. La misma afirmación encontramos en E. SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (Madrid-Valencia ²1956) 427-428.

[3] Es importante tener en cuenta que para los autores antiguos y medievales no se identifican sin más la libertad y la capacidad de elegir o libre albedrío.

[4] Esta opinión se encuentra ya en el texto de Pedro Lombardo.

no[5] o de un mérito justo, porque entre esta obra meritoria y la recompensa existe cierta proporción. En segundo lugar, Cristo mereció por nosotros porque sus obras tuvieron carácter satisfactorio. Por ser hombre y Dios al mismo tiempo, sus obras pudieron satisfacer[6] por toda la naturaleza humana.

Esta relación entre el mérito de Cristo y nuestra salvación se explicita más recurriendo a la idea de que Cristo y sus miembros somos como una *persona mística;* por tanto, sus obras son de algún modo las nuestras. Pero los méritos de sus obras no nos suplantan, sino que se convierten en un principio dinámico que nos impulsa a realizar también por nuestra parte obras meritorias (ad 11).

El mérito de Cristo es suficiente para la salvación de todos, aunque no es eficaz en toda persona a causa del libre albedrío de cada uno y de la providencia o elección divina (ad 4). El mérito de Cristo es causa universal de la salvación humana, pero es necesario aplicar esta causa a cada uno por medio de los sacramentos y por la fe informada por el amor. Estos requisitos también dependen del mérito de Cristo (ad 8). Dicho de otra manera, el mérito de Cristo es como la causa primera y remota de nuestra salvación; nuestras acciones meritorias son la causa próxima (ad 12).

En la sexta objeción de este artículo se dice que si cada una de las acciones de Cristo era meritoria para nuestra salvación, no era necesaria la cruz. Tomás está convencido de que, ciertamente, cualquier acción de Cristo fue meritoria para satisfacer por el reato[7] de la naturaleza humana, que estaba sometida a la muerte por sentencia divina (Gén 2,17), pero convenía que Cristo sufriera en lugar de todos (ad 6). La pasión de Cristo produjo un cambio muy importante en la condición humana; por la fe en la pasión de Cristo se perdonan las penas eternas debidas a los pecados personales, y también las penas temporales en virtud del sacramento de la reconciliación en el que actúa la pasión de Cristo; además, por ella se les conceden a los fieles muchos auxilios para resistir a las tentaciones (ad 10).

En la *Suma de Teología* el Aquinate es más explícito respecto a estas ideas. Ante esta misma objeción, que hace superflua la pasión porque Cristo, desde su misma concepción, mereció para sí y para nosotros, responde diciendo que, aunque es cierto que mereció para nosotros la salvación desde el primer instante, sin embargo, «existían por nuestra parte ciertos impedimentos que dificultaban la concesión de los efectos de los méritos precedentes. Por eso, para removerlos, convenía que Cristo padeciese...» (3 q.48 a.1 ad 2).

Finalmente, Tomás se pregunta si Cristo mereció desde el primer instante de su concepción. Su respuesta es la misma que la del Maestro de las Sentencias: Cristo mereció desde el primer instante de su concepción porque ya desde ese momento le fue concedida toda la perfección

---

[5] El mérito de *congruo* o de conveniencia se da cuando, por pura generosidad, se otorga algo a alguien que no lo merece estrictamente.

[6] La noción de «satisfacción» dentro del ámbito de la soteriología tiene toda una historia que no podemos detallar aquí.

[7] Se llama «reato» a la obligación que queda de sufrir la pena correspondiente al pecado aun después de haber sido perdonados.

espiritual que es posible otorgar a una criatura. La respuesta se deduce de la plenitud de gracia otorgada desde su concepción[8]. La objeción surge enseguida, no tanto por parte de la gracia cuanto por parte de la naturaleza, porque en el primer instante de la concepción nadie es capaz de realizar un acto voluntario, pues ni siquiera los órganos están formados. Tomás se plantea también esta objeción y responde diciendo que, a diferencia de los demás niños, Cristo pudo ejercer el libre albedrío por su plenitud de gracia, de lo contrario no sería comprensor. Por tanto, Cristo, desde el primer instante de su concepción, optó por el bien. Con esta respuesta Tomás se reafirma en la tesis, heredada de la tradición y propagada por el Lombardo, de que en Cristo no hubo crecimiento en cuanto a la gracia, sólo en cuanto a su manifestación. Respondiendo a la décima objeción nos dirá que Cristo no asumió los defectos que podían redundar en imperfección de la gracia y de la ciencia. Hoy nos puede parecer extraña esta argumentación, pero en el fondo es una forma de decir que la voluntad humana de Cristo estuvo siempre unida a la voluntad del Padre o que entre el Padre y Jesús no hubo rupturas, o que fue siempre fiel a Dios.

El tema, totalmente soteriológico, de la gracia de Cristo no se encuentra frecuentemente tratado en los manuales de cristología. Por otra parte, el modo de presentarlo que tiene Tomás de Aquino, a base de argumentos a favor y en contra, integrando la lógica aristotélica y las autoridades de los Padres de la Iglesia, resulta extraño no sólo a nuestra cultura, sino también incluso al modo de hacer teología en nuestros días. Además, algunos de los razonamientos a los que hemos aludido en esta introducción resultan inaceptables desde el punto de vista de una cristología que se ha tomado en serio la encarnación y la *kénosis* del Hijo de Dios. No obstante, hay en esta cuestión una sabiduría que no puede quedar en el olvido, no sólo desde el punto de vista del historiador del dogma, sino también desde la perspectiva del teólogo que busca inspiración para dar razón de su fe.

---

[8] Pedro Lombardo reparte el mérito entre el primer instante de la concepción y la pasión. En el primer caso, Cristo mereció para sí, mientras que en la pasión mereció para nosotros. En cambio, Tomás piensa que desde el primer instante de su concepción Cristo mereció para sí mismo y para nosotros.

CUESTIÓN SOBRE LA GRACIA DE CRISTO

1. ¿Hay en Cristo gracia creada?
2. ¿Se requería gracia habitual para que la naturaleza humana se uniese en persona al Verbo?
3. ¿Es infinita la gracia de Cristo?
4. ¿La gracia capital conviene a Cristo en razón de la naturaleza humana?
5. ¿Se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza?
6. ¿Pudo merecer Cristo?
7. ¿Pudo Cristo merecer por otros?
8. ¿Pudo merecer Cristo en el primer instante de su concepción?

ARTÍCULO 1

¿Hay en Cristo gracia creada?[1]

Parece que en Cristo no hay gracia creada.

ARGUMENTOS. 1. Por la gracia creada el hombre se llama hijo adoptivo, pero, según los santos[2], Cristo no fue Hijo adoptivo, luego no tuvo gracia creada.

2. Donde hay unión real por esencia, no se requiere unión por semejanza. Para conocer se requiere la unión de quien conoce con la

DE GRATIA CHRISTI

1. Utrum in Christo sit gratia creata.
2. Utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona requiratur habitualis gratia.
3. Utrum gratia Christi sit infinita.
4. Utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam.
5. Utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput.
6. Utrum Christus mereri potuit.
7. Utrum Christus aliis mereri potuit.
8. Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum in Christo sit gratia creata.

Et videtur quod non: homo enim dicitur per gratiam creatam Filius adoptivus; sed Christus secundum sanctos non fuit Filius adoptivus; ergo non habuit gratiam creatam.

2. Praeterea, ubi est coniunctio rei per essentiam, non est necessaria coniunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam,

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1; *Summa* 3 q.7 a.1; *In Io.* c.3 lect.6; *Comp. theol.* 1 c.213 y 214.

[2] Cf. las autoridades que cita PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.10 c.2.

realidad conocida, pero cuando las realidades están en el alma por su misma esencia, no es necesario que para su conocimiento estén en ella por semejanza. Ahora bien, Dios está realmente unido por esencia al alma de Cristo en la unidad de persona. Luego no se requiere que se una a ella por gracia, que es unión por semejanza.

3. No tenemos necesidad de la gracia para aquellas cosas que podemos alcanzar con nuestra fuerza natural. Pero Cristo, siendo Hijo natural de Dios, y, por tanto, heredero[3], podía llegar a la gloria por lo que le era natural. Como la gracia se infunde en la mente para conseguir la gloria, parece que Cristo no tuvo necesidad de gracia creada.

4. El sujeto puede ser entendido sin accidente; pero la gracia, si existió en Cristo, fue un accidente; luego Cristo puede ser entendido sin la gracia. Así entendido, o le correspondía la vida eterna o no. En caso afirmativo, inútilmente se le concedería la gracia; en caso negativo, dado que la vida eterna se concede a los hijos adoptivos por el hecho mismo de ser hijos, parece que la filiación por adopción sería más preponderante que la filiación natural, lo cual es inadmisible.

5. Lo que es bueno por esencia no necesita bondad por participación. Pero Cristo, siendo verdadero Dios, es bueno por esencia. Luego no necesita de la gracia, que es bondad participada.

6. La bondad increada supera a la gracia más que la luz del sol a la luz de la candela. Pero el que tiene la luz del sol no necesita la luz de la candela. Luego, como Cristo por la unión tiene la bondad increada, no necesita la gracia.

7. La unión de la divinidad a Cristo o es suficiente para él, o no es suficiente. En caso negativo, esa unión es imperfecta; en caso afirmativo, la gracia sobra. Pero en las obras de Dios no hay nada superfluo. Luego Cristo no tuvo la gracia creada.

et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem; sed Deus est animae Christi unitus per essentiam realiter in unitate personae; ergo non requiritur quod uniatur ei per gratiam, quae est unio per similitudinem.

3. Praeterea, ad ea quae possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia; sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale, est enim Filius naturalis, et si Filius et haeres; cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Praeterea, subiectum potest intelligi sine accidente; sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit; potest ergo Christus intelligi sine gratia; sic ergo intellecto, aut <ei> debetur vita aeterna aut non: si sic, ergo frustra addetur ei gratia; si autem non, cum Filiis adoptivis vita aeterna debeatur ex hoc quod sunt Filii, videtur quod Filiatio adoptionis praeponderet Filiationi naturali; quod est inconveniens.

5. Praeterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata; sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus; ergo non indiget gratia, quae est bonitas participata.

6. Praeterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiae quam lumen solis lumen candelae; sed ille cui adest lumen solis non indiget lumine candelae; ergo cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Praeterea, unio divinitatis ad Christum aut sufficit ei aut non: si non, praedicta unio imperfecta erit; si autem sufficit, ergo appositio gratiae superflueret: nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur; ergo Christus creatam gratiam non habuit.

---

[3] Cf. Gál 4,7.

8. El que sabe algo mediante un conocimiento más noble como es la demostración, no necesita saber lo mismo mediante un conocimiento menos noble como es la probabilidad. Pero Cristo era bueno con una bondad nobilísima cual es la bondad increada; luego no necesitaba ser bueno con una bondad menos noble cual es la bondad creada.

9. El instrumento no tiene necesidad de hábito para realizar su operación, especialmente si el agente del que es instrumento tiene una virtud perfecta. Pero la humanidad de Cristo es como un instrumento de la divinidad a la que está unida, según dice el Damasceno en el libro III[4]. Siendo la virtud divina perfectísima, parece que la humanidad de Cristo no tenía necesidad de la gracia.

10. Al que tiene superabundancia de todo bien no es necesario añadir nada. Pero el alma de Cristo, por el hecho mismo de que a ella estuvo unido el Verbo en el cual está el tesoro de todo bien, tuvo esa plenitud. Luego no fue necesario que se añadiera la bondad de la gracia.

11. Aquello por lo que una cosa se hace mejor es más noble que la cosa mejorada. Pero ninguna criatura es más noble que el alma unida al Verbo. Luego el alma de Cristo no puede hacerse mejor por ninguna gracia creada. Luego en ella la gracia creada sería superflua.

12. Hay doble imagen de Dios en nosotros, como dice la Glosa[5] sobre Sal 4,7: *ha sido marcado,* etc.; una, de la creación que se encuentra en la mente según única esencia con tres potencias; otra, de la recreación según la luz de la gracia. Ahora bien, o la imagen de la gracia es más semejante a Dios que la mente de Cristo, o no. Si es más semejante, la gracia es criatura más noble que el alma de Cristo. Si no es más semejante, por ella la mente de Cristo no se conformaría más a Dios, que es

8. Praeterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile; sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata; ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Praeterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem, praecipue si agens cuius est instrumentum sit perfectae virtutis; sed humanitas Christi est sicut instrumentum divinitatis sibi unitae, ut Damascenus dicit in III libro; cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Praeterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse; sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni; ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiae.

11. Praeterea, id quo aliquid fit melius est nobilius eo; sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita; ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior; frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa super illud Psal. «Signatum est» etc.; una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias, alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae: aut ergo imago gratiae est Deo similior quam imago mentis Christi aut non; si est Deo similior, ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi; si vero non est similior, ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformita-

[4] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1060A; Bt 239). Cf. también ibid. c.19 (MG 94,1080B; Bt 258).

[5] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Sal 4,7 (ML 191,88B).

la razón de que se infunda la gracia en la mente. En vano, pues, se pondría la gracia en el alma de Cristo.

13. Efectos incompatibles deben tener también causas incompatibles; como concentración y distorsión de la vista se oponen mutuamente, lo mismo la blancura y la negrura[6]. Pero la filiación natural, cuyo principio es el nacimiento eterno, es incompatible con la filiación de adopción, cuyo principio es la infusión de la gracia. Luego la gracia infusa es incompatible con el nacimiento eterno. Como a Cristo le conviene el nacimiento eterno, parece que no tuvo gracia infusa.

POR EL CONTRARIO está: 1. En Jn 1,13 se dice: *Lo hemos visto lleno de gracia y de verdad.* Pero en Cristo hubo ciencia creada a la que pertenece la verdad. Luego también gracia creada.

2. El mérito requiere la gracia. Pero, según dicen los santos[7], Cristo ha merecido por sí mismo y por los demás. Luego ha tenido la gracia creada, pues merecer no es propio del creador.

3. Cristo fue al mismo tiempo viador y comprensor. Pero la perfección del viador es la gracia creada. Luego Cristo tuvo gracia creada.

4. Ninguna perfección que tengan las otras almas debe faltar al alma de Cristo. Pero las almas de los santos no sólo tienen la perfección de la naturaleza, sino también la de la gracia. Luego ambas perfecciones existieron en Cristo.

5. La gracia es para el viador como la gloria para el comprensor. Pero en Cristo, que es viador y comprensor[8], hubo gloria creada, pues gozaba de la divinidad por acto creado. Luego en él hubo gracia creada.

tem ad quod solum gratia menti infunditur; frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Praeterea, si effectus sunt repugnantes, et causam repugnantem habebunt; sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo; sed Filiatio naturalis, cuius principium est nativitas aeterna, repugnat Filiationi adoptionis cuius principium est infusio gratiae; ergo et gratia infusa repugnat nativitati aeternae: cum ergo nativitas aeterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

SED CONTRA. Ioh. I dicitur: «Vidimus eum plenum gratiae et veritatis»; sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas; ergo et gratia creata.

2. Praeterea, meritum requirit gratiam; sed Christus meruit sibi et nobis, ut sancti dicunt; ergo Christus habuit gratiam creatam, nam creatoris non est mereri.

3. Praeterea, Christus fuit simul viator et comprehensor; sed perfectio viatoris est gratia creata; ergo Christus gratiam creatam habuit.

4. Praeterea, nulla perfectio animae Christi defuit quae aliis insit, cum sit perfectissima; sed aliae sanctorum animae non solum habent perfectionem naturae sed etiam gratiae; ergo utraque perfectio fuit in Christo.

5. Praeterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem; sed in Christo qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum divinitate fruebatur; ergo fuit in eo gratia creata.

---

[6] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.9 (1057b8); *Top.* 3 c.5 (BK 119a30s); ibid. 7 c.3 (BK 153a38-b1). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker].

[7] Cf. las autoridades citadas por PEDRO LOMBARDO, *Lib Sent.* d.18 c.1.

[8] Términos usados desde GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195vb).

SOLUCIÓN. Hay que decir que es necesario poner en Cristo la gracia creada. Y esto se deduce del hecho de que puede darse una doble unión del alma a Dios. Una, según el ser en una única persona, y ésta es exclusiva del alma de Cristo. Otra, según la operación, que es común a todos los que conocen y aman a Dios. La primera unión sin la segunda no basta para la beatitud, pues ni el mismo Dios sería bienaventurado si no se conociera ni se amara; no encontraría en sí mismo el deleite necesario para la beatitud[9]. Para que el alma de Cristo sea feliz, además de su unión al Verbo en persona, se requiere la unión por operación, es decir, que vea a Dios por esencia y, viéndolo, goce. Pero esto excede el poder de cualquier criatura, y sólo conviene a Dios por su naturaleza. Luego es necesario añadir algo a la naturaleza del alma de Cristo por lo cual se ordene a dicha beatitud, y a esto llamamos gracia. Por tanto, es necesario poner la gracia creada en el alma de Cristo.

De ahí la inconsistencia de cierta opinión[10] según la cual no hay gracia habitual en la parte superior del alma de Cristo, sino que, como está unida inmediatamente al Verbo, de esa unión fluye la gracia en las facultades inferiores. Pues, si se habla de unión a la persona, toda el alma y no sólo su parte superior está unida a la persona del Verbo; en cambio, si se habla de la unión por la operación, para ésta se requiere la gracia habitual, como se ha dicho.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Lo que pertenece a la persona en razón de sí misma, no puede predicarse de Cristo si es incompatible con la propiedad de la persona eterna, que es la única que en él existe, como se ve claro por el mismo nombre «criatura». En cambio, lo que conviene a la persona sólo por razón de la naturaleza o de una parte de la naturaleza, se pude predicar de Cristo aunque sea incompatible con la per-

RESPONSIO. Dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit, quia nec ipse Deus beatus esset si se non cognosceret et amaret; non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur: hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem, et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet vanitas cuiusdam opinionis, quae posuit in superiori parte animae Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona non solum pars superior animae Christi unitur Verbo, sed tota anima; si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa quae nata sunt personae convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personae aeternae, quae sola in eo est; sicut patet de hoc nomine creatura; ea vero quae non sunt nata convenire personae nisi ratione naturae vel partis naturae, possunt dici de Christo,

[9] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.4 a.1.
[10] Desconocemos a quién se atribuye.

sona eterna, precisamente por la dualidad de las naturalezas, y así decimos que padeció, murió y otras expresiones por el estilo. Mientras la filiación en primer lugar se dice de la persona, la gracia no mira a la persona sino por razón de la mente que es parte de la naturaleza. Luego la filiación de adopción no es aplicable de ningún modo a Cristo, aunque sí le conviene tener la gracia.

2. El razonamiento vale cuando la unión por esencia y la unión por semejanza tienen la misma finalidad. Pero no es ése nuestro caso, pues la unión real de la divinidad con el alma de Cristo se ordena a la unidad de la persona, mientras que la unión por semejanza de la gracia tiene por objetivo el gozo de la bienaventuranza.

3. La bienaventuranza es natural a Cristo según la naturaleza divina, pero no según la naturaleza humana. Por eso tiene necesidad de la gracia.

4. Si se dice que el alma de Cristo no tiene la gracia, debemos concluir que Cristo tiene la bienaventuranza increada por ser Hijo natural de Dios, pero no la bienaventuranza creada que se debe a los hijos adoptivos.

5. Cristo es bueno por esencia según la naturaleza divina, no según la naturaleza humana. En cuanto a esta segunda necesita la participación de la gracia.

6. La luz del sol y la luz de la candela se ordenan a lo mismo. No así la unión de la divinidad al alma de Cristo según la persona y según la gracia. El caso es, pues, diferente.

7. La unión de la divinidad al alma de Cristo es suficiente para la misma unión. De ahí no se sigue que sea superflua la unión de la gracia que tiene otra finalidad.

8. La ciencia más noble y la menos noble tienen la misma finalidad, el conocimiento de la cosa. Pero ése no es nuestro caso, luego la objeción no procede.

quamvis habeant repugnantiam ad personam aeternam, et hoc propter dualitatem naturarum, sicut pati et mori et alia huiusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam, gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quae est pars naturae; et ideo Filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo, convenit tamen gratiam habere.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur: hoc autem non est in proposito, nam realis unio divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personae, unio autem per similitudinem gratiae, ad fruitionem beatitudinis.

3. Ad tertium dicendum quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam, et ideo ad hoc indiget gratia.

4. Ad quartum dicendum quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata in quantum est Filius naturalis, non autem beatitudo creata quae debetur Filiis adoptivis.

5. Ad quintum dicendum quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam, non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiae.

6. Ad sextum dicendum quod lumen solis et candelae ad idem ordinantur, non autem unio divinitatis ad animam Christi <secundum> personam et per gratiam, et ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod unio divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiae superfluat, quia ad aliud ordinatur.

8. Ad octavum dicendum quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito, unde ratio non sequitur.

9. El instrumento es doble. Uno inanimado, que es movido pero no mueve, como la hoz; ese instrumento no necesita hábito. Otro es animado, como el siervo, que es movido y mueve[11], y ése necesita de hábito. La humanidad es instrumento animado de la divinidad.

10. Al alma de Cristo estaba unida la plenitud de todo bien por su unión personal al Verbo, no formal, sino personalmente. Por eso tenía necesidad de ser transformada por la gracia.

11. En principio y sin más, ninguna criatura es mejor que el alma unida al Verbo. Pero en algún aspecto puede ocurrir que lo sea. Como el color bajo un aspecto fue más noble que su cuerpo, pues era acto del mismo, así es mejor la gracia que el alma de Cristo, en cuanto es perfección de la misma.

12. La gracia es más semejante bajo un aspecto, en cuanto respecto al alma de Cristo es como el acto respecto a la potencia, y en este sentido, por la gracia, el alma de Cristo se conformaba a Dios. Pero en lo demás la misma mente es más semejante, en cuanto a las propiedades naturales en las que se imita a Dios.

13. La respuesta es la misma que la del primer argumento.

Artículo 2

¿Se requería gracia habitual para que la naturaleza humana se uniese en persona al Verbo?[12]

Parece que no se requería gracia habitual para que la naturaleza humana se uniera en persona al Verbo.

9. Ad nonum dicendum quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis, et tale non indiget habitu; quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur, et hoc indiget habitu; et tale instrumentum est humanitas divinitatis.

10. Ad decimum dicendum quod animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione, non tamen formaliter sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

11. Ad undecimum dicendum quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet; sicut enim eius corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus eius; ita et anima Christi melior est gratia eius in quantum est perfectio ipsius.

12. Ad duodecimum dicendum quod gratia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam, et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur; sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates in quibus Deum imitatur.

13. Ad tertium decimum dicendum sicut ad primum.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.

---

[11] Ejemplo tomado de Aristóteles, *Ethic.* 8 c.11 (BK 1161b4) según Santo Tomás, *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1 ad 4.

[12] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 qla.1; d.13 q.3 a.1; *Summa* 3 q.2 a.10; 3 q.6 a.6; *Quodl.* 9 q.2 a.1 ad 3; *Comp. theol.* c.214.

ARGUMENTOS. 1. En el ser del supuesto la sustancia es antes que cualquier accidente que a ella se adhiere. Pero mediante la unión de la naturaleza humana al mismo Verbo, la naturaleza humana es constituida en el ser del supuesto. Como la gracia es un accidente, antes es la unión de la naturaleza humana al Verbo que la gracia. Y así ésta no es requerida para la unión.

2. La naturaleza humana puede ser asumida en cuanto es racional. Pero esta cualidad no se da por la gracia. Luego la gracia no dispone a la unión.

3. El alma se infunde al cuerpo para que se perfeccione en ciencia y virtudes como se ve por el Maestro, II *Libri Sententiarum,* dist. 2[13]. Pero el alma de Cristo es unida antes al Verbo que al cuerpo, pues de lo contrario habría que decir que lo asumido es el supuesto, pues el supuesto se constituye por la unión de alma y cuerpo. Luego antes es la unión del alma de Cristo al Verbo que la gracia que tiene; por tanto, la gracia no dispone a la unión.

4. Entre la naturaleza y el supuesto no cabe un accidente intermedio. Pero la naturaleza humana se une al Verbo como su supuesto, luego no cabe ahí la gracia como disposición intermedia.

5. La naturaleza humana es unida al Verbo no sólo según el alma, sino también según el cuerpo. El cuerpo no es receptivo de la gracia. Luego para la unión de la naturaleza humana al Verbo no se exige la gracia como disposición mediadora.

6. Como dice Agustín en la *Epistola ad Volusianum*[14], en las cosas que se hacen milagrosamente, *toda razón de lo hecho es el poder del que lo hace.* Pero la unión de la naturaleza humana a la divina se hace milagrosamente por encima de todo lo demás. Luego no hay que poner

Et videtur quod non: prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhaerens; sed per unionem humanae naturae cum Verbo constituitur humana natura in esse suppositi; cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanae naturae ad Verbum quam gratiam, et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Praeterea, humana natura est assumptibilis a Verbo in quantum est rationalis; hoc autem non datur sibi per gratiam; ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

3. Praeterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus, ut patet per Magistrum, in II dist. II libri Sentent.; sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi alias sequeretur quod suppositum esset assumptum, nam ex unione animae ad corpus constituitur suppositum; ergo prius est intelligere unionem animae Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa; et sic gratia ad unionem praedictam non disponit.

4. Praeterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium; sed natura humana unitur Verbo sicut supposito; non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Praeterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam sed etiam secundum corpus; corpus autem non est gratiae susceptivum; ergo ad unionem humanae naturae ad Verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Praeterea, sicut dicit Augustinus in Epistola ad Volusianum, in his quae mirabiliter fiunt «tota ratio facti est potentia facientis»; sed unio humanae naturae ad divinam est super omnia mirabiliter facta; ergo non oportet ex parte facti aliquam

[13] Más propiamente en ibid. d.1 c.6.
[14] *Epist.* 137 c.2 (ML 33,519).

una disposición en lo hecho, pues basta el poder del que lo hace. Consiguientemente no se requiere una gracia mediadora.

POR EL CONTRARIO está lo siguiente: 1. Agustín dice que todo lo que conviene al Hijo de Dios por naturaleza, conviene al Hijo del hombre por gracia[15]. Pero ser Dios conviene al Hijo de Dios por naturaleza, luego al Hijo del hombre le conviene por gracia. Le conviene por razón de la unión, luego para la unión se requiere la gracia.

2. La unión en persona es más excelente que la unión por el gozo. Pero para ésta segunda se requiere la gracia. Luego también para la primera.

SOLUCIÓN. Que la gracia habitual se requiera para la unión de que hablamos, se puede interpretar en doble sentido. De un modo, como el principio causante de la unión, y entonces decir que la unión en Cristo es causada por la gracia suena a la herejía de Nestorio[16], según el cual la humanidad en Cristo estaría unida al Verbo sólo a semejanza de la gracia. De otro modo, como disposición, y esto puede tener lugar de dos modos: a modo de disposición necesaria, como el calor y la porosidad de la materia son disposición para el fuego; sin calor y sin porosidad la materia no puede arder; o a modo de disposición conveniente, como la belleza para el matrimonio. Algunos[17] dicen que la gracia habitual es disposición necesaria, pues hace que la humanidad sea capaz de ser asumida. Pero esto no es convincente, pues la gracia es más bien fin de la asunción que disposición para la misma, ya que, según el Damasce-

dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, et sic non requiritur aliqua gratia media.

SED CONTRA. 1. Est quod Augustinus dicit quod quicquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam; sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam; ergo et Filio hominis convenit per gratiam; convenit autem ei per unionem, ergo ad unionem requiritur gratia.

2. Praeterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem; sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia; ergo et ad primam.

RESPONSIO. Dicendum quod habitualem gratiam ad unionem praedictam requiri, potest intelligi dupliciter: uno modo per modum principii causantis, et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam sonat haeresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiae. Alio modo per modum dispositionis; et hoc potest esse dupliciter: vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis; necessitatis quidem sicut calor est dispositio ad formam ignis vel raritas, quia materia non potest esse propria materia ignis nisi intelligatur cum calore et raritate; congruitatis vero, sicut pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium. Dicunt ergo quidam quod gratia habitualis est dispositio per modus necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur, nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem; dicit enim Damascenus quod Christus ad hoc assumpsit humanam

[15] No se encuentra esta referencia. Véase *Summa,* pref. a III Parte en Edic. Leonina, v. XI p.XXXIII.

[16] Cf. BOECIO, *Cont. Eut. et Nest.* c.4 (ML 64,1345C) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3.

[17] Cf. *Summa fr. Alexandri* pars III n.60 (p.88) y n.96 (p.139).

no[18], Cristo asumió la naturaleza humana para curarla y esta curación se hace por la gracia. Luego esta gracia es más bien efecto que preparación de la unión; lo viene a decir Jn 1,14: *le vimos como Unigénito que procede del Padre lleno de gracia y de verdad;* la plenitud de gracia le conviene por ser Unigénito del Padre mediante la unión. Luego la gracia habitual debe ser interpretada como disposición sólo conveniente[19]; y en este sentido puede ser llamada gracia de unión[20], aunque, más adecuado y más de acuerdo con la intención de los santos escritores[21], la gracia de unión es el mismo existir en la persona del Verbo[22], que fue concedido a la naturaleza humana sin méritos previos. Para eso no se requiere gracia habitual como para el gozo que consiste en una operación, pues el hábito no es principio de ser, sino de actuar[23].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. Con lo dicho quedan respondidas las objeciones.

ARTÍCULO 3

¿Es infinita la gracia de Cristo?[24]

Parece que la gracia de Cristo es infinita.

ARGUMENTOS. 1. Todo lo que es finito es medido. Pero la gracia de Cristo no es medida porque el Espíritu Santo le fue dado sin medida, como dice Jn 3,34. Luego la gracia de Cristo es infinita.

naturam ut eam curaret, quae quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem; et hoc significatur Ioh. I: «Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis», quasi ex hoc ipso plenitudo gratiae <ei> conveniat quod est unigenitus patris per unionem. Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius et magis secundum intentionem sanctorum gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanae naturae absque meritis praecedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis sicut ad fruitionem, quae in operatione consistit, nam habitus non est principium essendi sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS TERTIUS

Tertio quaeritur utrum gratia Christi sit infinita.

Et videtur quod sic: omne enim finitum est mensuratum; sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram ut dicitur Ioh. III; ergo gratia Christi est infinita.

---

[18] *De fide* 3 c.18 (MG 94,1072C; Bt 251).

[19] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.2 a.3 q.2.

[20] Término introducido en la teología por PEDRO LOMBARDO, por ejemplo, en *Lib. Sent.* 3 d.10 c.2.

[21] Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.40 (ML 40,252) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.1 sol. Y también en *Enchir.* c.36 (ML 40,250); *De Trin.* 13 c.17 (ML 42,1031).

[22] Cf. SAN ALBERTO, *Super Sent.* 3 d.3 exp. textus; ibid. d.4 a.4 ad 3 y d.12 a.8.

[23] Hay que salvaguardar, por una parte, la necesidad de la gracia que tiene el ser creado para encontrarse con Dios —«el alma de Cristo no es esencialmente divina» *(Suma de Teología* 3 q.7, a.1, sol.1)—, y, a la vez, la gratuidad de la gracia. En filosofía aristotélica el «hábito» es una cualidad que perfecciona también el ser pero en orden a la operación *(Suma de Teología,* 1-2 q.49 a.3).

[24] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.44 a.3 ad 2; 3 d.13 q.1 a.2 qla.2; *In Io.* c.3 lect.6; *Comp. theol.* c.215.

2. De cualquier finito Dios puede hacer algo mayor. Pero Dios no habría podido dar a Cristo una gracia mayor, como dice el Maestro en el libro III, dist.13[25]. Luego la gracia de Cristo es infinita.

3. Se dirá que eso se dice no tanto porque Dios no pueda hacer una gracia mayor, sino porque el alma de Cristo no puede recibir una gracia mayor, pues tenía completa toda su capacidad de gracia. En contra está que, según Agustín en el libro *De natura boni*[26], el bien de la criatura consiste en la medida, en la especie y en el orden; «donde estas tres realidades son grandes, grande es el bien, y donde son pequeñas, pequeño es el bien». Y así, en tanto una criatura crece en bondad, crece también en la medida, y, por consiguiente, se amplían las dimensiones de su capacidad, pues, como dice Agustín en IV *Super Genesim ad litteram*[27], el modo sigue a la medida; y así, cuanto más aumenta la gracia, más aumenta la capacidad en el alma de Cristo.

4. En su libro *Cur Deus homo*[28], Anselmo prueba la necesidad de que Dios se encarnara porque la satisfacción por la naturaleza humana sólo podía venir de un mérito infinito, que no podía salir de un puro hombre; por eso el mérito del hombre Cristo fue infinito. Pero la causa del mérito es la gracia. Luego la gracia de Cristo es infinita, pues de una causa finita no sale un efecto infinito.

5. La caridad del viador puede aumentar hasta el infinito, pues, por mucho que el hombre progrese en esta vida, siempre puede perfeccionarse más. Si la gracia de Cristo fuera finita, la gracia de otro hombre podría crecer tanto que fuera mayor que la de Cristo, y así sería mejor que Cristo, lo cual es inadmisible.

2. Praeterea, quolibet finito Deus potest quodlibet maius facere; sed Deus non potuisset maiorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit, III libro dist. XIII; ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicebat quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere; erat enim tota capacitas eius gratia repleta. Sed contra, secundum Augustinum in libro De natura boni, quod bonum consistit in modo, specie et ordine; et «ubi haec tria magna sunt, ibi magnum bonum est, ubi parva parvum»; ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate secundum hoc et modus eius crescit, et per consequens eius capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit IV Super Genesim ad litteram; et ita quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Praeterea, Anselmus in libro Cur Deus homo probat quod oportuit Deum incarnari quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri; ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum; sed causa meriti est gratia; ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Praeterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere; si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere quod esset maior gratia Christi, et sic ille esset melior Christo, quod est inconveniens.

---

[25] Cap. unic.
[26] C.3 (ML 42,553).
[27] C.3 (ML 34,299).
[28] L.2 c.6 (ML 158,404A).

6. La capacidad del alma de Cristo es finita o infinita. Si es infinita y toda su capacidad es satisfecha, tiene gracia infinita. Pero si es finita, como Dios puede hacer de cualquier finito algo más grande, puede producir una capacidad mayor de aquella que posee el alma de Cristo. Y ello habría hecho de Cristo algo mejor, lo cual es absurdo.

7. Se dirá que Dios puede crear una mayor capacidad en lo que de él depende, pero la criatura no podría recibirla. En contra está que la criatura más excelente dista infinitamente de Dios, y en consecuencia hay infinitos grados entre Dios y la criatura más excelente; y así, cualquier bondad o capacidad creada puede mejorarse.

8. Ningún ser finito tiene capacidad para cosas infinitas. Pero la gracia de Cristo tenía capacidad sobre infinitas cosas, pues tenía poder para la salvación de infinitos hombres y para borrar infinitos pecados. Luego la gracia de Cristo era infinita.

POR EL CONTRARIO está: 1. Nada creado es infinito, de lo contrario la criatura se igualaría al Creador[29]. Pero la gracia de Cristo es algo creado. Luego es finita.

2. Sab 11,21 dice: *dispusiste todo en peso, número y medida*. Pero nada infinito tiene peso y medida determina. Luego todo lo hecho por Dios es finito, y en consecuencia también la gracia de Cristo.

SOLUCIÓN. Debemos decir que esta cuestión surge por las palabras de n 3,34: *Dios no da el Espíritu con medida*. Por eso hay que interpretar bien estas palabras para llegar a la verdad sobre el tema. Se pueden entender estas palabras, en primer lugar, como diciendo: el Espíritu fue dado a Cristo sin medida, porque el Espíritu Santo, que es infinito en sí mismo,

6. Praeterea, aut capacitas animae Christi est finita, aut infinita: si infinita, et tota sua capacitas plena est, ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet maius facere, ergo potest facere maiorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum, quod est absurdum.

7. Sed dicebat quod Deus posset facere maiorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset maiorem recipere. Sed contra, optima creatura distat a Deo in infinitum; ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Praeterea, nullum finitum potest super infinita; sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum et super abolitionem infinitorum peccatorum; ergo gratia Christi erat infinita.

SED CONTRA, nullum creatum est infinitum, alias creatura Creatori adaequaretur; sed gratia Christi erat quid creatum; ergo finita.

2. Praeterea, Sap. XI dicitur «Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti»; sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam; ergo omnia quae sunt facta a Deo sunt finita; et ita gratia non est infinita.

RESPONSIO. Dicendum quod quaestio introducitur occasione illorum verborum quae habentur Ioh. III: «Non ad mensuram dat Deus spiritum»; et ideo horum verborum intellectum accipere oportet ad veritatem praesentis quaestionis considerandam. Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non

[29] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.14 c.1.

llenó de gracia a Cristo. Pero esta interpretación no responde a la intención de la letra, pues dichas palabras son traídas para distinguir a Cristo de Juan y demás santos, como dice la Glosa[30]. Además, según esa interpretación, Cristo no se distinguiría de las demás criaturas porque el Espíritu Santo, que es la tercera persona de la Trinidad, en sí mismo es infinito y habita en todos y cada uno de los santos. De ahí que la Glosa traiga otra interpretación: esas palabras se refieren a la generación eterna, en la cual el Padre dio al Hijo naturaleza infinita, y así por Espíritu se entendería aquí la naturaleza espiritual divina; por eso dice la Glosa[31]: *para que sea tan grande el Hijo como el Padre, engendró al Hijo igual a sí.* Pero ni siquiera esa interpretación concuerda con las palabras que siguen[32]: *el Padre ama al Hijo,* como si el amor del Padre fuera la razón de dicha donación. Y no se puede decir que el amor sea la razón de la generación eterna, pues el amor personal es más bien consecuencia del generado, y, por otra parte, el amor pertenece esencialmente a la voluntad. Pero no se concede que el Padre engendre al Hijo con la voluntad[33].

Por ello la Glosa trae otra interpretación. Dichas palabras se refieren a la unión del Verbo con la naturaleza humana. Según una determinada medida, el mismo Verbo de Dios, que es la divina sabiduría, se comunica a todas las criaturas, pues mediante todas sus obras Dios derrama indicios de su sabiduría, según dice Eclo 1,10: *difunde Dios la sabiduría sobre todas sus obras y sobre toda carne, según su don, ofreciéndola a cuantos lo aman.* Pero en Cristo el mismo Verbo se ha unido a la naturaleza humana plenamente, sin medida, y así por el Espíritu que es dado sin medida se entiende el mismo Verbo de Dios. Por eso añade la

ad mensuram Christo datus, quia Spiritus Sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litterae, nam verba praemissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Iohannem et omnes sanctos, ut Glossa ibidem dicit. Secundum autem intellectum praedictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis, nam Spiritus Sanctus, qui est tertia in Trinitate persona, et est in se infinitus et quemlibet sanctorum inhabitat. Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut praedicta verba referantur ad generationem aeternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit Glossa ibidem: «Ut tantus sit Filius, quantus et Pater; aequalem enim sibi genuit Filium». Sed hic etiam sensus verbis sequentibus non concordat, quia subiungitur «Pater diligit Filium», ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio praedictae donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis aeternae, cum magis dilectio personalis ex generatione sit, dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet; non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera sua suae sapientiae sparsit indicia, secundum illud Eccli. I: «Effudit Deus illam —scilicet sapientiam—, super omnia opera sua et super omnem carnem, secundum datum suum, praebens illam diligentibus se». Sed humanae naturae in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per spiritum qui non est ad

---

[30] *Glossa ordin.* a Jn 3,34.
[31] *Glossa interl.* a Jn 3,34.
[32] Jn 3,35.
[33] En la explicación agustiniano-tomista sobre el misterio trinitario, el Verbo procede del Padre por generación intelectual (*Summa* I q.27 a.2).

Glosa[34]: *Como el Padre engendra pleno y perfecto al Verbo, así pleno y perfecto es unido a la naturaleza humana.* Pero aun esta interpretación no concuerda totalmente con las palabras que siguen, pues la donación a que se refieren estas palabras, se dice que se ha hecho al Hijo al añadir: *el Padre ama al Hijo y ha puesto todo en sus manos*[35], y por la unión no se ha dado nada al Hijo, sino al hombre para que sea Hijo. Por tanto, parece que propiamente dichas palabras se refieren a la gracia habitual, en la cual el Espíritu Santo se manifiesta como dado al alma de Cristo, presupuesta la unión por la cual aquel hombre era el Hijo de Dios. En sí misma esa gracia era finita, pero en cierto modo era infinita.

Para verlo claramente, aceptemos que finito e infinito se dicen por referencia a la cantidad, según el Filósofo en I *Physicorum*[36]. Pero hay doble cantidad. Una dimensiva según la extensión, y otra virtual que se mide por la intensidad[37]. La virtud de una cosa es su perfección, según la afirmación del Filósofo en VII *Physicorum*[38]: *cada cosa es perfecta según el alcance de su virtud,* y así la cantidad virtual de cada forma se mide según el modo de su perfección. Esas dos cantidades se distinguen por muchos capítulos; en la cantidad dimensiva entran longitud, altura, profundidad y el número en potencia; la cantidad virtual es distinta según lo son las naturalezas y formas, cuyo modo de perfección da toda la medida de la cantidad.

Ocurre, sin embargo, que lo que es finito según una cantidad pueda ser infinito según otra. Y esto se ve con claridad si las dos cantidades son dimensivas: una superficie puede ser finita en latitud e infinita en lon-

mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur; unde Glossa ibidem dicit: «Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae». Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat: haec enim datio, de qua praemissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subiungitur: «Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius». Per unionem autem non est aliquid datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius. Et ideo proprie praedicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus Sanctus animae Christi datus esse ostenditur, praesupposita unione per quam ille homo erat Filius Dei: haec autem gratia simpliciter loquendo finita erat, sed quodam modo infinita.

Ad cuius evidentiam sciendum est quo finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I Physicorum. Est autem duplex quantitas, scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VIII Physicorum: «Unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti»; et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur; nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo et profundum, et numerus in potentia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.

Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Et hoc patet, si utraque quantitas accipiatur dimensiva; potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem et infinita secundum longitudi-

---

[34] *Glossa ordin.* a Jn 3,34, additio 3.
[35] Jn 3,35.
[36] ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.3 (BK 185b2).
[37] Cf. SAN AGUSTÍN, *De quant. animae* c.3 (ML 32,1037).
[38] C.3 (BK 246b28) según la antigua traducción (ms. Urbin. lat. 206 f.78v).

gitud. Se ve también si tomamos una cantidad dimensiva y otra virtual: aunque un cuerpo sea blanco infinitamente, no por eso la blancura es intensivamente infinita, sino sólo extensivamente y de modo accidental, pues se podría encontrar otra realidad más blanca. Se ve también cuando las dos cantidades son virtuales: en uno y en el mismo hay distinta cantidad virtual según las distintas formalidades de los atributos predicables del sujeto; y así, por ejemplo, si se habla del ente, se puede considerar en él la cantidad virtual en la perfección de ser, y si se habla de lo sensible, la perfección de sentir, y así en otros ámbitos.

En cuanto a la razón de ser, sólo puede ser infinito aquello en cuya definición va incluida la perfección de ser, que puede variar en modos infinitos diversos. Y así, sólo Dios es infinito por esencia, pues su ser no está limitado a una determinada perfección, sino que en sí mismo incluye todo modo de perfección al que se puede aplicar la razón de ser; Dios es infinito, por tanto, según la esencia. Esta infinitud no es predicable de ninguna criatura, pues el ser de cada criatura es limitado a la perfección de la propia especie. Por tanto, si se piensa en un alma sensible que tenga en sí toda la perfección de lo sensible en todos sus modos, ese alma será finita en su esencia, pues su ser está limitado a una cierta perfección del ser, la sensitiva, que es superada por la perfección intelectiva. Pero sería infinita según la formalidad de la sensibilidad, pues su sensibilidad no estaría limitada en ningún modo de sentir.

Algo parecido digo de la gracia habitual de Cristo: es finita según su esencia porque su ser está limitado a una especie de ser, la formalidad de la gracia. Y sin embargo es infinita en la formalidad de gracia porque, siendo infinitos los modos en que se puede considerar la perfección de un individuo en el ámbito de la gracia, ninguno de ellos faltó en Cristo, que tuvo en sí mismo la gracia en toda plenitud y perfección a la que

nem. Patet etiam si accipiatur una quantitas dimensiva et alia virtualis; si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive per accidens, poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem si utraque quantitas sit virtualis, nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi, ex hoc quod dicitur sensibilis ex perfectione sentiendi, et sic de aliis.

Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest, nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quae habeat in se quicquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; est tamen infinita secundum rationem gratiae, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio huius speciei

se puede extender la formalidad de esta especie que llamamos gracia. Es la interpretación que pone de manifiesto la Glosa[39] cuando dice: *con medida Dios da el Espíritu a los hombres, al Hijo se lo da sin medida; como desde sí mismo engendró a todo su Hijo, así también a su Hijo encarnado le dio todo su Espíritu. No en porciones y por subdivisiones, sino universal y absolutamente.* También Agustín dice *Ad Dardanum*[40] que Cristo es la cabeza en la que están todos los sentidos, mientras que en los santos, a quienes el Espíritu se les da sólo con medida, está sólo el tacto.

En consecuencia, hay que decir que la gracia de Cristo fue finita según la esencia, pero fue infinita según la perfección de la formalidad de la gracia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Con lo dicho la respuesta es clara.

2. Como la gracia es finita según la esencia pero es infinita según la formalidad de gracia, Dios puede hacer una esencia mejor de cuanto sea la formalidad de la gracia, pero no algo mejor en el género de gracia, dado que la gracia de Cristo incluye todo aquello a lo que la formalidad de la gracia se puede extender.

3. La capacidad de la criatura se mide por la potencia receptiva que hay en ella. Pero hay una doble potencia de la criatura para recibir: una natural que se puede satisfacer plenamente, pues no se extiende más que a las perfecciones naturales; otra es la potencia obediencial para recibir algo de Dios, y tal capacidad no puede ser completada, porque después de todo lo que Dios haga de una criatura, aún sigue en potencia para recibir más de Dios. La medida que aumenta cuando crece la bondad, responde más a la perfección recibida que a la capacidad de recibir.

quae est gratia potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa ibidem sic dicens: «Ad mensuram dat Deus spiritum hominibus, Filio non ad mensuram; sed sicut totum ex seipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter». Augustinus etiam dicit Ad Dardanum quod Christus est caput in quo sunt omnes sensus; sed in sanctis quasi solus tactus est quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae.

1. Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod, quia gratia est finita secundum essentiam sed infinita secundum rationem gratiae, potest Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae, cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere.

3. Ad tertium dicendum quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum: una naturalis quae potest tota impleri, quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales; alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quicquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum.

---

[39] *Glossa ordin.* a Jn 3,34.

[40] Epist. 187 c.13 (ML 33,847) según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.13 c.u.

4. La forma es el principio del acto. Pero, por el hecho de tener el ser en acto, no es posible que de una forma cuya esencia es finita proceda una acción infinita intensivamente. Luego tampoco el mérito de Cristo fue infinito según la intensidad del acto, pues amaba y conocía de modo finito. Tenía, sin embargo, una cierta infinitud por razón de la persona, que poseía una dignidad infinita; en efecto, cuanto mayor es el que se humilla, tanto más laudable es su humildad.

5. Si bien la caridad o gracia de un viador puede aumentar hasta el infinito, nunca puede ser igual a la gracia de Cristo. Y esto porque el hecho de que una cosa finita, por un continuo aumento, pueda alcanzar a cualquier otro finito, es verdad si como medida se toma el mismo tipo de cantidad que en el otro finito, como si comparamos la línea con la línea y la blancura con la blancura; pero no si comparamos cantidades de diverso tipo. Esto se ve claro en la cantidad dimensiva: por mucho que una línea crezca en longitud, nunca alcanzará la longitud de la superficie. Y lo mismo acontece en la cantidad virtual o intensiva: por mucho que crezca el conocimiento del que conoce a Dios por semejanza, no puede nunca igualar el conocimiento del comprensor que ve a Dios por esencia. De modo similar, la caridad del viador no puede igualar la caridad del comprensor, porque ambas formas se diferencian según el objeto esté ausente o presente. Y, así, por mucho que crezca la gracia de un hombre que la posee según una participación singular, no puede igualarse a la gracia de Cristo, que es plena en todos los aspectos.

6. La capacidad del alma de Cristo es finita, y Dios pudo crear una capacidad más grande y una criatura mejor que el alma de Cristo, si nuestra razón la separa del Verbo. Pero no se sigue que pudiera hacer un Cristo mejor, pues Cristo tiene la bondad de otro, es decir, de su unión al Verbo, cuya bondad no es superable.

4. Ad quartum dicendum quod forma est principium actus; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem. Unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus, finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quandam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinitae; quanto enim maior est qui se humiliat tanto eius humilitas laudabilior est.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito, sicut si comparemus lineam ad lineam vel albedinem ad albedinem: non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva; quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequari cognitionem comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris, aliter enim aliquis afficitur ad praesentiam et ad absentiam. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicuius hominis qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi quae universaliter plena existit.

6. Ad sextum dicendum quod capacitas animae Christi est finita et potest Deus maiorem capacitatem facere et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest.

7. Con lo dicho la respuesta es clara.

8. Por la circunstancia de la persona, el alma de Cristo tiene capacidad sobre infinitas cosas, y por eso también su mérito tiene infinitud, como se ha dicho antes[41].

Artículo 4

¿La gracia capital conviene a Cristo en razón de la naturaleza humana?[42]

Parece que la gracia capital no conviene a Cristo en razón de la naturaleza humana.

Argumentos. 1. Es propio de la cabeza influir sobre los miembros. Pero Cristo no influye sobre los hombres por la naturaleza humana con influjo espiritual que pertenece sobre todo al alma, porque, según dice la Glosa[43] de Agustín sobre Jn 5,21, por el Verbo de Dios se vivifican los cuerpos. Luego Cristo según la naturaleza humana no es cabeza de la Iglesia

2. Se dirá que Cristo influyó en las almas efectivamente según la naturaleza divina, pero dispositivamente según la naturaleza humana. Pero en contra está que, dispensando los sacramentos, los ministros de la Iglesia disponen a la vida espiritual, pues el sacramento es causa dispositiva de la gracia[44]; pero los ministros de la Iglesia no son considerados cabeza de la Iglesia. Luego tampoco Cristo en ese aspecto es cabeza de la Iglesia.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum quod ex circumstantia personae habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum est.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam.

Et videtur quod non: capitis enim est influere in membra; sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui praecipue ad animas pertinet, quia, sicut dicit Glossa Augustini Ioh. V, per Verbum Dei vivificantur animae, sed per Verbum carnem factum vivificantur corpora; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

2. Sed dicebat quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. Sed contra, ministri Ecclesiae in quantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt, nam sacramentum est causa dispositiva gratiae; sed ministri Ecclesiae non dicuntur Ecclesiae caput; ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiae dicetur.

---

[41] En ad 4.

[42] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1; *Summa* 3 q.8 a.1; *In Eph.* c.1 lect.8; *In Col.* c.1 lect.5; *Comp. theol.* c.214.

[43] *Glossa ordin.* a Jn 5,26s de S. Agustín, *In Io ev. tract.* 19 c.5 n.15 (ML 35,1552).

[44] Parece que Santo Tomás evoluciona en este punto. Mientras que aquí y en el *Comentario a las Sentencias* presenta los sacramentos como causas dispositivas de la gracia, parece que en la *Summa* 3 q.62 a.6 defiende otra cosa.

3. Habría[45] Iglesia aunque el hombre no hubiera pecado, pero el Verbo no habría asumido la naturaleza humana como dice una Glosa[46] a 1 Tim 1,15: *Cristo Jesús vino al mundo,* etc. Pero la Iglesia no puede estar sin cabeza. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia según la naturaleza humana.

4. Se dirá que, si el hombre no hubiera pecado, Cristo habría sido cabeza de la Iglesia en cuanto Verbo de Dios; en cambio, después del pecado, en cuanto es Verbo hecho carne.—Pero en contra está que para la plena reparación del género humano se requiere que el hombre no sea deudor de su salvación respecto a alguien con quien no ha tenido ninguna relación, y por eso dice Anselmo, en el libro *Cur Deus homo*[47], que la reparación no pudo ser hecha por un ángel. Pero si Cristo antes del pecado hubiese sido cabeza de la Iglesia sólo en cuanto es Verbo, el hombre antes del pecado no sería deudor de la propia salvación a una criatura, mientras que después sí, porque es deudor a Cristo en razón de la naturaleza humana, si es cabeza por ella. Por tanto, parece que no hubo una reparación plena del género humano, lo cual no es aceptable.

5. Los ángeles buenos y los hombres pertenecen a una única Iglesia. Pero de la única Iglesia hay también una sola cabeza. Como Cristo no es cabeza de los ángeles buenos, que no pecaron ni son conformes a él en naturaleza[48], parece que tampoco es cabeza de los hombres en razón de la naturaleza humana.

6. La cabeza[49] es miembro del cuerpo. Pero, según parece, Cristo no es miembro de la Iglesia, porque el miembro conlleva parcialidad y, por consiguiente, imperfección. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

3. Praeterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset; non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quaedam Glossa I Tim. I: «Christus Iesus venit in hunc mundum», etc.; Ecclesia autem sine capite esse non potest; ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam.

4. Sed dicebat quod homine non peccante Christus fuisset caput Ecclesiae in quantum est Verbum Dei; post peccatum autem in quantum est Verbum caro factum.—Sed contra, ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suae salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in libro Cur Deus homo, reparatio per angelum fieri non potuit; sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae solum in quantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturae debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput; ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta, quod est inconveniens.

5. Praeterea, boni angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent; unius autem Ecclesiae unum est caput; cum ergo Christus non sit caput bonorum angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Praeterea, caput est corporis membrum; sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiae, quia membrum partialitatem quandam importat, et per consequens imperfectionem; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

---

[45] Sobre este argumento, cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.1 c.4 q.2 (f.116ra) y SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.1 a.2 q.2 sed c.7.

[46] SAN AGUSTÍN, *Sermo* 175 c.1 (ML 38,945) y también *Sermo* 174 c.2 (ML 38,940).

[47] L.1 c.5 (ML 158,365C).

[48] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* tr.1 c.4 q.2 (f.116ra).

[49] Sobre este argumento, cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.1 c.4 q.6 (f.116va).

7. Según[50] el Filósofo en XIII *De animalibus*[51], *el corazón es principio, de los sentidos, del movimiento y de la vida.* Luego, si por razón de su influencia espiritual se debe dar un nombre a Cristo, el nombre de corazón es más apropiado que el de cabeza, pues ésta recibe del corazón, mientras Cristo nada recibe de ningún miembro de la Iglesia.

8. La Iglesia es la congregación de los creyentes[52]. Pero Cristo no tuvo fe. Si fuese cabeza de la Iglesia, no sería una cabeza homogénea con los miembros, lo cual va contra la definición de cabeza.

9. La cabeza no es posterior a los miembros. Pero muchos miembros de la Iglesia precedieron a Cristo. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

10. Se dirá que, aunque Cristo no existiera entonces en la realidad, estaba en la fe de los padres. Pero en contra está que, en cuanto cabeza de la Iglesia, Cristo infunde la gracia en los miembros de la Iglesia. Si, por tanto, para la definición de cabeza basta que Cristo esté en la fe de los creyentes, parece que igual abundancia de gracia hubo en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, lo cual es falso.

11. Lo que no existe no puede actuar. Pero Cristo, cuando estaba sólo en la fe de los padres, no tenía ser en sí mismo según la naturaleza humana. Luego no podía influir en ellos y, en consecuencia, no podía ser su cabeza.

12. Toda proposición cuyo sujeto es un ente de razón y el predicado na realidad de la naturaleza, es falsa, como cuando decimos que el nero o la especie corre. Pero Cristo, en cuanto está en la fe, es reprentado como un ente de razón. Como ser cabeza o influir son realidades le la naturaleza, parece falsa esta proposición: Cristo, en cuanto está en la fe, es cabeza de la Iglesia.

7. Praeterea, secundum Philosophum in XIII De animalibus: «Cor est principium sensuum et motus et vitae»; si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis, praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiae membro.

8. Praeterea, Ecclesia est congregatio fidelium; sed Christus non habuit fidem; si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris, quod est contra rationem capitis.

9. Praeterea, caput non est posterius membris; sed multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

10. Sed dicebat quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. Contra, Christus, secundum quod est caput Ecclesiae, gratiam membris Ecclesiae infundit; si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod aequalis copia gratiae fuerit in Veteri testamento sicut in Novo, quod est falsum.

11. Praeterea, quod non est non potest agere; sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in seipso secundum humanam naturam; ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Praeterea, omnis propositio cuius subiectum est res rationis et praedicatum est res naturae, est falsa: sicut si dicatur quod genus vel species currit; sed Christus secundum quod est in fide, significatur ut res rationis; cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturae, videtur quod haec propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput Ecclesiae.

---

[50] Sobre este argumento, cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.1c.4 q.4 (f.116rb).

[51] *De part. animal.* 3 c.3 (BK 665a11) según la versión de Scoto, cf. SAN ALBERTO, *De animal.* 13 tr.1 c.1 n.8 (St II 896).

[52] Cf. por ejemplo SAN ISIDORO, *Etymol.* 8 c.1 (ML 82,295B); GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.1 c.4 q.1 (f.115vb).

13. Un solo cuerpo tiene una sola cabeza. Pero Cristo es cabeza de la Iglesia según la divinidad[53]. Luego no lo es por la humanidad.

14. De la cabeza no hay cabeza. Pero, según 1 Cor 11,3, *la cabeza de Cristo es Dios*. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

15. A la cabeza pertenece tener todos los sentidos que hay en el cuerpo, como dice Agustín *Ad Dardanum*[54]. Pero en la Iglesia hay sentidos espirituales, como son la fe y esperanza, que no hay en Cristo. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

16. La Glosa[55] sobre el texto de Ef 1,22: *le puso como cabeza*, etc., dice: *a él se someten como a cabeza, de la cual tienen su origen*. Pero los hombres y los ángeles no tienen su origen en Cristo por la naturaleza humana, sino por la divina. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia en razón de la naturaleza humana, sino de la divina.

17. Agustín dice en el libro *LXXXIII Quaestionum*[56] que iluminar a las almas es acto propio de Dios. Luego no conviene a Cristo por la naturaleza humana. Por tanto, según esa naturaleza humana, Cristo no es cabeza de la Iglesia.

POR EL CONTRARIO está: 1. Al texto de Ef 1,22: *le dio como cabeza sobre toda la Iglesia,* la Glosa[57] añade *según la humanidad.*

2. Entre la cabeza y el cuerpo hay unión en conformidad de naturaleza. Pero no hay conformidad de Cristo con la Iglesia en razón de la naturaleza divina, sino de la naturaleza humana. Luego Cristo es cabeza de la Iglesia según la naturaleza humana.

13. Praeterea, unius corporis unum est caput; sed Christus est caput Ecclesiae secundum divinitatem; non ergo secundum humanitatem.

14. Praeterea, capitis non est caput; sed caput Christi est Deus, <I> Cor. XI; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

15. Praeterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus Ad Dardanum; sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

16. Praeterea, Eph. I super illud «ipsum dedit caput», etc., Glossa: «Illi subiiciuntur tamquam capiti a quo habent originem»; non tamen habent originem homines et angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam; ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

17. Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens; ergo non convenit Christo secundum humanam naturam; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

SED CONTRA, Eph. I super illud: «Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam», Glossa «secundum humanitatem».

2. Praeterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturae; non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam; ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiae.

---

[53] Cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Ef 1,22 (ML 192,178D).

[54] *Epistola* 187 c.13 (ML 33,847) según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.13 c.u.

[55] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 192,178D) tomada del PS.-AMBROSIO, *Super Eph* 1,22 (ML 17,398A).

[56] Quaestio 53 (ML 40,36).

[57] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 192,178 D).

SOLUCIÓN. Hay que decir que en el ámbito espiritual se habla de cabeza por transposición de la cabeza del cuerpo natural. Por eso, hay que fijarse en la relación de la cabeza a los miembros, para esclarecer cómo Cristo es cabeza de la Iglesia.

Respecto a los miembros, la cabeza tiene dos relaciones: de distinción y de conformidad. Distinción en tres aspectos: primero, en cuanto a la dignidad, porque la cabeza posee plenamente todos los sentidos, cosa que no tienen los otros miembros[58]; segundo, por razón del gobierno, porque la cabeza gobierna o regula en sus actos a los demás miembros mediante los sentidos exteriores e interiores que tienen su sede en la cabeza[59]; y tercero, por la causalidad, pues la cabeza infunde en los demás miembros el sentido y el movimiento; por eso dicen los médicos que los nervios tienen su origen en la cabeza y también todo lo que pertenece a las fuerzas animales aprensivas y emotivas[60].

Hay también triple conformidad de la cabeza a los miembros. Primera, según la naturaleza, pues cabeza y miembros son partes de una sola naturaleza. Segunda, por razón del orden, pues hay una cierta unión de orden entre cabeza y miembros, ya que éstos, según 1 Cor 12,14ss, se sirven mutuamente. Tercera, por razón de continuidad, pues la cabeza en el cuerpo natural es continuada en los miembros.

Según estas conformidades y distinciones, el término cabeza se atribuye a cosas diversas metafóricamente. En unas realidades hay conformidad según la naturaleza, y entonces a alguna de ellas se le da el nombre de cabeza por razón de su sola eminencia o dignidad; así, llamamos al león cabeza de los animales[61] o decimos que una ciudad es la capital del reino como en Is 7,8: *Damasco cabeza de Siria*. Otras realidades tienen

RESPONSIO. Dicendum quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis; et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiae caput.

Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine, scilicet distinctionis et conformitatis. Distinctionis quidem quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra; secundo ratione gubernationis, quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores qui in capite sedem habent; tertio ratione causalitatis, nam caput influit omnibus membris sensum et motum, unde et medici dicunt nervos a capite originem ducere et quicquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas.

Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra: prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturae; secunda ratione ordinis, est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra in quantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur <I> Cor. XII; tertia est ratione continuitatis, nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur.

Secundum has ergo conformitates et distinctiones, nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur. Quaedam enim sunt inter quae est conformitas secundum naturam, et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiae seu dignitatis; sicut dicitur leo caput esse animalium vel civitas aliqua caput regni ratione suae dignitatis, Is. VII: «Caput Syriae Damascus». Quaedam vero habent

[58] Cf. en este artículo obi.15.

[59] Cf. SAN ALBERTO, *Summa de homine* q.20ss.

[60] Cf. AVICENA, *Canon medic.* 1 fen.1 doctr.3 c.2; *De nat. animal.* 12 c.8.

[61] Ejemplo de *Summa fr. Alexandri* pars III n.102 (p.148). Cf. además SAN ISIDORO, *Etymol.* 12 c.2 (ML 82,434A).

conformidad porque tienen unidad de orden, es decir, se ordenan al mismo fin; y a éstas se les atribuye el nombre de cabeza por razón del gobierno que se cumple ordenando al fin; así los príncipes son llamados cabezas del pueblo como vemos en Amós 6,1: *las cabezas notables del pueblo*. Pero donde hay continuidad entre varias cosas se habla de cabeza por la razón del influjo, como la fuente se llama cabeza del río.

Cristo es cabeza de la Iglesia de estos tres modos. Es de la misma naturaleza según la especie con los demás hombres, y así le conviene el título de cabeza por razón de la dignidad, pues en él la gracia se encuentra más abundantemente. También vemos en la Iglesia unidad de orden, pues los miembros de la Iglesia se ayudan mutuamente y se ordenan a Dios; así Cristo se llama cabeza como gobernador de la Iglesia. También hay en la Iglesia cierta continuidad por razón del Espíritu Santo, que siendo uno y el mismo llena y une a toda la Iglesia. Por eso Cristo, según la naturaleza humana, es llamado cabeza por razón de la influencia.

Pero en un sentido y modo espiritual puede decirse que alguien influye de dos modos. Uno, como agente principal, y así es propio de Dios infundir la gracia en los miembros de la Iglesia. Otro, instrumentalmente, y así también la humanidad de Cristo es causa de dicha influencia, porque, según el Damasceno[62], como el hierro arde por el fuego que se le aplica, así eran las acciones de la humanidad de Cristo por la divinidad a la que estaba unida y de la que era como un instrumento. Y esto parece suficiente para la definición de cabeza, pues tampoco la cabeza del cuerpo natural influye en los miembros si no es en razón de una virtud oculta.

Según las dos últimas condiciones, Cristo puede ser llamado cabeza de los ángeles según la naturaleza humana y cabeza de los ángeles y de

conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur, et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quae est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi secundum illud Amos VI: «Optimates capita populorum». Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis.

Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiae caput. Est enim eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.

Sed ad spiritualem sensum et modum potest aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens, et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae; alio modo instrumentaliter, et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae, quia, ut Damascenus dicit, sicut ferrum urit propter ignem sibi coniunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cuius quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur, nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis.

Christus tamen secundum duas ultimas condiciones capitis potest dici caput angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam, non

[62] *De fide* 3 c.19 (MG 94,1080B-1081A; Bt 258-259) y también c.15 (MG 94,1060A; Bt 239).

los hombres según la naturaleza divina, pero no según la primera condición, a menos que se entienda de la comunidad en la misma condición genérica, pues ángel y hombre tienen la misma naturaleza racional, o también que se entienda ampliamente de una comunidad por analogía, en cuanto es común al Hijo con todas las criaturas recibir todo del Padre, como dice Basilio[63], por lo cual Cristo es llamado *primogénito de toda criatura* (Col 1,15). Pero si hablamos con propiedad, Cristo, en razón de ambas naturalezas y al mismo tiempo, es cabeza de toda la Iglesia, por cumplir las tres condiciones de antes. El Apóstol muestra en Col 1,18-20 que es cabeza de la Iglesia por cumplir las tres condiciones: *él es cabeza del cuerpo de la Iglesia, primogénito de entre los muertos, tiene el primado en todo* —en cuanto al gobierno—, *porque Dios quiso que en él habitase toda plenitud* —en cuanto a la dignidad— *y reconciliar todo por él* —en cuanto a la influencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La vivificación del alma y del cuerpo es atribuida a la divinidad del Verbo como agente principal, y a la humanidad como instrumento. Sin embargo, se atribuye la vida del alma a la divinidad del Verbo y la vida del cuerpo a la humanidad por una cierta apropiación, atendiendo a la conformidad entre la cabeza y los miembros, como se dice que la pasión es causa de la remisión de la culpa y la resurrección es causa de la justificación.

2. Los otros ministros de la Iglesia no disponen ni actúan para la vida espiritual por su propia virtud, sino con virtud de otro, mientras Cristo actúa con propia virtud. De ahí que Cristo podía por sí mismo dar la eficacia de los sacramentos, pues en él se encuentra originariamente toda la eficacia de los sacramentos[64]; ese poder, sin embargo, no lo tienen

autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis secundum quod homo et angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiae secundum quod Filio cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit, ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturae, Col. I. Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae secundum tres condiciones praedictas; et per has tres condiciones Apostolus probat ad Col. I Christum Ecclesiae caput, sic dicens: «Ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus primatum tenens —quoad gubernationem—, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare —quoad dignitatem—, et per eum reconciliare omnia», quoad influentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum divinitati Verbi et vita corporum humanitati per quandam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra, sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpae, et resurrectio causa iustificationis.

2. Ad secundum dicendum quod alii ministri Ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena, Christus autem virtute propria. Et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc

---

[63] *Hom. de fide* n.2 (MG 31,468A) según interpretación de Rufino (MG 31,1783B).

[64] Cf. Ef 1,9 y HAIMÓN, *Exp. in Eph.* ibid. (ML 117,704B); Ef 3,9 y HAIMÓN, *Exp. in Eph.* ibid. (ML 117,713D); Col 1,26 y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,267C); 1 Tim 3,16 y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,346B-C).

los ministros de la Iglesia. Y así no pueden ser llamados cabeza a no ser tal vez por razón del gobierno, como se llama cabeza a un príncipe.

3. Admitiendo la opinión[65] de que Cristo no se hubiera encarnado si el hombre no hubiese pecado, antes del pecado Cristo sería cabeza de la Iglesia sólo según la naturaleza divina; pero después del pecado es necesario que sea cabeza de la Iglesia también según la naturaleza humana. Por el pecado la naturaleza humana fue herida y vuelta hacia lo sensible, de modo que no es suficientemente dócil al gobierno invisible del Verbo. Fue conveniente aplicar a las llagas la medicina por la humanidad de Cristo, mediante la cual Cristo satisfizo. Convenía que asumiera una naturaleza visible, para llevar al hombre a lo invisible mediante el gobierno visible.

4. La naturaleza humana goza de cierta infinitud de dignidad por estar unida en persona a la divina, de modo que no es injurioso para el hombre que deba su salvación a Cristo según la naturaleza humana, pues ésta actúa por virtud divina, como ya se ha dicho. Por eso, la misma veneración de latría dispensamos a Cristo en las dos naturalezas.

5. Cristo es cabeza de los ángeles no sólo según la naturaleza divina, sino también según la naturaleza humana, porque los ilumina por su naturaleza humana, como afirma Dionisio en *De divinis nominibus,* cap. VII[66]. Por lo mismo, en Col 1,16 se dice que *él es cabeza de todo principado y potestad.* Sin embargo, la humanidad de Cristo dice distinta relación a los ángeles y a los hombres en dos aspectos. Primero, en la conformidad de naturaleza, está en la misma especie que los hombres, pero no que los ángeles. Segundo, en cuanto al fin de la encarnación, que se hizo principalmente para librar a los hombres del pecado; y así

possunt alii qui sunt Ecclesiae ministri, unde non possunt dici caput nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

3. Ad tertium dicendum quod, supposita illa opinione quod Christus non fuisset incarnatus si homo non peccasset, Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum divinam naturam solum, sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiae caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; oportuit etiam quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

4. Ad quartum dicendum quod humana natura quandam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona, ut non sit iniuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae, ut dictum est; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

5. Ad quintum dicendum quod Christus non solum secundum <naturam> divinam, sed etiam secundum humanam est angelorum caput, quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus: unde et ad Col. I dicitur quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantum ad duo: primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum angelis; secundo quantum ad finem incarnationis, quae quidem principaliter facta

[65] Cf. San Buenaventura, *Super Sent.* 3 d.1 a.2 q.2.
[66] Mejor en *De caelest. hier.* c.7 § 3 (MG 3,209B; Dion. 854).

la humanidad de Cristo se ordena a la influencia sobre los hombres como fin intentado; en cambio, el influjo en los ángeles no es fin de la encarnación, sino consecuencia de la misma.

6. Cristo es llamado expresamente por el Apóstol miembro de la Iglesia en 1 Cor 12,27: *vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, cada uno por su parte.* Ahora bien, se dice que es un miembro para distinguirlo de los otros miembros de la Iglesia; pero se distingue de los otros miembros por la perfección, porque en Cristo está la gracia para todos, no en ninguno de los otros miembros, como se distingue la cabeza del cuerpo natural de los otros miembros. Luego no es necesario atribuir a Cristo ninguna imperfección.

7. El corazón es un miembro oculto, mientras que la cabeza es visible. Así, con el corazón se puede significar la divinidad de Cristo o del Espíritu Santo, y con la cabeza al mismo Cristo según la naturaleza visible sobre la cual influye la naturaleza de la divinidad invisible.

8. Cristo tuvo conocimiento de aquellas cosas en las que otros creen, y así en cuanto al conocimiento es conforme a los otros como lo perfecto respecto a lo imperfecto. Es la conformidad que se contempla entre la cabeza y los miembros.

9. Como dice 1 Tim 1[67], Cristo en cuanto hombre es mediador entre Dios y los hombres. Al igual que se dice que Dios nos justifica de dos modos: principalmente por su acción, en cuanto causa eficiente de nuestra salvación, y por nuestra operación, en cuanto es el fin conocido y amado por nosotros, así también Cristo, en cuanto hombre, nos justifica de un doble modo: uno, en razón de su acción, porque para nosotros mereció y por nosotros satisfizo; en este sentido no se puede llamar cabeza de la Iglesia antes de la encarnación; y otro, por nuestra

est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum, influxus autem in angelos non est ut finis incarnationis sed incarnationem consequens.

6. Ad sextum dicendum quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiae membrum, <I> Cor. XII: «Vos estis corpus Christi et membrum de membro». Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris; distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum, sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

7. Ad septimum dicendum quod cor est membrum latens, caput autem apparens, unde per cor potest significari divinitas Christi vel Spiritus Sancti, per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura divinitatis invisibilis influit.

8. Ad octavum dicendum quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent, et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto; talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

9. Ad nonum dicendum quod Christus, secundum quod homo mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. I. Unde, sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, et etiam per operationem nostram, in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus secundum quod homo dupliciter nos iustificare dicitur: uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit, et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante incarnationem; alio modo per operationem

[67] Mejor en 1 Tim 2,5.

actividad respecto a él, en el sentido de que la fe en él nos justifica[68]; y en este sentido podía ser según la humanidad cabeza de la Iglesia antes de la encarnación. Según la divinidad es cabeza de la Iglesia de los dos modos, antes y después de la encarnación.

10. Como todavía no existía en acto el mérito de Cristo ni la satisfacción, antes de la encarnación no existía la plenitud de la gracia como después.

11. A Cristo podemos aplicar el calificativo de «cabeza» no sólo por su acción, sino también por nuestra actividad hacia él. Luego el argumento no procede.

12. Ser cabeza o influir por nuestra operación en Cristo, tal como entendemos el creer en él, porque creemos en él, no es un predicado real, sino de razón. Por lo cual el razonamiento no vale.

13. *Dios y hombre es el único Cristo*[69]. Luego por ser Cristo cabeza según la humanidad y según la divinidad, no se sigue que la Iglesia tenga dos cabezas.

14. No hay una razón común para decir que Dios es cabeza de Cristo y que Cristo es cabeza de la Iglesia. Luego el argumento procede de un equívoco.

15. Cristo posee toda la perfección que hay en la fe y en la esperanza. Sólo se niega para él lo que tienen de imperfección.

16. Aunque Cristo sea cabeza según la divinidad de un modo, no se excluye que de otro modo sea cabeza según la humanidad, porque en Cristo según la humanidad tenemos el origen espiritual, como dice Jn 1,16: *de su plenitud todos hemos recibido.*

nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem eius iustificari, et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante incarnationem secundum humanitatem: utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum divinitatem et ante et post.

10. Ad decimum dicendum quod quia nondum erat meritum Christi in actu nec satisfactio ante incarnationem, ideo non erat tanta gratiae plenitudo sicut et post.

11. Ad undecimum dicendum quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum, unde ratio non sequitur.

12. Ad duodecimum dicendum quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, in quantum in eum credimus, non est praedicatum quod sit res naturae, sed quod sit res rationis, unde ratio non sequitur.

13. Ad tertium decimum dicendum quod «Deus et homo unus est Christus»; unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

14. Ad quartum decimum dicendum quod non secundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Christi et Christus caput Ecclesiae, unde ratio procedit quasi ex aequivocatione.

15. Ad quintum decimum dicendum quod quicquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo; solum autem quantum ad id quod imperfectionis est de ipso negatur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet Christus uno modo sit caput secundum divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem, quia ab ipso Christo secundum humanitatem spiritualem originem sumimus, secundum illud Ioh. I: «De plenitudine eius omnes accepimus».

---

[68] Cf. Rom 3,26; 5,1; Gál 2,16; 3,24.
[69] Symb. *Quicumque* (MANSI 2,1355B).

17. Es propio sólo de Dios iluminar a las almas principal y eficazmente. Pero la humanidad de Cristo no influye así en nosotros, sino de otro modo, al que nos hemos referido antes.

Artículo 5

¿Se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza?

Parece que en Cristo no se requería ninguna gracia habitual para ser cabeza.

Argumentos. 1. En Col 1,19 el Apóstol justifica la capitalidad de Cristo porque *agradó a Dios que en él habitase la plenitud de la divinidad,* como está claro en la autoridad antes citada[70]. Pero la plenitud de la divinidad habitaba en Cristo por la unión. Luego, fuera de esta unión, no se necesita otra gracia para que sea cabeza.

2. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto realiza nuestra salvación. Pero esta salvación fue realizada por la operación de la humanidad, como dice el Damasceno[71], en cuanto instrumento de la divinidad. Como en el instrumento no se requiere un hábito, sino que sea movido por el agente principal, parece que en Cristo, para ser cabeza, no se requiere ninguna gracia habitual.

3. La acción de un hombre puede ser saludable para otro de dos modos. Uno, obrando como persona singular, y para esto, a fin de que su acción pueda ser meritoria para sí mismo o para el otro, se requiere la gracia. Otro, como persona común, y así proceden los ministros de la Iglesia, quienes, administrando los sacramentos y diciendo oraciones en nombre de la Iglesia, actúan para la salvación de los otros; para esto no

17. Ad septimum decimum dicendum quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.

Et videtur quod non, quia Apostolus Ad Col. I ex hoc ponit in Christo capitis rationem «quia complacuit in ipso omnem plenitudinem habitare», ut in auctoritate supra dicta patet; sed omnis plenitudo divinitatis Christum inhabitavit ex unione; ergo praeter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

2. Praeterea, Christus caput Ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur; operatio autem humanitatis eius salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit, secundum quod humanitas quasi instrumentum divinitatis erat; cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur, videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Praeterea, dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris: uno modo secundum quod agit ut persona singularis; et sic ad hoc quod eius actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia; alio modo ut persona communis, et sic sunt ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensando et per orationes quas ex persona Ecclesiae Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia,

---

[70] En el a.4.

[71] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1060A; Bt 239); ibid. c.19 (MG 94,1080B; Bt 258).

se necesita la gracia, sino sólo poder o estado; hacen esto los buenos y los malos. Pero Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, es considerado persona común, cuyas veces hacen todos los ministros de la Iglesia. Luego para ser cabeza no tenía necesidad de gracia habitual.

4. Cristo fue cabeza de la Iglesia porque su mérito fue infinito; así pudo influir en todos los miembros de la Iglesia para borrar todos sus pecados. Pero la infinitud de su mérito no vino de la gracia habitual, que era finita. Luego Cristo no fue cabeza en razón de alguna gracia habitual.

5. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto *mediador de Dios y de los hombres*[72]. Pero es mediador en cuanto es medio entre Dios y los hombres, teniendo de común con Dios la divinidad y con los hombres la humanidad, lo cual se realiza por la unión. Luego la sola unión, sin la gracia habitual, es suficiente para dar razón de su capitalidad.

6. En un sujeto sólo hay una vida, y, como la gracia es la vida del alma, en un alma hay una sola gracia. Y así en Cristo, además de la gracia que tiene como persona singular, no necesita otra gracia habitual para ser cabeza.

7. Cristo es cabeza porque influye en los miembros de la Iglesia. Pero, por mucha gracia que tuviera, Cristo no influiría si no fuera Dios y hombre. Luego no se requiere gracia habitual para ser cabeza, lo es por la fuerza de la sola unión.

POR EL CONTRARIO, está: 1. Dice Jn 1,16: *de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia*. Luego tuvo alguna gracia, de la que salió la gracia para nosotros.

2. La cabeza del cuerpo místico tiene semejanza con la cabeza del cuerpo natural. Pero la perfección del cuerpo natural exige que en él esté

sed solummodo potestas vel status: fiunt enim huiusmodi non solum per bonos sed etiam per malos. Christus autem in quantum est Ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cuius etiam vicem obtinent omnes Ecclesiae ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Praeterea, Christus fuit caput Ecclesiae secundum quod eius meritum fuit infinitum: sic enim in omnia membra Ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum; sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali, quae finita erat; ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiae.

5. Praeterea, Christus est caput Ecclesiae in quantum est «Dei et hominum mediator»; sed mediator Dei et hominum est in quantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo divinitatem, cum hominibus humanitatem, quod quidem est per unionem; ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Praeterea, unius subiecti una est vita, gratia autem est vita animae; ergo in una anima est una gratia; et ita in Christo praeter gratiam quae est eius ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

7. Praeterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiae membra; sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet nisi esset Deus et homo; ergo non requiritur gratia habitualis per quam sit caput, sed hoc ex sola unione habet.

SED CONTRA est quod dicitur Ioh. I: «De plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia»; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

2. Praeterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis; sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva

[72] 1 Tim 2,5.

la fuerza sensitiva de modo pleno, a fin de que pueda comunicar la sensibilidad a los miembros. Luego para que Cristo sea cabeza se requiere la plenitud de la gracia.

3. Dionisio dice en *Caelestis hierarchiae,* capítulo 2[73], que aquellos que iluminan, perfeccionan y purifican, deben tener previamente la luz, la pureza y la perfección. Pero Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, ilumina, purifica y perfecciona. Luego, para ser cabeza, es necesario que en él se dé la plenitud de la gracia para ser puro, luminoso y perfecto.

SOLUCIÓN. Como dice el Damasceno[74], la humanidad de Cristo fue como instrumento de la divinidad, y por eso sus acciones podían ser saludables para nosotros. En cuanto fue instrumento especial de la divinidad, requería una unión especial entre la humanidad y la divinidad.

Ahora bien, una sustancia tanto más plenamente participa de la bondad de Dios cuanto más se acerca a esa bondad, como muestra Dionisio en *Caelestis hierarchiae,* c.4[75]. Luego la humanidad de Cristo, por el hecho de que estuvo más cerca y especialmente unida a la divinidad, participó más excelentemente de la bondad divina por el don de la gracia. De ahí que tuviera la idoneidad no sólo para tener la gracia, sino para por ella transmitir la gracia a otros, como por los cuerpos más lucientes se transmite a otros la luz del sol. Y porque Cristo transmite en cierto modo los efectos de la gracia a todas las criaturas racionales, él es, según la humanidad, principio en cierto modo de toda gracia, como Dios es principio de todo ser. Y, por tanto, al igual que en Dios se encuentra toda perfección del ser, en Cristo se encuentra toda pleni-

plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit; ergo in Christo ad hoc quod sit caput requiritur gratiae plenitudo.

3. Praeterea, Dionysius dicit II cap. Caelestis hierarchiae quod illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, praehabent lumen, puritatem et perfectionem; sed Christus in quantum est caput Ecclesiae, purgat, illuminat et perficit; ergo oportet ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut dicit Damascenus, humanitas Christi quasi instrumentum divinitatis fuit; et ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale divinitatis instrumentum fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad divinitatem esse.

Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium XLII cap. Caelestis hierarchiae; unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati est coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non

[73] Más propiamente en c.3 § 3 (MG 3,165D; Dion. 794).
[74] Cf. antes obi.2.
[75] Más propiamente en c.4 § 1 (MG 3,177D; Dion. 803).

tud de gracia y de virtud, de modo que no sólo sea él capaz de realizar obras de gracia, sino que pueda conducir a otros a la gracia, y por eso tiene la razón de cabeza.

En la cabeza natural no sólo está la fuerza sensitiva para sentir con la vista, el oído, el tacto y los otros sentidos[76], sino que también está ahí como en la raíz de la cual los sentidos fluyen a los otros miembros. Así pues, la única e idéntica gracia habitual en Cristo se llama gracia de unión en cuando conviene a la naturaleza unida a la divinidad, y gracia capital en cuanto por ella refluye a los otros la salvación. A su vez, se dice de la persona singular en cuanto la perfeccionaba para hacer obras meritorias.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En Cristo hay doble plenitud. Una de la divinidad, según la cual Cristo es plenamente Dios. Otra de la gracia, según la cual se dice *lleno de gracia y de verdad*[77], y de esta plenitud habla el Apóstol en Col 1,18 y de la primera habla en Col 2,2. La segunda se deriva de la primera y por ella la gracia capital se completa.

2. Un instrumento inanimado como la hoz no necesita hábito. Pero el instrumento animado como es el siervo[78], lo necesita; y la naturaleza humana de Cristo es instrumento animado de la divinidad.

3. El ministro de la Iglesia no actúa en los sacramentos con su propia virtud, sino por la virtud de otro, Cristo. Por eso, en él no se requiere gracia personal, sino sólo la autoridad del orden, por la que se constituye como vicario de Cristo. Pero Cristo realizó nuestra salvación por su propia virtud, y por ello debió tener la plenitud de gracia.

solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere, et per hoc habet capitis rationem.

In capite enim naturali non solum est vis sensitiva ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum et huiusmodi sensus, sed etiam est in eo ut in radice a qua in alia membra sensus defluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis in quantum congruit naturae divinitati unitae, et capitis in quantum per eam fit refusio in alios ad salutem, singularis vero personae in quantum ad opera meritoria perficiebat.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Christo intelligitur duplex plenitudo: una divinitatis secundum quam Christus est plenus Deus, alia gratiae secundum quam dicitur «plenus gratiae et veritatis», et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Col. I, de prima autem Col. II: haec autem secunda a prima derivatur et per eam gratia capitis completur.

2. Ad secundum dicendum quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget, et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo.

3. Ad tertium dicendum quod minister Ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria virtute sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute; et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

---

[76] Cf. SAN AGUSTÍN, *Epistola* 187 c.13 (MG 33,847) según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.13 c.u.

[77] Jn 1,14.

[78] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.11 (BK 1161b4) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1 ad 4.

4. Aunque el mérito de Cristo tenga cierta razón de infinidad por la dignidad de la persona, sin embargo, la razón del mérito proviene de la gracia habitual, sin la cual no puede haber mérito.

5. Cristo es mediador de Dios y de los hombres también según la naturaleza humana en cuanto tiene de común con los hombres la pasibilidad, y con Dios la justicia que tiene por gracia. Y, por tanto, se requiere, además de la unión, la gracia habitual en Cristo para que sea mediador y cabeza.

6. Una y la misma gracia habitual, si bien por diversa razón, es gracia capital, gracia de la persona singular y gracia de unión, según el modo ya dicho.

7. Aunque en Cristo, para ser cabeza, se requieran las dos naturalezas, sin embargo, por la misma unión de la naturaleza divina a la humana, se sigue cierta plenitud de gracia en la humana, de la cual se hace la transmisión a los otros desde Cristo cabeza.

Artículo 6

¿Pudo merecer Cristo?[79]

Parece que Cristo no pudo merecer.

Argumentos. 1. Todo mérito procede del libre albedrío, que se refiere indeterminadamente a muchas posibilidades. Pero el libre albedrío en Cristo estaba determinado al bien. Luego no pudo merecer.

2. Lo que el recipiente es a lo recibido, es el que merece respecto al premio, pues uno merece para recibir lo que merece. Pero si el recipiente debe estar privado de lo recibido como aparece en el libro *De*

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

5. Ad quintum dicendum quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero iustitiam, quae est in eo per gratiam; et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

6. Ad sextum dicendum quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personae et unionis, per modum superius dictum.

7. Ad septimum dicendum quod, licet in Christo requiratur ad hoc quod sit caput utraque natura, tamen ex ipsa unione divinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum Christus mereri potuerit.

Et videtur quod non: omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit quia indeterminate se habet ad multa; sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum; ergo mereri non potuit.

2. Praeterea, quae est comparatio recipientis ad receptum eadem est comparatio merentis ad praemium, quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur; sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in libro De anima; ergo ille qui

[79] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.18 a.2; *Summa* 3 q.19 a.3; *Comp. theol.* c.231.

anima[80], el que merece debe estar carente de premio. Pero esto no cabe en Cristo, que ya era verdadero comprensor. Luego parece que Cristo no pudo merecer.

3. Lo que se debe a alguno no es objeto de mérito. Pero del hecho mismo que Cristo era comprensor, le correspondía la impasibilidad de mente y de cuerpo. Luego Cristo no mereció estas cualidades.

4. El mérito no mira a las cosas que se consiguen necesariamente por orden natural, porque el mérito se refiere a lo que, por voluntad de otro, se concede como don. Pero la gloria del cuerpo se sigue naturalmente de la gloria del alma, como dice Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[81]. Y, como Cristo era ya bienaventurado en su alma pues gozaba de la divinidad, parece que no pudo merecer la gloria del cuerpo.

5. Como Cristo antes de la pasión tuvo la gloria del alma y no la del cuerpo, lo mismo ocurre a los santos ahora en la gloria. Pero los santos ahora no merecen la gloria del cuerpo. Luego tampoco la mereció Cristo.

6. El principio y el término del mérito no pueden identificarse. Pero la caridad que Cristo tenía pertenecía a su premio, pues pertenecía a la perfección de su felicidad. Luego no podía ser principio de mérito, ya que todo mérito es fruto de la caridad. Luego en Cristo no pudo haber mérito.

7. Quitado lo que precede, desaparece también lo que sigue[82]. Pero el mérito se refiere primeramente a la felicidad del alma, que Cristo no mereció, pues la tuvo desde su concepción. Luego tampoco pudo merecer alguna otra cosa.

meretur debet esse absque praemio, quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor; ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

3. Praeterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur; sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis; ergo ista non meruit.

4. Praeterea, meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine, quia meritum est respectu eius quod ex voluntate alterius redditur quasi merces; sed gloria corporis quodam naturali ordine <sequitur> ex gloria animae, ut videtur per Augustinum in epistola Ad Dioscorum; ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui divinitate fruebatur, videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Praeterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria; sed sancti nunc non merentur gloriam corporis; ergo nec Christus meruit.

6. Praeterea, non potest esse idem principium meriti et terminus, et sic non potest esse idem praemium et principium merendi; sed caritas quae erat in Christo ad praemium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis cum per eam frueretur; ergo non poterat esse principium merendi: omne autem meritum est ex caritate; ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Praeterea, remoto priori removetur posterius; sed meritum per prius respicit beatitudinem animae, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit; ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

---

[80] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.7 (BK 429a20) según interpretación de AVERROES, *De anima* 3 comm.4 (VII 138A), como recoge SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 ad 4.

[81] *Epistola* 118 c.3 (ML 33,439).

[82] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.31.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que sobre el salmo[83]: *Consérvame Señor,* dice la Glosa[84]: «aquí está el premio», *porque en ti esperé,* «aquí está el mérito». Luego Cristo mereció.

2. Quien recibe merced por sus obras, merece. Pero Cristo, por la humildad de su pasión, recibió como premio la exaltación, como vemos en Flp 2,9: *por lo cual Dios lo exaltó,* etc. Luego Cristo mereció.

3. Como la fruición es acto del comprensor, el mérito es acto del viador. Pero Cristo gozaba en cuanto comprensor. Luego merecía en cuanto viador.

SOLUCIÓN. Hay que decir que Cristo mereció antes de la pasión cuando era comprensor y viador. Lo cual es manifiesto por lo siguiente. Para merecer se requieren dos cosas: el estado del que merece y la capacidad de merecer. Para el estado de merecer se requiere que le falte aquello que merece, aunque algunos[85] digan que uno puede merecer aquello que ya posee y traen como ejemplo a los ángeles, que, por las obras buenas que hacen en favor nuestro, merecen la bienaventuranza que recibieron desde el inicio como gracia. Esto parece que no es verdadero por dos razones: primera, porque va contra la enseñanza de Agustín[86], quien, refutando a los pelagianos, demuestra que la gracia no puede caer bajo mérito, pues antes de recibirla sólo hay el mal, y el hombre es impío, y *a los méritos del impío responde la pena, no la gracia.* Y no cabe decir que se merece la gracia por obras realizadas en gracia. Segunda, porque va también contra la noción de mérito, pues el mérito es causa de premio, no como causa final —así, más bien el premio sería la causa del mérito—, sino por vía de causalidad eficiente, en cuanto el mérito hace digno del premio,

SED CONTRA est quod in Psal. super illud: «Conserva me, domine», dicit Glossa: «ecce praemium», «quoniam speravi in te», «ecce meritum»; ergo Christus meruit.

2. Praeterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur; sed Christo propter suam humilitatem passionis reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II: «Propter quod Deus exaltavit», etc.; ergo Christus meruit.

3. Praeterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris; sed Christus fruebatur in quantum comprehensor; ergo merebatur in quantum viator.

RESPONSIO. Dicendum quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet. Ad meritum enim duo requiruntur, scilicet status merentis et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur, quamvis quidam dicant quod aliquis potest mereri id quod iam habet, sicut dicunt de angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum propter duo: primo, quia contrariatur probationi Augustini, per quam contra Pelagianos probat gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala, cum ante gratiam homo sit impius, et «meritis impii non gratia, sed poena debetur»; non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quae post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti, nam meritum est causa praemii, non quidem per modum causae finalis, sic enim magis praemium est causa meriti, sed magis secundum reductionem ad causam efficientem, in quantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est

[83] Sal 15,1.
[84] *Glossa interl.* y *Glossa* de Pedro Lombardo (ML 191,172B).
[85] Opinión ya referida por PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.5 c.6.
[86] Epistola 194 c.3 n.7 (ML 33,877).

y así dispone al premio. Pero lo que es causa por vía de eficiencia, de ningún modo puede ser posterior en el tiempo a su efecto. Luego es imposible que alguien merezca lo que ya tiene. El hecho de que entre los humanos, alguno por un beneficio recibido sirva a su señor, debe ser calificado más bien como acción de gracias que mérito.

La capacidad de merecer es requerida por la naturaleza y por la gracia. Por la naturaleza, ya que uno no puede merecer por un acto propio si no es dueño de su acto, sólo así puede dar este acto como precio del premio; pero, como uno es dueño de su acto por el libre albedrío[87], éste se requiere para merecer. Y por parte de la gracia, porque la bienaventuranza excede la capacidad de la naturaleza humana y, en consecuencia, el hombre no puede merecerla con sus solas fuerzas naturales, por lo cual necesita la gracia para merecer. Todas estas condiciones se dieron en Cristo. Sólo le faltó para la bienaventuranza perfecta la impasibilidad del alma y la gloria del cuerpo, pues era viador. También existieron en él la capacidad de la naturaleza por razón de su voluntad creada y la capacidad de la gracia en razón de la plenitud de gracias. Por tanto, pudo merecer.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque el alma de Cristo estuviera determinada hacia la única dirección del bien, no estaba determinada a un objeto sin más, pues podía hacer o no hacer distintas cosas. En él, por tanto, permanecía la libertad que se requiere para merecer.

2. Cristo no mereció la bienaventuranza del alma porque ya era comprensor, sino sólo la bienaventuranza del cuerpo y la impasibilidad del alma que le faltaban.

causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa; unde non potest esse quod aliquis mereatur quod iam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti.

Facultas vero merendi requiritur ex parte naturae et ex parte gratiae. Ex parte naturae quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus, sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest; est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiae, quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere, et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Haec autem omnia in Christo fuerunt; defuit tamen aliquid eorum quae ab beatitudinem perfectam requiruntur, scilicet impassibilitas animae et gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum, et ideo mereri potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter, poterat enim hoc vel illud facere et non facere; et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum.

2. Ad secundum dicendum quod beatitudinem animae, ratione cuius erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis et impassibilitatem animae, quae sibi deerant.

---

[87] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a17) como refiere SANTO TOMÁS, *De malo* q.6 a.u. sed c.3; cf. NEMESIO, *De natura hominis,* c.41 (MG 40,776A; Bd [117]).

3. Cristo no mereció algo que no le era debido para que le fuera debido[88], como ocurre a los hombres en el primer acto meritorio; ni lo que le era debido que le fuera más debido, como ocurre en aquellos cuya gracia aumenta. Sino que aquello que le era debido por razón de la gracia, le fuera debido también de otro modo, por razón del mérito.

4. La gloria del cuerpo se sigue de la gloria del alma, cuando el alma es totalmente glorificada por orden a Dios y por orden al cuerpo. El alma de Cristo no estaba glorificada de este modo, sino sólo en orden a Dios, no en orden al cuerpo. En cuanto forma del cuerpo era pasible.

5. Las almas de los santos en la patria están totalmente fuera del estado de viadores, pues ya son bienaventuradas por fruición y por impasibilidad, cosa que no ocurría al alma de Cristo. Por tanto no es lo mismo.

6. Por sí misma la caridad es siempre principio de mérito. Pero, a veces, no lo es por el que la tiene, que está fuera del estado de merecer, como es el caso de los santos en la patria. Cristo no estaba fuera del estado de merecer porque era viador, y por tanto con la misma caridad gozaba y merecía como con la misma voluntad. Sin embargo, no se identificaban el principio del mérito y el principio del premio, pues no merecía la gloria del alma a la cual pertenece la caridad, sino la gloria del cuerpo, como se ha dicho.

7. El razonamiento valdría si por un defecto Cristo no hubiera podido merecer la gloria del alma, lo cual, según lo dicho, es falso.

3. Ad tertium dicendum quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

4. Ad quartum dicendum quod gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omni modo glorificata et secundum ordinem ad Deum et secundum ordinem ad corpus; sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis passibilis erat.

5. Ad quintum dicendum quod animae sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia iam sunt et beatae per fruitionem et per impassibilitatem, quod de anima Christi non erat, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod caritas, quantum est de se, semper nata est <esse> merendi principium; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi quia viator erat, et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et praemii, quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet caritas, sed gloriam corporis, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animae mereri non potuerit quod patet ex praedictis esse falsum.

---

[88] Cf. *Summa fr. Alexandri,* pars III n.129 (p.181); San Alberto, *Super Sent.* 3 d.18 a.1; San Buenaventura, *Super Sent.* 3 d.18 a.1 q.2 tomado de Alano de Insulis, *Regulae de sacra theologia* 106 (ML 210,677D).

Artículo 7

¿Pudo Cristo merecer por otros?[89]

Parece que Cristo no pudo merecer por otros.

Argumentos. 1. Cristo no mereció sino en cuanto hombre. Pero los hombres no pueden merecer por los otros en justicia[90]. Luego tampoco Cristo.

2. Al igual que el mérito, la alabanza consiste en un acto de virtud. Pero nadie es alabado por las obras de otro; luego a nadie se le atribuye como mérito la obra ajena. Por tanto, las obras de Cristo no son meritorias para los otros.

3. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto tiene el primado en la Iglesia, como afirma Gál 1[91]. Pero otros prelados que tienen el primado en la Iglesia no pueden merecer por los súbditos. Luego tampoco Cristo.

4. El mérito de Cristo, en lo que de sí depende, se refiere igualmente a todos los hombres; luego si Cristo mereció para alguno, mereció para todos. Pero el mérito de Cristo no puede frustrarse, luego todos alcanzan la salvación, lo cual es evidentemente falso.

5. Como Cristo es cabeza de los hombres, lo es también de los ángeles. Pero no mereció para los ángeles. Luego tampoco para los hombres.

6. Si Cristo pudo merecer para otros, cada uno de sus actos fue meritorio para nosotros. Pero sólo puede serlo siendo acto de salvación. Luego su pasión no era necesaria para la salvación

7. Es superfluo que dos hagan lo que se puede hacer por uno solo[92]. Pero la gracia que se da al hombre es suficiente para que el hombre merezca por sí la vida eterna. Luego sería superfluo que Cristo la mereciera para nosotros.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum Christus aliis mereri potuerit.

Et videtur quod non: Christus enim non meruit nisi secundum quod homo; sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno; ergo nec Christus.

2. Praeterea, sicut meritum consistit in actu virtutis ita et laus; sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio; ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum, et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Praeterea, Christus caput est Ecclesiae in quantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Gal. I; sed alii praelati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri; ergo nec Christus potuit.

4. Praeterea, meritum Christi aequaliter se habet ad omnes homines quantum est de se: si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit; sed meritum Christi frustrari non potest; ergo omnes salutem consequuntur, quod patet esse falsum.

5. Praeterea, sicut Christus est caput hominum, ita et angelorum; angelis vero non meruit; ergo nec hominibus.

6. Praeterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit; sed non nisi salutis; ergo eius passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Praeterea, quod per unum fieri potest superfluum est si per duo fiat; sed gratia quae datur homini sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam aeternam; ergo superfluum esset si Christus eam nobis meruisset.

---

[89] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.18 a.6 qla.1; *Summa* 3 q.19 a.4; *Comp. theol.* c.231.

[90] «En justicia» es traducción de la expresión latina *de condigno*, que se entiende como contrapuesta a la otra expresión *de congruo*, que sugiere una razón de conveniencia.

[91] Más propiamente en Col 1,18.

[92] Cf. Averroes, *Metaph.* 12 comm.45 (VIII 329G).

8. Cristo mereció para nosotros suficiente o insuficientemente. Si suficientemente, nuestro mérito no se requiere para la salvación; si insuficientemente, se debió a una gracia insuficiente. Las dos cosas son inadmisibles. Luego Cristo no mereció por nosotros.

9. Como a los miembros de Cristo les faltaba algo para la gloria antes de su pasión, lo mismo ahora. Pero ahora para nosotros no merece. Luego tampoco mereció entonces.

10. Si Cristo mereció, con su mérito habría cambiado nuestra condición humana. Pero parece que esta condición sigue siendo la misma antes y después de Cristo; como antes, ahora también el diablo puede tentar aunque no obligar; ahora como antes los pecadores deben pagar la pena, y en los justos ahora como antes se requieren obras meritorias. Luego Cristo no mereció para nosotros.

11. En un salmo se dice: *Tu das a cada uno según sus obras*[93]. Esto no sería así si los méritos de Cristo se nos aplicasen. Luego Cristo no mereció para nosotros.

12. El premio se mide según la raíz del mérito. Si Cristo mereció para nosotros, a cada uno de nosotros se nos daría el premio de la gloria según la cantidad de la gracia de Cristo, lo cual es falso.

13. Lo que se da por los méritos es más bien restitución que donación gratuita. Si Jesucristo mereció para nosotros la justificación, parece que no somos justificados gratuitamente por Dios, y así la gracia no sería gracia. Luego Cristo nada mereció para nosotros.

POR EL CONTRARIO está: 1. Cristo satisfizo por nosotros: *Él es propiciación por nuestros pecados* (1 Jn 1)[94]. Pero no hay satisfacción sin mérito. Luego Cristo mereció para nosotros.

8. Praeterea, aut Christus sufficienter meruit nobis aut insufficienter; si sufficienter meritum nostrum non requiritur ad salutem, si insufficienter, insufficientis gratiae fuit; quorum utrumque est inconveniens; ergo Christus nobis non meruit.

9. Praeterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc; sed nunc nobis non meretur; ergo nec tunc merebatur.

10. Praeterea, si Christus nobis meruisset, eius merito nostra condicio immutata fuisset; sed eadem videtur esse hominis condicio post Christum sicut ante erat, quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere ita et modo, sicut etiam peccatoribus poena debebatur ita et modo, sicut in iustis opera meritoria requirebantur ita et modo; ergo Christus nobis non meruit.

11. Praeterea, in Psal. dicitur: «Tu reddes unicuique iuxta opera sua»; hoc autem non esset si merita Christi nobis imputarentur; ergo Christus nobis non meruit.

12. Praeterea, praemium mensuratur secundum radicem meriti; si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum praemium gloriae reddetur secundum quantitatem gratiae Christi, quod patet esse falsum.

13. Praeterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur; si ergo Christus nobis iustificationem meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo, et sic gratia non erit gratia; ergo Christus nihil nobis meruit.

SED CONTRA, Christus pro nobis satisfecit, I Ioh. I: «Ipse est propitiatio pro peccatis nostris»; sed satisfactio sine merito esse non potest; ergo Christus nobis meruit.

---

[93] Sal 61,13, según el texto de SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* h.l. (ML 36,741).

[94] Más propiamente 1 Jn 2,2.

2. En el cuerpo natural la cabeza no sólo actúa para sí misma sino también para todos los miembros. Pero Cristo es cabeza de su cuerpo que es la Iglesia. Luego su acción fue meritoria para los miembros.

3. Cristo y la Iglesia son como una persona. Por razón de esa unidad, Cristo habla desde la persona de la Iglesia, como vemos en la Glosa[95] al salmo: *Dios, Dios mío, escúchame*. Luego con la misma razón, en virtud de esa unidad, Cristo como en persona de otros pudo merecer.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la obra humana, informada por la gracia, vale doblemente para conseguir la vida eterna, según los dos aspectos que faltan al hombre para conseguir la gloria. El primero es la indignidad de la persona, como es evidente en quien no tiene caridad, que no es idóneo ni digno para tener la vida eterna; según esto, la obra humana vale para alcanzar la vida eterna, en cuanto por ella se sigue una cierta dignidad y cierta idoneidad en el hombre para conseguir la gloria; pues así como el acto de pecado deja cierta deformidad en el alma, el acto meritorio deja belleza y dignidad en el alma; por eso se llama mérito «de justicia». El otro factor por el que el hombre, aunque haya recobrado su dignidad, no logra conseguir la gloria, es cierto impedimento que sobreviene: el reato de una pena, como sucede en el justificado que sigue siendo deudor de alguna pena temporal; y así la obra humana se ordena a la gloria como si pagara algún precio por el que se libra del reato de pena. En razón de esto, la obra humana tiene carácter satisfactorio.

En cuanto a los dos factores, la obra de Cristo fue más eficaz que las obras de los otros hombres. Pues, por la acción de otro, el hombre sólo se hace idóneo para recibir la gloria el que actúa, porque un hombre no

2. Praeterea, caput in corpore naturali non solum sibi sed membris operatur omnibus; sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiae; ergo eius operatio membris meritoria fuit.

3. Praeterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona; sed ratione unitatis praedictae ex persona Ecclesiae loquitur, ut patet in Glossa super Psal.: «Deus, Deus meus, respice in me»; ergo et similiter ratione unitatis praedictae Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

RESPONSIO. Dicendum quod opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione. Quorum primum est indignitas personae, sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam aeternam; et secundum hoc opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae; sicut enim actus peccati redit in quandam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quendam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae est aliquod impedimentum superveniens ut homo, qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicuius poenae, sicut patet in iustificato qui est debitor alicuius poenae temporalis; et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam pretii, quo a reatu poena absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest:

[95] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Sal 21,2 (ML 191,227A).

puede influir en otro espiritualmente; por eso, uno no puede merecer para otro en justicia la gracia ni la vida eterna. Pero Cristo pudo influir según su humanidad espiritualmente en otros hombres, y por ello su acción pudo causar en ellos la idoneidad para conseguir la gloria; por tanto pudo merecer en justicia para los otros, en los cuales podía influir dado que su humanidad era instrumento de la divinidad, según el Damasceno[96]. También en el segundo aspecto hay más eficacia en Cristo que en los demás hombres, pues, aunque un hombre pueda satisfacer por otro con tal de que esté en estado de gracia, no puede satisfacer por toda la naturaleza, pues las obras de un solo hombre no equivalen al bien de toda la naturaleza. En cambio, la acción de Cristo, en cuanto era acción de Dios y del hombre, tuvo tal dignidad que valió para el bien de toda la naturaleza. Y por tanto pudo satisfacer por toda la naturaleza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Cristo en cuanto hombre es más digno que los otros hombres. Luego es normal que no se pueda decir de los otros lo que decimos de Cristo.

2. El acto de virtud es motivo de alabanza por referencia al agente, y por eso uno no puede ser alabado por el acto de otro. Pero la razón del mérito se mira por orden al fin, al cual uno puede volverse idóneo por influencia de Cristo. Y por eso Cristo pudo merecer para nosotros.

3. Cristo tiene el primado en la Iglesia por virtud propia, mientras los otros prelados lo tienen por representar la persona y hacer las veces de Cristo. Luego Cristo pudo merecer por los fieles como por sus miembros, no en cambio los prelados de la Iglesia.

4. En cuanto a la suficiencia, el mérito de Cristo es igual respecto a todos, pero no en cuanto a la eficacia. Lo cual acaece en parte por el

et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines, unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae; et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum, secundum Damascenum. Similiter etiam quantum ad secundum maior efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus: nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura, quia opus unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae. Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quandam dignitatem, ut valeret bonum totius naturae; et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

2. Ad secundum dicendum quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi, et ideo Christus nobis mereri potuit.

3. Ad tertium dicendum quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem, sed alii praelati in quantum gerunt personam et vicem Christi; unde et Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii praelati.

4. Ad quartum dicendum quod meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam; quod accidit partim ex

[96] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1060A; Bt 239); ibid. c.19 (MG 94,1080B; Bt 258).

libre albedrío y en parte por elección divina, pues mientras a algunos misericordiosamente se aplica el efecto de los méritos de Cristo, a los otros se les retira por un juicio verdaderamente justo.

5. Porque merecer es propio del viador, alguien no puede merecer si no es por el viador, porque conviene que aquel por el que se merece tenga necesidad de las cosas que caen bajo el mérito. Los ángeles no son viadores en cuanto al premio esencial, y, por tanto, en esto Cristo nada mereció para ellos. Pero son de algún modo viadores respecto al premio accidental, en cuanto nos sirven y para lo cual les vale el mérito de Cristo[97]. Por eso dice Ef 1,10 que por Cristo son restauradas *las cosas del cielo y de la tierra.*

6. Aunque cualquier acto de Cristo fuese para nosotros meritorio, sin embargo, para satisfacer por el reato de la naturaleza humana que estaba sometida a la muerte por sentencia divina, como vemos en Gén 2,17, convenía que Cristo sufriera la muerte en lugar de todos.

7. La gracia, que es dada a cada uno personalmente, basta para aquello que pertenece a su persona, no para la absolución del reato de toda la naturaleza. Es evidente en los antiguos padres que, teniendo la gracia, por el reato de la naturaleza no podían llegar a la gloria, y por ello se requería el mérito de Cristo y la satisfacción para que se les quitase aquel reato. Después del pecado del primer hombre, a ninguno fue dada la gracia personal a no ser por la fe explícita o implícita del mediador.

8. El mérito de Cristo opera suficientemente como cierta causa universal de la salvación humana, pero hay que aplicar esta causa a cada uno por medio de los sacramentos y por la fe formada que actúa por el amor[98].

libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest, quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essentiale, et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit; sunt autem aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod etiam valet eis meritum Christi: unde dicitur Eph. I, quod per eum restaurantur «quae in caelis et quae in terra sunt».

6. Ad sextum dicendum quod, licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae quae erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Gen. II, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

7. Ad septimum dicendum quod gratia quae alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturae; quod patet in antiquis patribus qui gratiam habentes propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant, et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

8. Ad octavum dicendum quod meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae, sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur; et ideo requiritur aliquid

---

[97] Sobre el premio esencial y accidental, cf. SANTO TOMÁS, *De verit.* q.12 a.13 y q.26 a.6 ad 8.

[98] Cf. Gál 5,6. Es una fórmula frecuente en SANTO TOMÁS como, por ejemplo, *De verit.* q.14 a.4; a.5 sed c. 4; *Summa* 1-2 q.100 a.1 obi.3; q.108 a.2 obi.1 y *passim.* También en SAN AGUSTÍN, *In Io. ev. tract.* 29 n.6 (ML 35,1631) y *passim.*

5. La gracia perfecciona al alma a modo de un hábito, pero el hábito ya presupone la potencia y no da al alma poder de actuar sin más, sino obrar de otra manera que no podría hacer sin hábito. Luego el alma de Cristo según su naturaleza no podía tener el uso del libre albedrío, y en consecuencia no le dio la capacidad de merecer en el primer instante.

6. El instante es al tiempo como el punto a la línea. Pero, según el Filósofo en VIII *Physicorum* [104], cuando un móvil tiene como principio un punto que hace las veces de dos, es decir, de principio de una línea y fin de otra, necesariamente hay una parada intermedia, como se ve claro en el movimiento reflejo. Pues bien, el instante en que el alma de Cristo fue creada es tomado como término de la creación y también como principio del libre albedrío; hablamos de un instante, pero son dos. Ello exige una parada intermedia, y, en consecuencia, el alma de Cristo no pudo merecer en el primer instante.

7. La gracia respecto a su acto es como la naturaleza respecto al suyo; y así, a la inversa, la naturaleza respecto al acto de la gracia es como la gracia respecto al acto de la naturaleza. Pero la naturaleza no es capaz de un acto de gracia, luego tampoco la gracia es capaz de un acto de naturaleza. En consecuencia, no es posible que el alma de Cristo pudiera tener por gracia en el primer instante de su concepción el acto de elegir que le correspondía naturalmente.

8. La forma tiene tres actos: da el ser, distingue y ordena al fin. Estos tres actos están ordenados entre sí, como el ser, lo uno y lo bueno; el ser resulta del primer acto, lo uno del segundo y lo bueno del tercero; también una cosa existe antes de ordenarse a un fin. Ahora bien, el alma de Cristo se ordenaba al fin por un acto meritorio. Luego no puede ser que mereciera en el primer instante de su creación cuando tuvo ser.

5. Praeterea, gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus; habitus vero cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset, sed posse taliter agere qualiter sine habitu non posset; ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Praeterea, sicut se habet punctum ad lineam ita se habet instans ad tempus; sed secundum Philosophum in VIII Physicorum, quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, de necessitate intercedit quies media, ut patet in motu reflexo; cum ergo instans illud in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis et ut principium motus liberi arbitrii et sic uno instanti utimur ut duobus, videtur quod incidit tempus medium, et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

7. Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae; ergo commutatim sicut se habet gratia ad actum naturae ita natura ad actum gratiae: sed natura non potest in actum gratiae; ergo nec gratia potest in actum naturae; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Praeterea, forma habet tres actus, quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem: hi autem actus ad invicem ordinati sunt, sicut ens, et unum et bonum, nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio; ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem; anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur; ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

---

[104] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.16 (BK 262a12-b8).

9. El mérito brota del acto de virtud, que principalmente se perfecciona en la elección según dice el Filósofo[105]. Y el alma de Cristo no pudo tener acto de elección en el primer instante de su creación, pues la elección, siendo apetito de lo determinado, como se dice en III *Ethicorum*[106], supone discernimiento, y éste necesita un tiempo, ya que conlleva una búsqueda. Luego el alma de Cristo no pudo merecer en el primer instante de su creación.

10. La debilidad de los órganos dificulta el uso del libre albedrío, como se ve en los niños recién nacidos. Pero Cristo asume esta debilidad como otras limitaciones nuestras. Luego el alma de Cristo no mereció en el primer instante de su creación.

POR EL CONTRARIO está: 1. Cristo en el instante de su creación fue perfectísimo en su alma. Pero es mayor la perfección del hábito y del acto que la perfección sólo del hábito. Luego en Cristo existieron las virtudes en el primer instante de su creación, no sólo como hábitos, sino también como actos. Como los actos de las virtudes son meritorios, se sigue que Cristo mereció en el primer instante de su creación.

2. En el primer instante de su creación Cristo gozaba como verdadero comprensor. Y la fruición es acto de caridad, luego en el primer instante de su creación tuvo el acto de caridad. Pero el acto de caridad es meritorio en Cristo. En consecuencia, vale lo dicho en el argumento precedente.

3. Se dirá que el acto de caridad no era meritorio sino con deliberación.—Contra eso, la liberación o *el consejo no es del fin último, sino de las cosas que se ordenan al fin,* como se dice III *Ethicorum*[107]. Como el acto de caridad es meritorio primariamente en cuanto tiende al mismo

9. Praeterea, meritum consistit in actu virtutis, qui praecipue electione perficitur secundum Philosophum; sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere, nam electio praesupponit consilium cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethicorum; consilium autem tempore indiget cum sit inquisitio quaedam; ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

10. Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis; sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates; ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

SED CONTRA, Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam; sed maior perfectio est quae est secundum habitum et actum quam quae est secundum habitum tantum; ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum sed etiam secundum actum: actus autem virtutum sunt meritorii; ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

2. Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor; fruitio autem est per actum caritatis; ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit; actus autem caritatis erat in Christo meritorius; ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione.—Sed contra, deliberatio vel «consilium non est de fine ultimo sed de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III Ethicorum; sed motus caritatis praecipue est meritorius secun-

[105] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.13 (BK 1163a22).
[106] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).
[107] C.5 (BK 1112b11) según la antigua versión (ed. Gauthier p.30).

5. La gracia perfecciona al alma a modo de un hábito, pero el hábito ya presupone la potencia y no da al alma poder de actuar sin más, sino obrar de otra manera que no podría hacer sin hábito. Luego el alma de Cristo según su naturaleza no podía tener el uso del libre albedrío, y en consecuencia no le dio la capacidad de merecer en el primer instante.

6. El instante es al tiempo como el punto a la línea. Pero, según el Filósofo en VIII *Physicorum*[104], cuando un móvil tiene como principio un punto que hace las veces de dos, es decir, de principio de una línea y fin de otra, necesariamente hay una parada intermedia, como se ve claro en el movimiento reflejo. Pues bien, el instante en que el alma de Cristo fue creada es tomado como término de la creación y también como principio del libre albedrío; hablamos de un instante, pero son dos. Ello exige una parada intermedia, y, en consecuencia, el alma de Cristo no pudo merecer en el primer instante.

7. La gracia respecto a su acto es como la naturaleza respecto al suyo; y así, a la inversa, la naturaleza respecto al acto de la gracia es como la gracia respecto al acto de la naturaleza. Pero la naturaleza no es capaz de un acto de gracia, luego tampoco la gracia es capaz de un acto de naturaleza. En consecuencia, no es posible que el alma de Cristo pudiera tener por gracia en el primer instante de su concepción el acto de elegir que le correspondía naturalmente.

8. La forma tiene tres actos: da el ser, distingue y ordena al fin. Estos tres actos están ordenados entre sí, como el ser, lo uno y lo bueno; el ser resulta del primer acto, lo uno del segundo y lo bueno del tercero; también una cosa existe antes de ordenarse a un fin. Ahora bien, el alma de Cristo se ordenaba al fin por un acto meritorio. Luego no puede ser que mereciera en el primer instante de su creación cuando tuvo ser.

5. Praeterea, gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus; habitus vero cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset, sed posse taliter agere qualiter sine habitu non posset; ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Praeterea, sicut se habet punctum ad lineam ita se habet instans ad tempus; sed secundum Philosophum in VIII Physicorum, quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, de necessitate intercedit quies media, ut patet in motu reflexo; cum ergo instans illud in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis et ut principium motus liberi arbitrii et sic uno instanti utimur ut duobus, videtur quod incidit tempus medium, et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

7. Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae; ergo commutatim sicut se habet gratia ad actum naturae ita natura ad actum gratiae: sed natura non potest in actum gratiae; ergo nec gratia potest in actum naturae; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Praeterea, forma habet tres actus, quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem: hi autem actus ad invicem ordinati sunt, sicut ens, et unum et bonum, nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio; ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem; anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur; ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

---

[104] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.16 (BK 262a12-b8).

9. El mérito brota del acto de virtud, que principalmente se perfecciona en la elección según dice el Filósofo[105]. Y el alma de Cristo no pudo tener acto de elección en el primer instante de su creación, pues la elección, siendo apetito de lo determinado, como se dice en III *Ethicorum*[106], supone discernimiento, y éste necesita un tiempo, ya que conlleva una búsqueda. Luego el alma de Cristo no pudo merecer en el primer instante de su creación.

10. La debilidad de los órganos dificulta el uso del libre albedrío, como se ve en los niños recién nacidos. Pero Cristo asume esta debilidad como otras limitaciones nuestras. Luego el alma de Cristo no mereció en el primer instante de su creación.

POR EL CONTRARIO está: 1. Cristo en el instante de su creación fue perfectísimo en su alma. Pero es mayor la perfección del hábito y del acto que la perfección sólo del hábito. Luego en Cristo existieron las virtudes en el primer instante de su creación, no sólo como hábitos, sino también como actos. Como los actos de las virtudes son meritorios, se sigue que Cristo mereció en el primer instante de su creación.

2. En el primer instante de su creación Cristo gozaba como verdadero comprensor. Y la fruición es acto de caridad, luego en el primer instante de su creación tuvo el acto de caridad. Pero el acto de caridad es meritorio en Cristo. En consecuencia, vale lo dicho en el argumento precedente.

3. Se dirá que el acto de caridad no era meritorio sino con deliberación.—Contra eso, la liberación o *el consejo no es del fin último, sino de las cosas que se ordenan al fin,* como se dice III *Ethicorum*[107]. Como el acto de caridad es meritorio primariamente en cuanto tiende al mismo

9. Praeterea, meritum consistit in actu virtutis, qui praecipue electione perficitur secundum Philosophum; sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere, nam electio praesupponit consilium cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethicorum; consilium autem tempore indiget cum sit inquisitio quaedam; ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

10. Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis; sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates; ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

SED CONTRA, Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam; sed maior perfectio est quae est secundum habitum et actum quam quae est secundum habitum tantum; ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum sed etiam secundum actum: actus autem virtutum sunt meritorii; ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

2. Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor; fruitio autem est per actum caritatis; ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit; actus autem caritatis erat in Christo meritorius; ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione.—Sed contra, deliberatio vel «consilium non est de fine ultimo sed de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III Ethicorum; sed motus caritatis praecipue est meritorius secun-

---

[105] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.13 (BK 1163a22).
[106] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).
[107] C.5 (BK 1112b11) según la antigua versión (ed. Gauthier p.30).

fin último, no requiere una confrontación o deliberación para ser meritorio.

4. Se replicará que ese movimiento hacia el último fin no es meritorio sino en cuanto que alguno lo refiere al fin, y así hay algún discernimiento que no puede hacerse en un instante.—Pero contra esto está que la parte del alma intelectiva es más potente en su operación que la sensitiva; y cuando alguno siente, siente que siente. Análogamente, mientras el afecto se dirige a Dios, se puede hacer simultáneamente una referencia de este movimiento hacia el mismo Dios, sin necesidad de que sean actos sucesivos.

5. Quien entiende algo, al mismo tiempo entiende lo que pertenece a su noción; así, el que entiende al hombre, entiende al animal. Y el entendimiento de las cosas relativas es simultáneo; luego quien entiende una cosa relativa, entiende el otro relativo [108]. Luego es posible que en el mismo instante la mente se refiera al movimiento de la caridad hacia Dios comparando uno al otro, para lo cual no necesita tiempo.

6. Anselmo [109] dice que todo lo que se entiende como perfección debe ser atribuido a Cristo. Ahora bien, tener una perfecta operación en el primer instante de su creación es algo que implica perfección. Luego debe ser atribuida a Cristo.

7. En el mérito del alma Cristo no pudo acrecentar su perfección [110]; pero esto no sería verdad si en el primer instante de su creación no hubiese merecido. Luego, etc.

8. La potencia racional en Cristo no fue menos perfecta que la potencia natural de cualquier otra criatura. Pero la potencia natural de la criatura en el primer instante que empieza a ser puede tener su operación, como se ve en la candela, que en el primer instante que

dum quod tendit in ipsum finem ultimum; ergo non requiritur ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

4. Sed dicebat quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quae non potest esse in istanti.—Sed contra, pars animae intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva; sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire; ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio huius motus ad ipsum Deum, et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Praeterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu eius; sicut qui intelligit hominem simul intelligit animal; sed unum relativorum est de intellectu alterius; ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum: possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum, et sic non requiritur ibi tempus.

6. Praeterea, Anselmus dicit quod quicquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum; sed habere perfectam operationem in primo instanti suae creationis ad perfectionem pertinet; ergo Christo est attribuendum.

7. Praeterea, Christus iuxta animae meritum non habuit quo posset proficere; habuisset autem, si in primo instanti suae creationis non meruisset; ergo etc.

8. Praeterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturae; sed aliqua potentia alterius creaturae in primo instanti quo esse incipit potest habere suam operationem, sicut patet in candela quae in ipso instanti

[108] Cf. ARISTÓTELES, *Praed.* c.7 (BK 8a35).

[109] *Monologion* c.15 (ML 158,163C).

[110] Cf. SAN GREGORIO, *In Ezech.* 1 hom.6 n.8 (ML 76,832A) como recoge PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.18 c.2.

se enciende ilumina al aire. Luego el alma de Cristo en el primer instante de su creación tuvo el acto de la potencia racional, y así pudo merecer.

9. En la *Homilía de Pentecostés*[111] Gregorio dice: *el amor de Dios no es ocioso, pues si existe realiza obras grandes; si deja de actuar, no es amor.* Y Cristo tuvo caridad perfecta en el primer instante de su creación. Luego en él hubo también un acto de amor, y así mereció en aquel instante.

10. Lo que es posterior en naturaleza no puede ser anterior en el tiempo, a lo más será simultáneo. El mérito es por naturaleza antes que el premio. Como Cristo en el primer instante de su concepción tuvo premio porque fue verdadero comprensor, luego al menos en ese instante tuvo mérito.

SOLUCIÓN. Debemos decir que sobre el tema hay una doble opinión. Según algunos[112], Cristo en el primer instante de su concepción no mereció, pero comenzó a merecer inmediatamente después del primer instante. Según otros[113], incluso en el primer instante mereció. Y esta opinión parece más razonable. Porque se cree que toda perfección espiritual posible para una criatura fuera concedida al alma de Cristo en el primer instante de su creación. El que no se pueda hacer mérito en algún instante podía ocurrir por doble capítulo: por parte del que actuaba o por parte del acto. Por parte del agente, esa carencia podría venir del defecto de doble facultad: o por falta de gracia, como sucede en el instante en que uno peca mortalmente, y entonces no puede merecer porque no tiene gracia; o por falta de la facultad natural, como es el caso

quo accenditur aerem illuminat; ergo anima Christi in primo instanti suae creationis habuit actum potentiae rationalis et ita potuit mereri.

9. Praeterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes: «Amor Dei non est otiosus, nam operatur magna si est; si vero desinit operari amor non est»; sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suae creationis; ergo in eo etiam fuit aliquis actus dilectionis, et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Praeterea, illud quod est posterius natura non potest esse prius tempore, sed forte simul; meritum autem est prius natura quam praemium; Christus autem in primo instanti suae conceptionis habuit praemium, quia fuit verus comprehensor; ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suae conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit; alii vero dicunt quod etiam in ipso primo instanti meruit: quae quidem opinio videtur esse rationabilior, nam quicquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis, alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuitae, sicut si dicamus quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri quia

---

[111] *In Evangelium* 2 hom.30 (ML 76,1221B).

[112] Cf. *Summa fr. Alexandri* pars III n.130 (p.183); SAN ALBERTO, *Super Sent.* 3 d.18 a.6; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.18 a.1 q.1.

[113] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 3 d.18 c.2.

del niño que, en el instante de su concepción, no puede merecer, porque no es capaz de ejercer el libre albedrío. Pero ninguna de estas deficiencias se dieron en Cristo: en el primer instante tuvo la gracia, pues tenía plenitud de gracia y uso pleno del libre albedrío, pues de lo contrario no podría ser comprensor. Luego de parte del agente no hubo ningún impedimento para que Cristo mereciera en el primer instante de su concepción.

Tampoco hubo dificultad por parte del acto meritorio. La imposibilidad de que un acto exista en un instante puede provenir por dos capítulos: o porque en ese acto se da sucesión y, por tanto, no puede realizarse en un instante, como ocurre en el movimiento local; o porque el acto presupone cosas que no pueden preceder a un instante determinado, como no puede ser que el fuego en el primer instante de su generación, si es generado fuera de su lugar, esté en su propio lugar, porque se presupone un movimiento, que no puede darse antes del primer instante de su generación. Pero ninguno de estos dos casos obsta que Cristo mereciera en el primer instante. Primero, porque el movimiento del libre albedrío en que consiste el mérito no tiene sucesión, sino que es simple y espontáneo. Segundo, porque para el movimiento de la voluntad no se precisa más que el acto de la facultad aprehensiva, el cual sucede en el mismo instante que el acto de la voluntad, pues el bien percibido mueve la voluntad, pero la moción y el movimiento son simultáneos. La aprehensión misma del bien no requería en Cristo una búsqueda para hacerse un juicio acertado del bien, porque Cristo tuvo con certeza e instantáneamente un juicio verdadero sobre todas las cosas.

Está claro, pues, que nada impide que Cristo mereciera en el primer instante. Luego hay que conceder que mereció en el primer instante de su concepción.

gratiam non habet; et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo concipitur, mereri non potest quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito: Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiae, utpote gratia plenus, et facultatem naturae, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens, alias non potuisset esse comprehensor; ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quo minus posset in primo suae conceptionis instanti mereri.

Similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter: uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur et sic in instanti compleri non potest; secundo per hoc quod actus praesupponit quaedam quae non possunt praecedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suae generationis si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus praeexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem sed est simplex et instantaneus; secundo vero quia ad motum voluntatis non praeexigitur nisi actus apprehensivae virtutis, qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem, simul autem est motio moventis et motus mobilis; ipsa vero apprehensio boni in Christo non praeexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium, quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum iudicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse; et ideo concedendum, quod in primo suae conceptionis instanti meruit.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La deliberación importa dos cosas: la percepción de la razón con la certeza del juicio sobre lo que se delibera. Puede, pues, darse en un instante en quien no duda sobre la acción. Y así fue en Cristo. La deliberación puede implicar discusión y búsqueda, y entonces conlleva cierto discurso y no puede realizarse en un instante; pero Cristo no necesitaba de esta deliberación porque no tenía dudas al actuar.

2. La voluntad de la naturaleza racional se ordena naturalmente al bien y no al mal; y así en el primer instante de la creación, si no hay impedimento, puede ser dirigida hacia el bien, no hacia el mal, al que no es inducida a no ser por error en la comparación o en la búsqueda. Luego el tiempo de discernimiento se exige para el mal, no para el bien.

3. Esa razón vale para los movimientos sucesivos, no para los instantáneos. Y la razón es que cuando dos movimientos están ordenados, el mismo instante que es fin del primero puede ser principio del segundo; por ejemplo, en el mismo instante en que termina la generación del fuego fuera de su lugar natural empieza el movimiento local del mismo, a no ser que algo se lo impida. Si, por tanto, el principio del segundo movimiento y el término del mismo coinciden, como ocurre en los movimientos instantáneos, entonces el término del movimiento segundo se da en el mismo instante que el término del primer movimiento, como sucede con la iluminación y la visión que se dan en el mismo instante. Si, en cambio, el término del segundo movimiento no puede darse en el mismo instante que su principio, como vemos en todos los movimientos sucesivos, entonces será imposible que el término del segundo movimiento se dé en el mismo instante que el término del primer movimiento. Como el movimiento del libre albedrío es instantáneo, nada impide que su término se dé en el mismo instante de la creación.

1. Ad primum ergo dicendum quod deliberatio duo importat, scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio, et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem, et sic importat discursum quendam, unde non potest esse in instanti; et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas rationalis naturae naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediat potest ferri in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediat potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem qui incidit in conferendo vel inquirendo; unde praeexigitur tempus collationis ad malum non autem ad bonum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis; cuius ratio est quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus potest esse principium secundi, sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis eiusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus eiusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis, tunc terminus motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi, sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non possit esse in eodem instanti cum principio eiusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis, tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum eius esse in eodem instanti cum termino creationis.

4. La respuesta queda clara con lo dicho. No está fuera de la capacidad de la criatura que en el primer instante se realice un movimiento instantáneo.

5. Aunque la potencia racional pueda en el primer instante de su creación tener su operación en lo que a sí misma respecta, si, en cambio, depende de una potencia ligada a un órgano que todavía no está apto para la perfecta operación, se ve impedida para realizar la operación. Pero este impedimento no existe en el alma de Cristo por la gracia. Así, por gracia pudo actuar en el primer instante.

6. Para nuestro caso no es lo mismo el instante en el tiempo y el punto en el espacio; pues ningún móvil puede hacer uso del mismo punto del espacio como de dos a no ser en la misma especie de movimiento, pero en el mismo instante de tiempo puede un móvil usar como de dos si se trata de diversas especies de movimiento. En la misma especie de movimiento es imposible la continuidad del movimiento, si un movimiento termina en acto y el otro empieza en acto, porque entre los dos debe haber una parada y, por consiguiente, tiempo. Pero es posible que en distintos movimientos según la especie sean simultáneos el término de uno y el principio de otro, ya que entre los dos no se requiere continuidad ni orden, pues se pueden dar simultáneamente; así, por ejemplo, mientras una cosa se mueve, se puede blanquear, y en el instante en que empieza a blanquearse termina el movimiento local. A veces, entre partes del mismo movimiento hay un orden, y dos de las mismas no pueden ser simultáneas; luego tampoco el término de una parte es simultáneo con el principio de la otra si los dos se toman en acto. Y así queda claro que hablar de un instante, siendo dos, no exige que haya tiempo intermedio, como se exige para usar de un punto como de dos en el movimiento local.

4. Per hoc patet solutio ad quartum; non enim est extra facultatem creaturae ut in primo instanti compleatur eius motus instantaneus.

5. Ad quintum dicendum quod, licet potentia rationalis in primo instanti suae creationis possit habere suam operationem quantum est de se, tamen si accipiat a potentia alligata organo quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit: hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum; et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

6. Ad sextum dicendum quod non est simile de instanti in tempore et de puncto in magnitudine quantum ad propositum pertinet; nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus, sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus si motus uno actu terminetur et altero actu incipiat, quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur possit dealbari, et in instanti in quo incipit dealbari terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes eiusdem motus est ordo, ut duae earum non possint esse simul; unde nec terminus unius partis est simul cum principio alterius si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

7. Como la gracia es perfección de la naturaleza, no dice relación a la misma como, a la inversa, la naturaleza a la gracia. Luego la proporción conmutada no vale en todo caso, sino sólo en la medida continua o discreta.

8. El argumento vale hablando del orden de la naturaleza, no del orden del tiempo. Así es manifiesto porque en el mismo instante la forma da el ser, ordena y distingue.

9. La deliberación es requerida para la elección cuando uno no tiene certeza sobre lo que debe hacer. Pero esta carencia no tiene lugar en Cristo.

10. Cristo no asumió defectos que podrían redundar en imperfección de la gracia y de la ciencia. Pero la ineptitud de los órganos para el acto del alma es un defecto de este género. Luego Cristo no asumió esta deficiencia, sino que por la gracia los órganos eran reforzados para ser idóneos a la operación del alma, como tal vez habría ocurrido en el estado de inocencia.

Concedemos las demás objeciones porque concluyen en verdad, aunque alguna de ellas no de modo suficiente.

7. Ad septimum dicendum quod cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

8. Ad octavum dicendum quod illa ratio procedit de ordine naturae non de ordine temporis, quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit.

9. Ad nonum dicendum quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

10. Ad decimum dicendum quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiae et scientiae redundare possent; huiusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animae; unde hunc defectum Christus non assumpsit, sed per gratiam confortabantur organa ut essent idonea ad operationem animae, sicut in statu innocentiae accidisset fortassis.

Alia concedimus quia verum concludunt nisi aliqua eorum non sufficienter.

CUESTIÓN SOBRE LA GRACIA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES SOBRE LA GRACIA Y LA JUSTIFICACIÓN

Las cuestiones disputadas en la enseñanza académica de la Universidad de la Sorbona de París eran lecciones extraordinarias ante todo el gremio académico, ofrecidas por un catedrático, para ser disputadas públicamente con los maestros de la Universidad. Tenían lugar cada quince días; los temas eran escogidos por el maestro expositor y solían versar sobre las preocupaciones intelectuales del momento. Eran distintas de las llamadas de *quolibet* o *cuestiones quodlibetales,* que ofrecía el maestro dos veces al año (en adviento y en cuaresma) sobre temas que proponían los alumnos.

La colección de cuestiones disputadas titulada *De veritate* está formada por 29 cuestiones extraordinarias tenidas por Santo Tomás en París en los tres años de su primera enseñanza magisterial, desde finales de la primavera de 1256 hasta principios de 1259. Es, pues, obra de juventud; su pensamiento sobre algunos puntos cambiará con el tiempo, y será necesario ver su expresión definitiva en las obras posteriores.

Los objetos tratados pueden agruparse en torno a dos temas principales: el conocimiento y el bien. El nombre *De veritate,* que se da a la colección, corresponde propiamente sólo a la primera cuestión. Su primera atribución a Santo Tomás data ya de finales del siglo XIII, o muy de principios del siglo XIV, cuando se preparaba el proceso de canonización del santo.

Las copias manuscritas llegadas hasta nosotros son muy numerosas. En muchos de los manuscritos aparece como autor Santo Tomás; en los otros no se da el nombre de ningún autor. Autores contemporáneos a Santo Tomás e inmediatamente posteriores testimonian la autoría unas veces para citarlo favorablemente, otras para contradecirle: Vicente de Beauvais; el franciscano antitomista Guillermo de la Mare y sus opositores Knapwuell, Colletorto, Juan de París, etc.

Aparte de la riqueza de manuscritos que componen la tradición del texto de las cuestiones disputadas de Santo Tomás, las ediciones impresas son muy abundantes desde los primeros decenios de la invención de la imprenta. La edición crítica de la Comisión Leonina de las obras completas del santo menciona tres incunables: Colonia 1475, Roma 1476 y Colonia 1493. La tradición impresa postincunáblica comienza, según los datos actuales, con la edición de Venecia de 1503, siendo luego bastante editadas en todos los siglos hasta hoy.

El padre Antoine Dondaine en la introducción a la edición de la Comisión Leonina hace un detenido análisis de los códices manuscritos, precisando sus procedencias y distinguiendo las diversas familias y las ramas dentro de ellas. El abundante aparato crítico de variantes, que puede allí observarse, nos da garantías suficientes para apreciar, en el

texto que se nos ofrece, la verdadera lectura del texto original de Santo Tomás.

1. Los cuatro tratados de Santo Tomás sobre la gracia y la justificación

Cuatro veces desarrolló Santo Tomás en sus obras el tratado, más o menos completo, de la gracia y de la justificación del pecador, y cada una de las cuatro exposiciones tiene sus características especiales.

El *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo tiene que seguir la dinámica de la obra comentada, que no es una obra muy perfecta desde el punto de vista sistemático. El santo suscita cuestiones nuevas a propósito de los temas ofrecidos por Pedro Lombardo. En la *Suma de Teología,* donde Santo Tomás actúa con una mayor libertad y personalidad, reasume y reordena el material ofrecido en su gran primera obra teológica, y presenta nuevos y sustanciales problemas en torno a la gracia.

La cuestión 112 de este tratado de la *Suma de Teología* se puede decir completamente nueva con respecto a las cuestiones de la gracia del *Comentario a las Sentencias;* versa esa cuestión 112 sobre la causa de la gracia. La cuestión 111, sobre la división de la gracia, es también nueva, menos el artículo segundo, tratado ya en el *Comentario a las Sentencias,* y que versa sobre la división más elemental en operante y cooperante. La única cuestión que se repite en cuanto a su contenido, aunque ofreciendo una redacción nueva y con nuevos matices, es la 110, que expone lo referente a la esencia de la gracia. Con respecto a las cuestiones 109 y 114, sobre la necesidad de la gracia y sobre el mérito, la *Suma de Teología* reestructura el articulado y lo enriquece con varios problemas.

Sólo encontramos tres artículos en el *Comentario a las Sentencias* a los que Santo Tomás no dio luego cabida al componer la *Suma.* Con respecto a la necesidad de la gracia, tratada en la cuestión 109 de la *Prima Secundae* de la *Suma,* se pregunta Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* por este problema, que no tratará expresamente en aquella cuestión de la *Suma:* «Si la naturaleza en el estado de inocencia necesitó de la gracia». En relación con la división de la gracia, de que se ocupa en la cuestión 111 de la citada parte de la *Suma de Teología,* añade en el *Comentario a las Sentencias* el tema «Si la gracia es múltiple en el alma». Relacionado con la cuestión 114 de la *Prima Secundae* de la *Suma,* sobre el mérito de la gracia, añade este artículo en el *Comentario a las Sentencias:* «Si las obras del hombre son más eficaces para merecer la gracia después del pecado que antes del mismo».

En el *Comentario a las Sentencias,* libro IV, se completa en gran parte el tratado de la gracia del libro II, al estudiar la justificación en la distinción 17 como una parte del sacramento de la penitencia. Aquí se plantean todos los problemas que reelaborará Santo Tomás en la cuestión 113 de la *Prima Secundae* de la *Suma.* Incluso en ese libro IV del *Comentario a las Sentencias* estudia algunos puntos, que el Doctor Angélico colocará más tarde en la cuestión 112 de esta parte de la *Suma de Teología,* dedicada a la causa de la gracia; esos dos puntos son: «Si se requiere alguna preparación o disposición a la gracia por parte del

hombre» y «Si se da la gracia necesariamente a quien hace todo lo que está de su parte».

La *Suma contra los Gentiles,* por ser una obra apologética y con cierta inspiración de carácter catequético, destinada a explicar la fe cristiana a los no creyentes y ofrecer una ayuda de altura en las discusiones con los no cristianos, no se para tanto como en la *Suma de Teología* en las cuestiones especulativas sobre la esencia, la división y la causa de la gracia. Le interesa destacar más su necesidad y sus efectos.

Sobre la cuestión de la necesidad trata particularmente si es necesaria para conseguir la vida eterna, para prepararse a la gracia y para salir del pecado. Entre los efectos destaca la liberación del pecado o la justificación. Incluso estudia Santo Tomás aquí más detenidamente que en el tratado de la gracia de la *Suma de Teología* el amor a Dios, la fe, la esperanza y la perseverancia como efectos de la gracia. En atención a sus destinatarios se ocupa también de modo más expreso en la *Suma contra los Gentiles* de las relaciones de la gracia con el libre albedrío, y el problema de Dios como causa del pecado. No estudia, en cambio, directamente la cuestión del mérito.

En las *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* como grupo de conferencias de gran elevación, destinadas a ser desarrolladas ante todo el gremio universitario —profesores y alumnos— y no sólo ante los estudiantes, son verdaderos estudios de investigación, en los que se profundiza lo más posible en torno a unos problemas muy concretos sobre los que se discutía y se opinaba distintamente entre los teólogos acerca de alguna materia. Se procuraba por ello atender a las múltiples objeciones que podían oponerse a los diversos puntos de la tesis que se defendía.

Como estudios científicos sobre puntos discutidos, por lo que se refiere a la gracia, no se exponen todos los temas, sino sólo algunos que eran entonces motivo del mayor enfrentamiento entre los teólogos: si la gracia es algo creado, si se identifica con la caridad, si una criatura puede ser causa de la gracia, cómo los sacramentos pueden causar la gracia, si reside en la esencia del alma, si es única en cada hombre. Todo esto ayuda a comprender la esencia de la gracia, pero no se estudia tan directamente este tema como en la *Suma de Teología.*

Algo parecido ocurre con la cuestión de la necesidad de la gracia. El tema que se estudia de modo explícito es el de su necesidad para obtener la remisión de los pecados, que lo tratan las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* en la cuestión 28, artículo 2, que versa sobre la justificación.

Las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* abordan con cierta amplitud el problema de causalidad de los sacramentos, materia ésta sólo rozada por Santo Tomás en el tratado de la gracia de la *Suma,* en la cuestión 112, artículo primero, respuesta a la objeción segunda. Sobre este asunto se ocupará en las cuestiones sacramentales de la tercera parte de la *Suma de Teología.*

Lo que se estudia más ampliamente en estas *Cuestiones disputadas* es el tratado de la justificación, donde desarrolla todos los temas, que expondrá luego en la *Suma,* menos los dos últimos artículos de ésta: «Si la justificación del impío es la máxima obra de Dios» y «Si la justificación del impío es una obra milagrosa».

Quedan sin tratar en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* las cuestiones sobre la división de la gracia y sobre el mérito, de las cuales sólo hace esporádicas alusiones, al hablar de la unicidad de la gracia santificante en el hombre justo y al tratar sobre la gracia de Cristo.

La redacción de la *Suma de Teología,* donde el santo se enfrenta con los problemas en completa independencia de otras finalidades, que no sean ofrecer un tratado sistemático y completo de los mismos, para la formación de los teólogos, es la más suya y la mejor lograda. La *Suma de Teología* refunde todo el material precedente, añade cuestiones nuevas y traslada otros problemas a su lugar más lógico, como al tratado de Cristo o al de los sacramentos, logrando una armónica trabazón entre las diversas cuestiones y el riquísimo temario que en ellas se contiene.

2. Fuentes citadas en los tratados sobre la gracia y la justificación

De las cuatro redacciones mencionadas de Santo Tomás sobre la gracia y la justificación del pecador, la más pobre en citas de autores es la de la *Suma contra los Gentiles.* En efecto, las citas que en ella encontramos son en su inmensa mayoría de la Sagrada Escritura. Con respecto a las demás fuentes, o autores no sagrados, en los capítulos 147-163, que son los dedicados de modo expreso a la gracia y la justificación, sólo se citan explícitamente dos autores: Valerio Máximo y Aristóteles. Valerio Máximo es recordado en el capítulo 154 a propósito de un pasaje de la obra *Dictorum factorumque memorabilium exempla libri novem.* De Aristóteles, en cambio, hay en estos capítulos siete citas, entre las explícitas y las implícitas: alude una vez a la obra *Sobre el cielo y el mundo,* cinco a la *Ética a Nicómaco* y una a la *Física.*

Más rica que la *Suma contra los Gentiles* en textos de otros autores es *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* Por un lado encontramos bastantes argumentos de San Agustín, San Anselmo, Aristóteles y del Pseudo-Dionisio, no asumidos luego en el tratado de la gracia de la *Suma de Teología.* Por otro lado hay también autores que se tienen en cuenta en las *Cuestiones disputadas de la verdad,* sobre la gracia y la justificación, y que no aparecen de ninguna manera citados en las cuestiones sobre la gracia de la *Suma.* Son estas personalidades: Avicena, San Beda, San Bernardo, el autor del *Liber de causis,* Hugo de San Víctor, el Pseudo-Ambrosio, el Pseudo-Jerónimo de la obra *De ecclesiasticis dogmatibus.*

De las 110 citas que se hacen en las *Cuestiones disputadas de la verdad* sobre la gracia y la justificación, tomadas de diferentes autores, 56 serán nuevamente asumidas por la *Suma de Teología,* mientras que las otras 54 no lo serán.

También la parte de la gracia del *Comentario a las Sentencias* trae muchos textos que no serán incluidos por el santo en la *Suma de Teología.* Muchos de esos pasajes son de San Agustín y de Aristóteles; algunos pertenecen a San Gregorio Magno y a San Anselmo. Hay finalmente otros autores que se tienen en cuenta en el *Comentario a las Sentencias* y que no se mencionan en el tratado de la gracia de la *Suma:* San Ambrosio, Averroes, San Bernardo, el autor del *Liber de causis,* Cicerón, San Jerónimo, San Isidoro, San Juan Crisóstomo y Platón.

De las 92 citas de estas cuestiones de la gracia del *Comentario a las Sentencias,* 52 se repiten en las cuestiones paralelas de la *Suma de Teología* y 42 no.

La *Suma de Teología* pone en juego otros pasajes y otros autores no citados en los lugares paralelos que acabamos de examinar. Esto nos habla de una verdadera reelaboración, de una síntesis superadora de las anteriores, en la que elige las autoridades que le parecen más oportunas de los precedentes escritos y remoza sus argumentos con testificaciones nuevas.

Son en total 107 las citas que encontramos en las seis cuestiones dedicadas a la gracia y a la justificación del pecador en la *Suma.* Algunos lugares se mencionan varias veces.

Damos a continuación la lista de los autores y de las obras a las que se alude, explícita o implícitamente, en el tratado sobre la gracia en la *Suma de Teología.*

— San Agustín: *Confesiones, Sobre la corrección y la gracia, Sobre el don de la perseverancia, Sobre las dos almas contra los Maniqueos, Epístolas, Exposición incoada sobre la carta a los Romanos, Contra Fausto el maniqueo, Sobre el Génesis a la letra, Sobre la gracia y el libre albedrío, Sobre las herejías, Tratados sobre el Evangelio de San Juan, Sobre el libre albedrío, Sobre la naturaleza y la gracia, Sobre las nupcias y la concupiscencia, Sobre la perfección de la justicia del hombre, Sobre la predestinación de los santos, Retractaciones, Sermones, Soliloquios, Sobre el espíritu y la letra, Sobre la Trinidad.*

— Ambrosiaster: *Comentario a la Primera Carta a los Corintios.*

— San Anselmo: *Sobre la caída del diablo.*

— Aristóteles: *Sobre el alma, Sobre las categorías, Sobre el cielo y el mundo, Ética a Nicómaco, Física, Metafísica.*

— *Ética Eudémica.*

— *Sobre la buena fortuna.*

— *Glosa interlineal.*

— *Glosa ordinaria.*

— San Gregorio Magno: *Homilías sobre los Evangelios, Homilías sobre Ezequiel, Comentarios morales sobre Job.*

— San Juan Damasceno: *Sobre la fe ortodoxa.*

— Misal romano.

— Pedro Graciano: *Concordancia de los cánones discordantes.*

— Pedro Lombardo: *Cuatro libros de las Sentencias.*

— Pelagio: *Symboli explanatio* (atribuida por Santo Tomás a San Jerónimo).

— Pseudo-Agustín: *Hypognosticon.*

— Pseudo-Beda: *Sentencias filosóficas de Aristóteles.*

— Pseudo-Dionisio: *Sobre la jerarquía celeste, Sobre los nombres divinos.*

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN ESPECIAL SOBRE LA GRACIA

Esta cuestión disputada no estudia todos los problemas en torno a la gracia. Debe completarse con las cuestiones correspondientes de la *Suma de Teología* (I-II 109-114). La cuestión disputada no estudia directamente algunos temas importantes, como la necesidad de la gracia, la esencia o naturaleza de la gracia, la división de la gracia en su rica complejidad, el mérito sobrenatural. Debemos también notar aquí para esta cuestión y la siguiente, sobre la justificación, el abundantísimo uso de la dialéctica. Se explica, por ser cuestiones escolásticas, en que las discusiones se prolongan, buscando en los argumentos contrarios todos los repliegues que pudieran ofrecer alguna vulnerabilidad.

CUESTIÓN SOBRE LA GRACIA

1. ¿La gracia es algo creado positivamente en el alma?
2. ¿La gracia santificante es lo mismo que la caridad?
3. ¿Puede ser una criatura causa de la gracia?
4. ¿Los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia?
5. ¿En un mismo hombre hay una sola gracia santificante?
6. ¿Reside la gracia en la esencia del alma como en su sujeto?
7. ¿Está la gracia en los sacramentos?

ARTÍCULO 1

¿La gracia es algo creado positivamente en el alma?[1]

ARGUMENTOS por los que parece que la gracia no es algo positivamente creado en el alma.

1. Según San Agustín, *como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma*[2]; ahora bien, el alma es la vida del cuerpo sin la mediación de ninguna otra forma: luego, de modo similar, lo es Dios con respecto al alma. Así la vida, que proviene de la gracia, no se da a través de ninguna forma creada existente en el alma.

DE GRATIA

1. Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.
2. Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.
3. Utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.
4. Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.
5. Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.
6. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto.
7. Utrum gratia sit in sacramentis.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de gratia. Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

Et videtur quod non, quia, secundum Augustinum, «sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae»; sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante; ergo et similiter Deus animae; et ita vita quae est per gratiam non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.26 a.1; *Summa* 1-2 q.110 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.150.

[2] Así entre otros lugares: *Enarr. in Ps.* LXX 17 (ML 36,893), *Sermo 62* c.1 (ML38,415), *Sermo 65* c.4 (ML 38,428), *Sermo 161* c.6 (ML 38,976), *Sermo 180* c.7 (ML 38,976), *Sermo 273* c.1 (ML 38,1247); cf. también *De civ. Dei* 13 c.2 (ML 41,377); ibid. 19 c.26 (ML 41,656).

2. La gracia santificante, de que hablamos, no parece ser otra cosa sino aquello por lo que el hombre es grato a Dios; mas el hombre es grato a Dios en cuanto es aceptado por Dios, y esta aceptación es algo que está en el mismo Dios. De una persona se dice que es grata a otra no por algo que esté en la persona aceptada, sino por la aceptación que está en el aceptante. Luego la gracia no pone nada en el hombre, sino en Dios sólo.

3. Por el ser espiritual de la gracia el hombre se acerca más a Dios que por el ser natural; pero Dios hizo el ser natural en nosotros sin la mediación de ninguna otra causa, pues nos creó de modo inmediato; luego también hizo en nosotros el ser espiritual gratuito sin mediación de ningún otro. Luego vale la conclusión anterior.

4. La gracia es como cierta salud del alma[3]; mas la salud no parece poner en el hombre nada, sino la buena disposición de los propios humores[4]; luego la gracia no pone ninguna forma en el alma, sino que presupone las propias potencias del alma adecuadas con igualdad de justicia.

5. La gracia no parece ser otra cosa que cierta liberalidad, pues lo mismo parece ser dar gratis que dar liberalmente; pero la liberalidad no está en el que recibe, sino en el que da; luego la gracia está en Dios, que nos concede sus bienes, y no en nosotros.

6. Ninguna criatura es más noble que el alma de Cristo; pero la gracia es más noble, porque el alma de Cristo se ennoblece con la gracia; luego la gracia no es algo creado en el alma.

7. Lo que la verdad es con respecto al entendimiento, lo es la gracia con respecto al afecto; ahora bien, según San Anselmo[5], una es la verdad que todos los entendimientos entienden; luego también es una la gracia,

2. Praeterea, gratia gratum faciens de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus; sed homo dicitur esse Deo gratus secundum quod acceptatus est a Deo: acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptionem, quae quidem est in ipso Deo, sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quae est in acceptante; ergo gratia nihil ponit in homine sed in Deo tantum.

3. Praeterea, per esse spirituale gratiae magis Deo appropinquamus quam per esse naturale; sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit; ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas; sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adaequatos; ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate iustitiae adaequatas.

5. Praeterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quaedam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare; liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante; ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Praeterea, nulla creatura anima Christi est nobilior; gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur; ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Praeterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum; sed secundum Anselmum, una est veritas quam omnes intellectus intelligunt; ergo et una

---

[3] Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in Lib. Sent.* II d.26 n.2 (p.243).

[4] Cf. AVICENA, *Canon Medic.* I fen.1 doctr.4 c.1; AVERROES, *Metaphys.* V comm.25 (VIII,133H); MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* 3 c.11.

[5] *De verit.* cap.13 (ML 158,486C).

que perfecciona todos los afectos; mas ningún ente creado puede ser uno en muchos; por lo tanto, la gracia no es algo creado.

8. Sólo pertenecen a la razón de género los seres compuestos; ahora bien, la gracia no es un ser compuesto, sino una forma simple; luego no está en la razón de género; mas todo ser creado está en algún género; luego la gracia no es algo creado.

9. Si la gracia es algo en el alma, no parece ser sino un hábito, pues *tres cosas hay en el alma,* según el Filósofo en II *Éticos*[6], *la potencia, el hábito* y *la pasión*. La gracia no es potencia, porque sería algo natural; tampoco es pasión, porque diría relación principalmente a la parte irracional; ni es hábito, pues el hábito es una cualidad difícilmente movible, según el Filósofo en *Predicamentos*[7]; y la gracia es muy fácilmente removida, ya que lo es por un solo pecado mortal. Luego la gracia no es algo creado.

10. Según San Agustín[8], entre nuestra alma y Dios no hay ningún intermediario creado; mas la gracia es intermediaria entre nuestra alma y Dios, pues por la gracia nuestra alma se une a Dios; luego la gracia no es algo creado.

11. El hombre es más noble y perfecto que las demás criaturas; mas a las otras criaturas no se les añade nada sobre su entidad natural para que sean aceptadas por Dios, pues, en efecto, fueron aprobadas por Dios, según Gén 1,31: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas*. Luego tampoco se añade nada a la entidad natural del hombre para que se diga que es acepto a Dios. Por consiguiente, la gracia no es algo creado positivamente en el alma.

est gratia per quam omnes affectus perficiuntur: nullum autem creatum unum potest esse in multis; ergo gratia non est quid creatum.

8. Praeterea, nihil est in genere nisi compositum; gratia autem non est composita, sed forma simplex; ergo non est in genere: omne autem creatum est in aliquo genere; ergo gratia non est quid creatum.

9. Praeterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus; «tria enim sunt in anima» secundum Philosophum in II Ethicorum, «potentia, habitus et passio»: gratia autem potentia non est quia sic esset naturalis; nec etiam est passio quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus, nam habitus est qualitas difficile mobilis, secundum Philosophum in Praedicamentis, gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis; ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Praeterea, secundum Augustinum, inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium, sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur; ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Praeterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior; sed aliis creaturis non apponitur aliquid super sua naturalia ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo approbata sint secundum illud Gen. I: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona»; ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

---

[6] C.4 (BK 1105b20), según la traducción del Lincoliense (Gauthier p.168). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[7] C.8 (BK 9a4), que recoge literalmente Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.3 n.23.

[8] *De Trinitate* 3 c.8 (ML 42,876).

EN CONTRA está lo que dice la Glosa[9] sobre el salmo 103,15: *Como el aceite hace brillar el rostro.* La gracia es el brillo del alma, que hace santo el amor; ahora bien, el brillo es algo creado positivamente en el alma; luego también la gracia.

2. Dios se dice que está en los santos por la gracia de un modo especial, por encima de las demás criaturas; mas Dios no se dice que está de un modo nuevo en algún ser sino por algún efecto; luego la gracia es un efecto de Dios en el alma.

3. El Damasceno[10] dice que la gracia es una delectación del alma; mas la delectación es algo creado en el alma; luego también la gracia.

4. Toda acción se debe a una forma; la acción meritoria se debe a la gracia; luego la gracia es una forma en el alma.

SOLUCIÓN. El nombre de gracia se suele tomar en dos sentidos. Uno, significando algo que se da gratis, como cuando decimos: te hago esta gracia. Otro modo es haciendo referencia a la aceptación por la que uno es aceptado por otro, como cuando decimos: éste tiene la gracia del rey, porque es acepto al rey. Estas dos significaciones tienen una relación entre sí, pues no se da una cosa gratis, a no ser porque de alguna manera la persona a la que se da es acepta.

Así también en las cosas divinas hay dos clases de gracia. Una se dice gracia *gratis data,* como los dones de profecía, sabiduría y similares; de esta gracia no hablamos aquí, porque consta que esos dones son algo creado en el alma. La otra se llama gracia santificante, y por ella el hombre es acepto a Dios; ésta es de la que ahora hablamos[11]. Que esta

SED CONTRA est quod dicit Glossa, super illud Psal.: «Ut exhilaret faciem in oleo», gratia est quidam nitor animae, sanctum concilians amorem; sed nitor est aliquid positive in anima quod est creatum; ergo et gratia.

2. Praeterea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam modo speciali prae aliis creaturis; non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum; ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

3. Praeterea, Damascenus dicit quod gratia est delectatio animae; sed delectatio est aliquid creatum in anima; ergo et gratia.

4. Praeterea, omnis actio est ab aliqua forma; sed actio meritoria est a gratia; ergo gratia est aliqua forma in anima.

RESPONSIO. Dicendum quod nomen gratiae dupliciter consuevit accipi: uno modo pro aliquo quod gratis datur, sicut consuevimus dicere: facio tibi hanc gratiam; alio modo pro acceptatione qua aliquis ab alio acceptatur, sicut dicimus: iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hae duae significationes ordinem habent ad invicem; non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus.

Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus, quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiae et sapientiae et huiusmodi, de qua nunc non quaeritur quia constat huiusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod haec gratia

---

[9] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,936A) tomada de SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* 103,15 sermo 3 (ML 37,1369).

[10] *Cf.* ALEX. DE HALES, *Glossa in Lib. Sent.* II d.26 nota 1 (p.243).

[11] Absolutamente hablando, la gracia gratis dada se concede sin mirar a la santidad de la persona que la recibe, sino al bien o provecho de la Iglesia. Mas de ordinario (y es lo que enseña aquí Santo Tomás) una gracia no se da sin la otra. Algo parecido ocurre

gracia ponga algo en Dios es manifiesto, pues pone el acto de la voluntad divina que acepta a este hombre. Que ponga algo en el mismo hombre aceptado es dudoso para algunos[12], mientras otros aseguran que esta gracia no es nada creado en el alma, sino sólo en Dios.

Esto, sin embargo, no puede sostenerse. Aceptar o amar —que es lo mismo— Dios a alguien no es otra cosa que querer para éste algún bien. Dios quiere para todas las criaturas el bien de la naturaleza; por eso se dice en Sab 11,25 que ama todas las cosas: *amas todo lo que existe*, etc. También se dice en Gén 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho,* etc. Por razón de esta aceptación no solemos decir que uno tiene la gracia de Dios, sino en cuanto que Dios quiere para él algún bien sobrenatural, como es la vida eterna, según vemos en Is 64,4: *Oh Dios, el ojo no vio sin ti lo que preparaste para los que te aman*[13]. De ahí lo que se dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Este bien Dios no lo quiere para alguien indigno. Por su naturaleza, el hombre no es digno de tan gran bien, ya que es sobrenatural. Por lo tanto, por el mismo hecho de hacer Dios a un hombre grato con respecto a algún bien, pone también en ese hombre algo por lo que se hace digno de ese bien, que supera su capacidad natural. Y esto ciertamente no mueve la divina voluntad a ordenar al hombre a ese bien, sino lo contrario; por el hecho mismo de que ordene a alguien a la vida eterna, le concede algo por lo cual es digno de esa vida eterna.

Es lo que se dice en Col 1,12: *Nos hizo dignos de la heredad de los santos en la luz.* La razón de esto es porque, como la ciencia de Dios es causa de las cosas, y no causada por las cosas, como es nuestra ciencia,

ponat aliquid in Deo manifestum est: ponit enim actum divinae voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum cum hoc ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam, quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo. Sed hoc stare non potest. Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI «Diligis omnia quae sunt» etc., et omnia approbare, Gen. I «Vidit Deus cuncta quae fecerat» etc.; sed ratione huiusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna; sicut habetur Is LXIV «Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te»; unde Rom. VI dicitur «Gratia Dei vita aeterna».

Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono cum sit supernaturale; et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod in eo sit aliquid per quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso; quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Col. I: «Qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine».

---

también en el orden natural; nadie da gratis algo a otro, sino porque esa persona es de alguna manera acepta al que hace esa concesión gratuita. Aunque Santo Tomás habla explícitamente aquí del orden natural, el paralelismo analógico, que establece entre los dos órdenes, da su valor a la argumentación.

[12] PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* I d.17 c.1, según dice SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.17 q.1 a.1.

[13] Así lo interpreta la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, *Super 1 Cor.* 2,9 (ML 191,1551A); cf. también ID., *Lib. Sent.* I d.35 c.4.

así también la voluntad de Dios es hacedora del bien, y no causada por el bien, como lo es nuestra voluntad.

Por consiguiente, el hombre se dice que tiene la gracia de Dios no sólo porque es amado por Dios para la vida eterna, sino porque se le concede un don por el cual es digno de la vida eterna, y este don se llama gracia santificante. En otro caso, el hombre que está en pecado mortal podría decirse que está en gracia si la gracia dijera sólo la aceptación divina, como sucedería si algún pecador estuviese destinado a la vida eterna[14]. Así pues, la gracia santificante puede llamarse también gracia *gratis data,* pero no al contrario, pues no toda gracia *gratis data* nos hace dignos de la vida eterna.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El alma es causa formal de la vida corporal; por eso vivifica el cuerpo sin la mediación de ninguna forma. Dios vivifica el alma, no como causa formal, sino como causa eficiente; por eso cabe alguna forma intermedia, como el pintor hace blanca una pared mediante la blancura, pero la blancura lo hace sin forma intermedia, pues constituye formalmente lo blanco.

2. La misma aceptación, que está en la voluntad de Dios respecto del bien eterno, produce en el hombre aceptado algo que le hace digno de conseguir aquel bien, lo cual no pasa en la aceptación humana. Por eso la gracia santificante es algo creado en el alma.

Et huius ratio est, quia sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus ut nostra, ita voluntas eius est effectrix boni, et non causata a bono sicut nostra.

Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim etiam in peccato mortali existens posset dici in gratia esse si gratia solam acceptationem divinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso, quia non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media, sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa acceptatio quae est in voluntate divina respectu aeterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud, quod non contingit in acceptatione humana; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

---

[14] La concesión de la gracia santificante supone que Dios quiere para la persona gratificada la vida eterna, y esto Dios no lo puede querer para alguien que sea indigno. Como el hombre es siempre por naturaleza indigno de esa vida eterna, que es un bien que pertenece al orden sobrenatural, Dios pone en el hombre así santificado algo que le hace digno de ese bien sobrenatural. Ese don que hace al hombre digno de la vida eterna se llama gracia santificante. Santo Tomás excluye aquí expresamente la solución voluntarista, antes de que fuera aceptada por Martín Lutero: «De no ser así —escribe el santo— el hombre que está en pecado mortal, podría decirse que está en gracia, si la gracia significara sólo la aceptación divina; es lo que sucedería si Dios destinara un pecador a la vida eterna».

3. Dios causa el ser natural en nosotros por la creación sin la mediación de ninguna causa agente, sino sólo mediante alguna causa formal; pues la forma natural es el principio del ser natural. De modo semejante, Dios produce el ser espiritual gratuito en nosotros sin la mediación de ningún agente, sólo mediante alguna forma creada, que es la gracia.

4. La salud es cierta cualidad corporal causada por los humores adecuados [15], pues se coloca en la primera especie del predicamento de cualidad. Por eso la objeción parte de algo falso.

5. De la misma liberalidad de Dios, por la que quiere para nosotros el bien eterno, se sigue que haya en nosotros algo dado por Dios que nos haga dignos de aquel bien.

6. Ninguna criatura es esencialmente más noble que el alma de Cristo; pero bajo algún aspecto todo accidente de su alma es más no-ble que ella en cuanto se compara a ella como su forma. También puede decirse que la gracia en cuanto criatura no es más noble que el alma de Cristo, sino en cuanto es cierta semejanza de la bondad divina más expresamente que la semejanza natural que hay en el alma de Cristo.

7. Una es la verdad primera increada, de la que muchas verdades, como semejanzas de la bondad primera, son producidas en las mentes creadas, según dice la Glosa [16] sobre el salmo 11,2: *Han sido reducidas las verdades por los hijos de los hombres.* De modo semejante, una es la bondad increada, de la que hay muchas semejanzas en las mentes creadas por la participación de la gracia. Sin embargo, debe advertirse que no se relaciona de la misma manera la gracia con el afecto como la verdad con el entendimiento, pues la verdad se comporta con el entendimiento como objeto, la gracia en cambio se comporta con el afecto como forma infor-

3. Ad tertium dicendum quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

4. Ad quartum dicendum quod sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata, ponitur enim in prima specie qualitatis, et sic ratio procedit ex falso.

5. Ad quintum dicendum quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

6. Ad sextum dicendum quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animae eius est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius. Vel potest dici quod gratia in quantum creatura non est nobilior anima Christi; sed in quantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi.

7. Ad septimum dicendum quod una est veritas prima increata, a qua tamen multae veritates, quasi primae veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit Glossa super illud Psal. «Diminutae sunt veritates a filiis hominum». Similiter una est bonitas increata, cuius sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae. Et tamen sciendum est quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum; nam veritas se habet ad intellectum ut obiectum,

[15] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.8 (BK 8b37).

[16] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,155A) tomada de SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 11,2 (ML 36,138).

mante. Mas sucede que una misma cosa puede ser objeto de diversos entes, pero no la misma forma.

8. Todo lo que está en el género de la sustancia está compuesto con una composición real, pues lo que está en el predicamento sustancia es subsistente por sí mismo, y necesariamente su existir es algo distinto de lo que él es; de lo contrario no se podría distinguir por su ser de los otros entes, con los cuales conviene en el orden de la esencia, y esto es requerido en todos los que están directamente en el mismo predicamento. Por lo tanto, todo lo que está directamente en el predicamento de sustancia, está compuesto al menos de existencia y de esencia[17]. Sin embargo hay cosas en el predicamento de sustancia por reducción, como los principios de la sustancia subsistente, en los que no se halla la mencionada distinción; pues no subsisten, y no tienen por ello su propio ser. Algo parecido ocurre con los accidentes, pues, como no subsisten, no es propio de ellos el ser; su sujeto se conforma a ellos en alguna manera; de ahí que se digan más bien «del ente» que «entes»[18]. Por lo tanto, para que una cosa esté en algún predicamento de accidente, no es necesario que esté compuesto con composición real, sino sólo con composición de razón, de género y diferencia, y esta composición se encuentra en la gracia.

9. Aunque la gracia se pierde por un solo acto de pecado mortal, sin embargo, la gracia no se pierde fácilmente, pues para que el que tiene la gracia no es fácil cometer ese acto, por la inclinación contraria que en él existe. Como dice el Filósofo en el libro V de *Éticos*[19], es difícil para el justo hacer cosas injustas.

10. Entre nuestra mente y Dios no cabe nada intermedio, ni a modo de causa eficiente, pues Dios crea y justifica de forma inmediata; ni a

gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subiectum diversorum, non autem eamdem formam.

8. Ad octavum dicendum quod omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quiditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.

Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, et ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia, et talis compositio in gratia invenitur.

9. Ad nonum dicendum quod, quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut etiam Philosophus dicit in V Ethicorum quod iusto difficile est operari iniusta.

10. Ad decimum dicendum quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium, nec per modum efficientis quia immediate a Deo creatur et iustificatur; neque

---

[17] Cf. Boecio, *De hebdomadibus* (Peiper p.169,26).
[18] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 5 c.9 (BK 1017a19); ibid., 7 c.1 (BK 1028a18).
[19] *Ethic.* V 15 (1137a17).

modo de objeto beatificante, pues el alma consigue la bienaventuranza por la fruición misma de Dios. Puede, en cambio, existir un medio formal, por el que el alma se asemeje a Dios.

11. Algunas criaturas irracionales son aceptadas por Dios sólo con respecto a los bienes naturales; de ahí que la aceptación divina no añade en ellas nada sobre su condición natural, porque ésta es proporcionada a aquéllos. El hombre, en cambio, es aceptado respecto del bien sobrenatural, y por eso es necesario algo sobreañadido a sus condiciones naturales, para hacerlo proporcionado a aquel bien.

Artículo 2

¿La gracia santificante es lo mismo que la caridad?[20]

Argumentos por los que parece que la gracia es lo mismo que la caridad.

1. La gracia santificante es aquel don de Dios por el que somos hechos gratos a él. Ahora bien, esto se consigue por la caridad; dice Prov 8,17: *Yo amo a los que me aman*. Por consiguiente, la gracia santificante es lo mismo que la caridad.

2. Además, San Agustín[21] dice que el beneficio por el que la voluntad del hombre es preparada y predispuesta es la fe, mas no la fe informe, sino la fe formada, y la fe se informa por la caridad. Como ese beneficio consiste en la gracia preveniente, se debe concluir que la caridad es la misma gracia.

3. Para esto el Espíritu Santo es enviado invisiblemente a uno, para habitar en él. Por lo tanto, el don por el que es enviado es el mismo que

per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

11. Ad undecimum dicendum quod aliae creaturae irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam huiusmodi bonis sunt proportionata: homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.

Et videtur quod sic: gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod ei accepti sumus; hoc autem est per caritatem; Prov. VIII: «Ego diligentes me diligo»; ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Praeterea, Augustinus dicit quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis praeparatur et praevenitur, est fides, non tamen informis, sed formata, quae est per caritatem; cum ergo illud beneficium sit gratia praeveniens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Praeterea, ad hoc Spiritus Sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet; ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat; dicitur autem mitti

---

[20] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.26 a.4; *Summa* 1-2 q.110 a.3.

[21] San Agustín, *Enchir.* c.106 (ML 40,282).

aquel por el que inhabita. Ahora bien, se dice que el Espíritu Santo es enviado según el don de la caridad[22], así como el Hijo lo es según el don de la sabiduría, por la semejanza de estos dones a esas personas divinas. Mas se dice que el Espíritu Santo habita en el alma por la gracia; luego la gracia es lo mismo que la caridad.

4. El don de la gracia es aquel por el que somos hechos dignos de conseguir la vida eterna. Ahora bien, el hombre es hecho digno de la vida eterna por la caridad, como consta por Jn 14,21: *Si alguno me ama, será amado por mi Padre, y yo lo amaré y me manifestaré a él.* En esta manifestación consiste la vida eterna. Luego la caridad es lo mismo que la gracia.

5. En la esencia de la caridad podemos contemplar dos cosas, a saber: o que mediante ella el hombre es amado por Dios, o que mediante ella Dios es amado por el hombre. Mas es primero de la esencia de la caridad que el hombre sea amado por Dios que Dios sea amado por el hombre, según consta por 1 Jn 4,10: *No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él mismo nos amó primero.* Ahora bien, de la esencia de la gracia es que por ella el hombre es grato a Dios. Luego, como es lo mismo ser amado que ser grato, parece que es lo mismo gracia que caridad.

6. San Agustín dice que *la sola caridad es lo que divide a los hijos del reino de los hijos de la perdición*[23]; los demás dones son comunes a los buenos y a los malos. Ahora bien, la gracia santificante divide a los hijos de la perdición y los del reino, y no existe sino entre los buenos; luego la gracia es lo mismo que la caridad.

7. Finalmente, la gracia santificante, como es un accidente, no puede estar sino en el género de la cualidad, y sólo en la primera especie, que es el hábito y la disposición[24]. Además, como dentro de los hábitos y

secundum donum caritatis, sicut et Filius secundum donum sapientiae, propter similitudinem horum donorum ad personas divinas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus Sanctus per gratiam, ergo gratia est idem quod caritas.

4. Praeterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam aeternam habendam; sed per caritatem redditur quis dignus vita aeterna ut patet Ioh. XIV: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum», in qua manifestatione vita aeterna consistit; ergo caritas est idem quod gratia.

5. Praeterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi, scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum: per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus quam quod habeat Deum carum, ut patet I Ioh. IV: «Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos»; sed haec est ratio gratiae, ut per eam sit homo Deo gratus; ergo cum idem sit esse Deo carum et gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

6. Praeterea, Augustinus dicit quod «sola caritas est quae dividit inter filios regni et filios perditionis», cetera enim Dei dona sunt bonis malisque communia; sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis; ergo est idem quod caritas.

7. Praeterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie quae est habitus vel dispositio, et cum non

---

[22] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.17 c.1; ibid. d.15 c.8.

[23] *De Trin.* 15 c.18 (ML 42,1082) según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.17 c.4.

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.8 (BK 8b27).

disposiciones no es ciencia, no puede ser otra cosa que virtud. Ahora bien, ninguna otra virtud se puede decir gracia sino la caridad, que es forma de todas las demás virtudes. Luego la gracia es la caridad.

EN CONTRA están los siguientes argumentos:

1. Nada se previene a sí mismo, mas *la gracia previene a la caridad*, como dice San Agustín en II *De praedestinatione sanctorum*[25]. Luego la gracia no es lo mismo que la caridad.

2. Leemos en Rom 3,5: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.* Luego la donación del Espíritu Santo precede a la caridad como la causa al efecto. Ahora bien, el Espíritu Santo nos es dado según alguno de sus dones. Luego algún don existe en nosotros que precede a la caridad, y ese don no parece ser otro que la gracia; luego la gracia es algo distinto de la caridad.

3. La gracia está siempre en su actividad, porque está haciendo siempre al hombre grato. La caridad, en cambio, no está siempre en acto, pues no siempre el que tiene la caridad está amando o la está practicando. Luego la caridad no es la gracia.

4. La caridad es cierta clase de amor. El amor es lo que nos constituye en amantes, y por esto nos decimos amantes propiamente por la caridad. Pero no es por ser amantes por lo que somos aceptos a Dios, sino más bien al contrario, pues nuestros actos no son causa de la gracia, sino al revés. Luego la gracia, que es por lo que somos aceptos a Dios, es distinta de la caridad.

5. Lo que es común a muchos no reside en ninguno por razón de algo que le sea propio. Ahora bien, realizar un acto meritorio es común a todas las virtudes; luego a ninguna, ni siquiera a la caridad, le conviene esto por algo que le sea propio, sino que le conviene en razón de algo

sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia nisi caritas, quae est forma virtutum ceterarum; ergo gratia est caritas.

SED CONTRA, nihil praevenit se ipsum; sed «gratia praevenit caritatem» ut Augustinus dicit in II De praedestinatione sanctorum; ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Praeterea, Roman. V: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis»; ergo datio Spiritus Sancti praecedit caritatem sicut causa effectum; sed Spiritus Sanctus datur secundum aliquod donum suum; ergo aliquod donum est in nobis quod praecedit caritatem, et hoc non videtur esse aliud quam gratia; ergo gratia est aliud quam caritas.

3. Praeterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu, non enim semper habens caritatem actu diligit; ergo caritas non est gratia.

4. Praeterea, caritas quaedam dilectio est: dilectio autem est secundum quam diligentes sumus; ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus; sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso: actus enim nostri non sunt causa gratiae sed e converso; ergo gratia per quam sumus Deo accepti est aliud quam caritas.

5. Praeterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium; sed producere actum meritorium est commune omni virtuti; ergo nulli harum convenit secundum quod est ei proprium, et ita nec caritati; convenit

[25] Propiamente en *De dono perseverantiae*, cap.16 (ML 45,1018).

que es común a todas las virtudes. El acto de las virtudes es meritorio por la gracia; luego la gracia es algo común a la caridad y a las otras virtudes. No es algo común sólo por atribución o predicación, porque entonces serían tantas gracias como virtudes, sino que es común en el orden causal, y por lo tanto es esencialmente distinto de todas las virtudes, y también de la caridad.

6. La caridad perfecciona el alma en orden al objeto amable; pero la gracia no dice relación a ningún objeto, como tampoco a ningún acto, sino a cierta forma de ser, es decir, el ser grato a Dios. Luego la gracia no es la caridad.

SOLUCIÓN. Algunos[26] dicen que la gracia es en esencia lo mismo realmente que la virtud, y que la diferencia está sólo en la razón. Así recibe el nombre de virtud en cuanto perfecciona el acto, y se llama gracia en cuanto hace al hombre y a su acto aceptos a Dios. Según éstos, entre todas las virtudes, la que principalmente constituye la gracia es la caridad. Otros[27], por el contrario, dicen que la caridad y la gracia difieren esencialmente y que ninguna virtud es por esencia la gracia. Esta opinión parece la más razonable.

Los fines son diversos según las distintas naturalezas. Ahora bien, en los seres naturales, para la consecución de un fin, se prerrequieren tres cosas, a saber: una naturaleza proporcionada a ese fin, una inclinación a dicho fin, o apetito natural de ese fin, y el movimiento a ese mismo fin. Así, en la tierra hay cierta naturaleza por la cual le es propio estar en el medio; a esta naturaleza sigue una inclinación hacia el lugar céntrico, que es la apetencia natural de ese lugar, incluso cuando es detenida por una fuerza opuesta; pero, removido ese obstáculo, se mueve hacia aquél[28].

ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia; ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus; sed non commune per praedicationem, ut videtur, quia sic essent tot gratiae quot sunt virtutes; ergo est commune per modum causae, et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Praeterea, caritas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile; sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo; ergo gratia non est caritas.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et eius actum Deo acceptum; et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et haec opinio rationabilior videtur.

Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur, scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio in finem illum, quae est naturalis appetitus finis, et motus in finem; sicut patet quod in terra est natura quaedam per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium secundum quam appetit naturaliter talem locum, etiam cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo remoto prohibente per

[26] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.27 c.6, según dice SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.110 a.3.

[27] Cf. SAN ALBERTO, *Super Sent.* II d.26 a.11.

[28] Ejemplo de ARISTÓTELES en *De caelo* 1 c.4 (BK 269b4).

El hombre según su naturaleza está orientado hacia un fin, al que tiene una apetencia natural, y según sus fuerzas naturales puede actuar en orden a la consecución de ese fin. Este fin es cierta contemplación de las cosas divinas, es decir, la que es posible al hombre según la capacidad de la naturaleza. También los filósofos pusieron en esa contemplación la última felicidad del hombre.

Hay un fin para el que el hombre es preparado por Dios, y que excede la proporción de la naturaleza humana. Ese fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios en su esencia, la cual, siendo connatural a sólo Dios, excede la proporción de cualquier naturaleza. Por eso es necesario que se conceda al hombre algo no solamente para moverse al fin, o para que su apetito sea inclinado a ese fin, sino también por lo que la misma naturaleza del hombre sea elevada a cierta dignidad, que la haga proporcionada o apta a dicho fin. Para esto precisamente se concede la gracia. Para inclinar el afecto hacia ese fin se otorga la caridad; para poner los actos con los que pueda conseguirse el mencionado fin, se dan las otras virtudes.

Por lo tanto, como en las cosas naturales la naturaleza misma es algo distinto de la inclinación natural y de su movimiento u operación, así en las cosas gratuitas la gracia es algo distinto de la caridad y de las otras virtudes. Que esta comparación sea correcta es manifiesto por Dionisio en el capítulo 2 del tratado *Ecclesiasticae hierarchiae*[29], donde dice que no puede uno tener una operación espiritual si primero no recibe el ser espiritual, como no puede tener la operación de una naturaleza si primero no tiene el ser de esa naturaleza[30].

deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt.

Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia. Ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae et eius motus vel operatio, ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in II cap. Ecclesiasticae hierarchiae, ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa.

---

[29] Pars 1 § 1 (MG 3,392B; Dion. 1108).

[30] El organismo sobrenatural de la gracia en el alma humana parece recorrer un camino paralelo al que recorre el organismo natural del alma con sus potencias, hábitos y actos. Esta comparación la toma Santo Tomás, como él lo dice expresamente, del Pseudo-Dionisio, *De ecclesiastica hierachia,* c.2. Todos los hábitos operativos en el hombre suponen la naturaleza humana ya plenamente constituida; suponen el alma con sus potencias. En el orden sobrenatural la gracia, como se dirá, es un hábito entitativo; la caridad y las otras virtudes infusas son hábitos de carácter operativo, es decir, ordenados

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Dios ama a los que lo aman, pero no de modo que el amor de los que lo aman sea la razón por la que Dios los ama a ellos, sino precisamente al revés.

2. La fe se dice que es la gracia preveniente en cuanto que en el movimiento de la fe primero aparece el efecto de la gracia preveniente.

3. Toda la Trinidad habita en nosotros por la gracia, pero la inhabitación puede atribuirse especialmente a una persona por algún don especial que tiene semejanza con esa misma persona. En razón de esto también esa persona se dice que es enviada[31].

4. La caridad no bastaría para merecer el bien eterno, si no es presuponiendo la idoneidad del que merece, y esa idoneidad se hace por la gracia. De otro modo nuestro amor no sería condigno de tan gran premio[32].

5. No hay inconveniente en que una cosa sea primera según la realidad, y sea posterior por razón de algún nombre. Así es primero la causa de la salud que la misma salud en un sujeto; sin embargo, el

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit se diligentes, non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligat, sed potius e converso.

2. Ad secundum dicendum quod fides dicitur esse gratia praeveniens in quantum in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus.

3. Ad tertium dicendum quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.

4. Ad quartum dicendum quod caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim nostra dilectio non esset tanto praemio condigna.

5. Ad quintum dicendum quod non est inconveniens aliquid esse prius secundum rem quod tamen posterius est de ratione alicuius nominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto, et tamen sanum per prius significat habentem

---

inmediatamente a la operación, y que suponen la gracia ya establecida en el alma humana. Es la prueba de que la caridad es algo distinto de la gracia. Esto no quiere decir que puedan existir separadamente; no se da la gracia sin la caridad ni la caridad sin la gracia. Ambas se vinculan y complementan, pero son dos realidades o hábitos de distinto orden.

[31] En la Trinidad todas las cosas son comunes a las tres divinas personas, menos aquellas cosas que se refieren al modo de proceder de una persona con respecto a otra, y a las relaciones intratrinitarias, pues éstas son cosas que definen a cada persona. La inhabitación y todas las otras obras externas no definen a las personas y son, por consiguiente, comunes a las tres. Las tres personas divinas inhabitan en el alma del hombre justo o santo. No obstante, en la tradición teológica y del magisterio eclesiástico se atribuye o se apropia de modo especial al Espíritu Santo, porque la inhabitación es un don del amor o caridad de Dios con el hombre, y el Espíritu Santo es espirado o procede por el amor mutuo entre el Padre y el Hijo, es el amor personificado intratrinitario. Un caso singular, al que aquí no se hace referencia, es el de la Encarnación del Verbo. Ésta es exclusiva del Hijo, pues fue asumida la naturaleza humana ya completa, faltándole sólo el complemento puro último, que es la persona, y este complemento último puro fue dado por la segunda persona divina. Hubiera podido ofrecerlo el Padre, o el Espíritu Santo, pero de hecho, según la propia revelación de Jesucristo en los Evangelios, es el Hijo, quien recibió esta misión del Padre, del cual únicamente procede.

[32] El principio del mérito sobrenatural es la gracia de la justificación o santificante, que hace al hombre grato a Dios. Los actos de las virtudes infusas, como fundados en la gracia y por lo tanto también en la benevolencia divina, son sobrenaturalmente meritorios, y de modo especial lo son los actos elícitos o propios de la caridad. Siempre se supone la gracia, que es un hábito de carácter entitativo, que es realmente distinto por naturaleza de los hábitos operativos, y entre éstos del de la caridad. Nunca se dan separadamente gracia y caridad, pero son dos realidades distintas. Con esto queda claro la respuesta *ad 5* de Santo Tomás.

término sano significa primero el que tiene la salud que la causa de esa salud. De modo semejante, aunque sea primero el amor divino con el que Dios nos ama que aquel con el que nosotros amamos a Dios, sin embargo, de la razón de la caridad es primero hacernos a Dios querido para nosotros que hacernos a nosotros queridos para Dios, pues lo primero pertenece al amor en cuanto es amor, no lo segundo.

6. Que sea la caridad sola lo que distingue entre los hijos de la perdición y los hijos del reino se debe a que sólo ella no puede ser informe, como las otras virtudes. Por consiguiente, no puede ser excluida de esto la gracia, que es lo que informa a la misma caridad.

7. La gracia está en la primera especie de la cualidad, aunque no se puede decir propiamente hábito, porque no se ordena inmediatamente al acto, sino a cierto ser espiritual que establece en el alma, y es como cierta disposición que dice relación a la gloria, que es la gracia consumada. Nada se encuentra semejante a la gracia entre los accidentes del alma conocidos por los filósofos, pues los filósofos sólo conocieron los accidentes del alma que se ordenan a los actos proporcionados a la naturaleza humana[33].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1-6. Concedemos las otras cosas, aunque algunas de ellas no concluyen rectamente.

sanitatem quam sanitatis causam. Similiter etiam, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit dilectione qua nos eum diligimus, tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem in quantum est dilectio, non autem secundum.

6. Ad sextum dicendum quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei in quantum non potest esse informis, sicut aliae virtutes; unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

7. Ad septimum dicendum quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut quaedam dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

1-6. Alia concedimus, quamvis quaedam eorum non recte concludant.

---

[33] Santo Tomás no acaba de precisar el predicamento aristotélico al que pudiera corresponder la gracia. No llega a decir, como lo hemos definido nosotros en la nota anterior, que se trata de un hábito de carácter entitativo. Califica la gracia de *quaedam dispositio*. Y advierte que «no es propiamente hábito, porque no se ordena inmediatamente a la operación». Esto parece indicar que para Santo Tomás la gracia se ordena a la operación sólo mediatamente; esto es lo que hemos querido indicar con la expresión «hábito entitativo», que no nos ordena de modo directo al acto, sino a través de los hábitos operativos como son las virtudes infusas. Hace al final constancia de la pobreza de las estructuras filosóficas para encuadrar las realidades mistéricas de la gracia o de los entes sobrenaturales. «Nada entre los accidentes del alma encontraron los filósofos que sea semejante a la gracia».

Artículo 3

¿Puede ser una criatura causa de la gracia?[34]

Argumentos por los que parece que alguna criatura puede ser causa de la gracia.

1. Jn 20,23 escribe que el Señor dijo a sus discípulos: *A los que perdonareis los pecados, les serán perdonados.* Por esto consta claramente que los hombres pueden remitir los pecados. Ahora bien, los pecados no se pueden remitir sin la gracia. Luego los hombres pueden conferir la gracia.

2. Dice Dionisio en el capítulo 14 de *Caelestis hierarchiae*[35] que, como los cuerpos más cercanos al sol reciben la luz de él y la difunden a los otros cuerpos, así las sustancias más cercanas a Dios reciben su luz más plenamente y la difunden a las otras. Ahora bien, la luz divina es la gracia. Por lo tanto, algunas criaturas, que reciben más plenamente la gracia, pueden conferirla a las otras.

3. El bien, según Dionisio[36], es difusivo de sí mismo. Por consiguiente, aquello que tiene más razón de bien es también más difusivo. Las formas espirituales tienen más razón de bien que las corporales, por ser más cercanas al bien sumo. Ahora bien, las formas corporales existentes en algunas criaturas son principio de su comunicación dentro de su propia especie. Por lo tanto, con mucha mayor razón el que tiene la gracia podrá causar la gracia en otro.

4. Como el afecto es perfeccionado por la luz divina de la gracia, así el entendimiento es perfeccionado por la luz de la verdad. Ahora bien, la luz del entendimiento la puede otorgar una criatura a otra como consta por Dionisio[37], que enseña que los ángeles superiores iluminan a

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.

Et videtur quod sic; Ioh. XX Dominus dixit discipulis suis: «Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis»; ex quo patet quod homines possunt peccata remittere; sed peccata non remittuntur nisi per gratiam; ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Praeterea, Dionysius dicit IV cap. Caelestis hierarchiae quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt et in alia corpora transfundunt, ita substantiae Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt et aliis tradunt; sed lumen divinum est gratia; ergo creaturae quaedam plenius gratiam recipientes possunt eam aliis tradere.

3. Praeterea, bonum secundum Dionysium, est diffusivum sui; ergo quod plus habet de ratione boni plus habet de ratione diffusionis; sed formae spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores; cum ergo formae corporales in aliquibus creaturis existentes sint principium suae communicationis in similitudine speciei, multo magis qui habet gratiam poterit in alio gratiam causare.

4. Praeterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiae, ita intellectus perficitur lumine veritatis; sed lumen intellectus una creatura potest alteri praebere; quod patet ex hoc quod secundum Dionysium superiores angeli inferiores illuminant, quae quidem

---

[34] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.14 q.3; *Summa* 1-2 q.112 a.1.
[35] Más correctamente XIII § 3 (MG 3,301A; Dion 949).
[36] Cf. *De divinis nominibus* c.4 (MG 3,1001).
[37] Cf. *De caelesti hierarchia* c.8 (MG 3,240; Dion 800).

los inferiores. Esta iluminación, dice también Dionisio, es *una asunción de la ciencia divina*[38]. Por lo tanto, también una criatura racional puede dar a otro la gracia.

5. Cristo es nuestra cabeza según su naturaleza humana[39]. Ahora bien, es propio de la cabeza infundir los sentidos y los movimientos a los miembros. Luego también Cristo según la naturaleza humana infunde espirituales sentidos y movimientos en los miembros del cuerpo místico, y, según San Agustín[40], por esos sentidos y movimientos se deben entender las gracias.

6. Se dijo que Cristo según la naturaleza humana infunde la gracia en los hombres por razón de su ministerio.—Cierto que Cristo, él solo, es la cabeza de la Iglesia, por encima de todos los otros; pero el obrar en razón del ministerio para la colación de la gracia conviene también a los otros ministros de la Iglesia. Luego para ser cabeza de la Iglesia no es suficiente infundir la gracia en razón de su ministerio.

7. La muerte y la resurrección le convienen a Cristo según la naturaleza humana. Ahora bien, dice la Glosa[41] sobre el texto de Sal 29,6: *en la tarde nos visitará el llanto,* que la resurrección de Cristo *es causa de la resurrección del alma en el presente y del cuerpo en el futuro.* Mas la resurrección del alma en el presente se hace por la gracia. Luego Cristo según la naturaleza humana es causa de la gracia.

8. La forma sustancial, que da el ser y el vivir, es más noble que toda forma accidental. Ahora bien, un agente creado puede actuar en la forma sustancial que da el ser y el vivir, como la vegetal y sensible. Luego con mayor razón lo podrá hacer en una forma accidental como es la gracia.

illuminatio secundum ipsum est «divinae scientiae assumptio»; ergo et gratiam potest rationalis creatura aliis praebere.

5. Praeterea, Christus est caput nostrum secundum humanam naturam; sed capitis est sensus et motus in membra diffundere; ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiae intelliguntur secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicebt quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. Sed contra, Christus prae aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiae; sed per modum ministerii operari ad gratiae collationem convenit aliis ecclesiae ministris; ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Praeterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam; sed sicut dicit Glossa super illud Psal.: «Ad vesperum demorabitur fletus», «resurrectio Christi est causa resurrectionis animae in praesenti et corporis in futuro»; resurrectio autem animae in praesenti est per gratiam; ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiae.

8. Praeterea, forma substantialis quae dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali qualibet; sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem quae dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem; ergo multo fortius potest in formam accidentalem quae est gratia.

---

[38] Cf. ibid., c.7 § 3 (MG 3,209C; Dion 858).
[39] Así la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Ef 1,22 (ML 192,178D).
[40] Más correctamente *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Ef 1,22 (ML 192,178B).
[41] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,294D).

9. Se dice que la criatura no puede causar la gracia, porque, al no ser deducida de la potencialidad de la materia, no se hace sino por creación. Crear pertenece a la potencia infinita, por la infinita distancia entre la nada y el ser, y esto no puede competer a ninguna criatura.—Pero en contra está que ciertamente la distancia infinita es imposible recorrerla[42], pero la distancia entre el ser y la nada se puede recorrer, pues la criatura por sí misma caería en la nada, si no la mantuviera la mano del creador, como enseña San Gregorio[43]. Luego entre el ser y la nada no existe una distancia infinita.

10. Poder causar la gracia no exige una potencia infinita absoluta, sino sólo relativa o bajo cierto aspecto. Si nosotros dijéramos que Dios no puede hacer otra cosa sino sólo gracia, no hablaríamos de su poder infinito absoluto. Ahora bien, no hay ningún inconveniente en que se conceda a una criatura la potencia infinita relativa, porque la misma gracia tiene en cierta manera una virtud infinita, en cuanto nos une a un bien infinito. Por lo tanto, nada impide que una criatura tenga el poder de causar la gracia.

11. A la gloria del rey pertenece tener bajo su dominio militares potentes y virtuosos. Es propio de la gloria de Dios que los santos, que son sus subordinados, tengan gran potestad. Si admitimos que algún santo pueda conferir la gracia, en nada disminuimos la gloria de Dios.

12. En Rom 3,13 leemos: *La justicia de Dios viene por la fe en Cristo*. Ahora bien, como se dice en Rom 10,17, *la fe viene por el oído, y por el oído se percibe la palabra de Cristo*. Así pues, como la palabra de Cristo nos viene por el predicador, parece que la gracia o la justicia nos viene también por el predicador de la fe.

9. Sed dicebat quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia cum non educatur de potentia materiae non fit nisi per creationem: creare autem est infinitae potentiae propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturae potest competere.—Sed contra, infinita non est pertransire; sed distantiam quae est de ente in nihil contingit pertransire, quia creatura per seipsam in nihilum decideret nisi manu conditoris teneretur secundum Gregorium; ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Praeterea, posse causare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter sed solum secundum quid, quod patet ex hoc quod si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiae infinitae simpliciter; sed non est inconveniens quod alicui creaturae conferatur potentia infinita secundum quid, quia et ipsa gratia habet quodam modo virtutem infinitam, in quantum infinito bono coniungit; ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Praeterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subiecti, sint magnae potestatis; si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam in nullo praeiudicatur divinae gloriae.

12. Praeterea, Rom. III dicitur: «Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi»; sed, ut dicitur Rom.: «Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi»; cum ergo verbum Christi sit a praedicatore, videtur quod gratia sive iustitia, sit a fidei praedicatore.

---

[42] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.9 (BK 237b23).
[43] Cf. *Moral.* 21 c.37 (ML 75,1143C).

13. Cada uno puede dar a otro lo que es suyo. Ahora bien, la gracia, o el Espíritu Santo, es propio de cada hombre, pues se le da a él. Luego un hombre puede dar a otro la gracia o el Espíritu Santo.

14. Ningún hombre debe rendir cuentas de aquello que no está en su poder. Ahora bien, los prelados deben rendir cuentas de las almas de sus súbditos. Se dice, en efecto, en Heb 3,17: *Ellos vigilan atentamente como quienes tienen que dar cuenta de vuestras almas.* Luego las almas de los súbditos están bajo la potestad de los prelados, para poderlas justificar por la gracia.

15. Los ministros de Dios son más aceptos a Dios que los ministros de un rey temporal o su propio rey. Ahora bien, los ministros de un rey temporal pueden conceder a otra persona la gracia de su rey. Luego también los ministros de Dios pueden conceder a otros la gracia de Dios.

16. «Lo que es causa de una causa es causa de lo causado por ésta»[44]. Ahora bien, el sacerdote es causa de la imposición de las manos, que es la causa por la que se concede el Espíritu Santo. En Hch 8,17 leemos: *Imponían las manos sobre ellos y éstos recibían el Espíritu Santo.* Luego el sacerdote es causa de la gracia, con la cual se concede el Espíritu Santo.

17. Toda potestad comunicable a la criatura es de hecho comunicada por Dios, porque, si Dios puede comunicar y no quiere, es envidioso, como argumenta San Agustín para probar la igualdad del Hijo[45]. Ahora bien, el poder de conferir la gracia es comunicable a la criatura, como enseña el Maestro en el libro IV de las *Sentencias,* dist.5, cap.3. Luego el poder de conferir la gracia es comunicado a alguna criatura.

13. Praeterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est; sed gratia sive Spiritus Sanctus, est alicuius hominis, quia ei datur; ergo aliquis potest dare alteri gratiam vel Spiritum Sanctum.

14. Praeterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua; sed praelati Ecclesiae debent reddere rationem de animabus subditorum: Hebr. ultimo: «Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris»; ergo animae subditorum sunt in potestate praelatorum, ut eas per gratiam possint iustificare.

15. Praeterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi; sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare; ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

16. Praeterea, «quicquid est causa causae est causa causati»; sed sacerdos est causa impositionis manuum quae est causa quod Spiritus Sanctus detur: Act VIII: «Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum Sanctum»; ergo sacerdos est causa gratiae in qua Spiritus Sanctus datur.

17. Praeterea, omnis potestas communicabilis creaturae ei communicata est, quia si Deus potuit et non voluit communicare, invidus fuit, sicut Augustinus ad Filii aequalitatem probandam argumentatur; sed potestas conferendi gratiam fuit creaturae communicabilis, ut Magister dicit V dist. IV libri; ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturae.

---

[44] Cf. ALAN. DE INSULIS, *De arte seu art. cathol. fidei* I reg.1 (ML 210,597D).

[45] Cf. por ejemplo *Cont. Maxim.* 2 c.7 (ML 42,762); ibid., c.15 (ML 42,782). Y también PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.20 c.3.

18. Según Dionisio[46], es ley de la divinidad reducir las cosas últimas por las intermedias. La reducción de la criatura racional a Dios se hace por la gracia. Luego por las criaturas racionales superiores consiguen la gracia las criaturas racionales inferiores.

19. Supone mayor fuerza rechazar lo principal que lo accesorio. Ahora bien, a los hombres les ha sido dada la potestad de expulsar los demonios, que son para nosotros causa del mal, como leemos en Lc 10,17 y en Mc 16,17. Luego a los hombres les ha sido dado también el poder de expulsar los pecados y de conferir la gracia.

20. Se dice que esto lo hace el hombre por razón del ministerio.—Pero en contra está que el sacerdote evangélico es más que el sacerdote legal. Ahora bien, el sacerdote legal actúa al modo de ministro; luego el sacerdote evangélico tiene que tener algo más que el ministerio.

21. El alma vive la vida de la naturaleza y de la gracia. Ahora bien, la vida de la naturaleza la comunica a otro, es decir, al cuerpo. Luego también puede comunicar a otro la vida de la gracia.

22. La culpa y la gracia son contrarias. Ahora bien, el alma puede ser para sí misma causa de la culpa; luego también puede ser para sí misma causa de la gracia.

23. El hombre se dice que es un microcosmos[47] en cuanto que se comporta como una semejanza del mundo mayor. Ahora bien, en el mundo mayor un efecto espiritual, a saber, el alma sensible y vegetal, es causado por una criatura. Luego también en el mundo menor, que es el hombre, el efecto espiritual de la gracia puede ser causado por una criatura.

24. Según el Filósofo en IV *Metheororum*[48], un ser es perfecto cuando puede hacer otro semejante a él, y habla de la perfección de la

18. Praeterea, secundum Dionysium lex divinitatis est per media ultima in Deum reducere; reductio autem creaturae rationalis in Deum est praecipue per gratiam; ergo, per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Praeterea, maius est expellere principale quam accessorium; sed hominibus data est potestas daemones expellendi, qui sunt nobis causa malitiae, ut patet Lucae X et Marci ultimo; ergo et hominibus datum est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicebat quod hoc facit per ministerium solum.—Sed contra, sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali; sed sacerdos legalis operatur per modum ministerii; ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21. Praeterea, anima vivit vita naturae et vita gratiae; <sed> vitam naturae communicat alteri, scilicet corpori; ergo et vitam gratiae potest alteri communicare.

22. Praeterea, culpa et gratia sunt contraria; sed anima potest sibi ipsi esse causa culpae; ergo potest sibi esse causa gratiae.

23. Praeterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit maioris mundi similitudinem; sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura; ergo et in minori mundo, id est in homine, effectus spiritualis gratiae est ab aliqua creatura.

24. Praeterea, secundum Philosophum In IV Metheororum perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere, et loquitur de perfectione naturae;

---

[46] *De ecclesiastica hierarchia* c.5 pars 1 § 4 (MG 3,504C; Dion 1330). Cf. también *De caelesti hierarchia* c.4 § 3 (MG 3,181A; Dion 812).

[47] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (252b26) según SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.2 a.1 obi.2.

[48] C.3 (360a12).

naturaleza. Ahora bien, la perfección de la gracia es mayor que la de la naturaleza. Luego el que tiene la perfección de la gracia puede constituir a otro en la gracia.

25. La acción de la forma se atribuye a la misma forma, como el calentar, que es el acto del calor, se atribuye al fuego. Ahora bien. el justificar es el acto de la justificación; luego ha de atribuirse al justo. Mas la justificación no se da sino por la gracia. Por consiguiente, el justo puede otorgar la gracia.

EN CONTRA está lo siguiente: 1. Dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate*[49] que los varones santos no pueden dar el Espíritu Santo. Ahora bien, con el don de la gracia se da el Espíritu Santo. Luego el hombre santo no puede dar la gracia.

2. Si el que tiene la gracia puede dar a otro, esto no lo hace creando en él la gracia de la nada, pues crear es exclusivo de Dios; ni tampoco lo hace concediendo algo de la gracia que posee, pues su gracia disminuiría, y quedaría menos acepto a Dios, habiendo hecho una obra que es acepta a Dios, y esto es una incongruencia. Luego de ningún modo el hombre puede dar a otro la gracia.

3. San Anselmo prueba en el libro *Cur Deus homo*[50] que la reparación del género humano no pudo hacerse por un ángel, porque entonces el hombre sería deudor de su salvación a un ángel, y de ninguna manera podría llegar a la igualdad con él. Ahora bien, la salvación del hombre es por la gracia. Luego se seguiría el mismo inconveniente si el ángel confiriese al hombre la gracia. Por consiguiente, ninguna criatura puede conferir la gracia.

maior autem est perfectio gratiae quam naturae; ergo habens perfectionem gratiae potest alterum in gratia constituere.

25. Praeterea, actio formae attribuitur habenti formam, sicut calefacere qui est actus caloris attribuitur igni; sed iustificare est actus iustitiae, ergo attribuenda est iusto; iustificatio autem non est nisi per gratiam, ergo et iustus potest dare gratiam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XV De Trinitate, quod sancti viri non possunt dare Spiritum Sanctum; sed in dono gratiae datur Spiritus Sanctus; ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

2. Praeterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest, hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet aliquid ei largiendo, quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum, quod est inconveniens; ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

3. Praeterea, Anselmus probat in libro Cur Deus homo quod reparatio humani generis non poterat fieri per angelum, quia sic esset suae salutis debitor angelo, et nullo modo posset ad angeli aequalitatem pervenire; sed salus hominis est per gratiam; ergo idem inconveniens sequeretur, si angelus homini gratiam daret: multo autem minus homo homini gratiam dat; ergo nulla creatura potest gratiam dare.

---

[49] C.26 (ML 42,1093) según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* d.14 c.3.
[50] I c.5 (ML 158,365C).

4. Según San Agustín[51], es más justificar al impío que crear el cielo y la tierra. Ahora bien, el impío se justifica por la gracia. Como crear el cielo y la tierra no lo puede hacer ninguna criatura, tampoco puede conferir la gracia.

5. Toda acción se realiza por cierta unión del agente con el paciente[52]. Pero ninguna criatura puede acceder a la mente[53], que es el sujeto de la gracia; luego ninguna criatura puede conferir la gracia.

SOLUCIÓN[54]. Debe concederse absolutamente que ninguna criatura puede causar la gracia, aunque alguna criatura pueda ejercer algún ministerio ordenado a la recepción de la gracia. La razón de esto es triple.

El primer argumento se toma de la condición de la misma gracia. La gracia, hemos dicho[55], es una perfección que eleva el alma a cierto ser sobrenatural. Ahora bien, ningún efecto sobrenatural puede ser realizado por ninguna criatura, y esto por dos motivos. El primero es porque el promover una cosa por encima del estado de su naturaleza es sólo propio del que puede establecer y limitar el grado de la naturaleza de los seres,

4. Praeterea, secundum Augustinum maius est iustificare impium quam creare caelum et terram; sed per gratiam iustificatur impius; cum igitur creare caelum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

5. Praeterea, omnis actio est per aliquam coniunctionem agentis ad patiens; sed mentem in qua est gratia nulla creatura illabitur; ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

RESPONSIO. Simpliciter concedendum est quod nulla creatura causare potest, quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cuius ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius gratiae. Gratia enim, ut dictum est, est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione:

Primo quidem quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare, quod solius Dei constat esse; secundo quia nulla

---

[51] *In Ioh. ev. tract.* 72 n.3 (ML 35,1823).

[52] ARISTÓTELES, *De gener. et corrupt.* 1 c.6 (BK 322b22).

[53] Cf. PS.-AGUSTÍN, *De ecclesiasticis dogmat.* c.83 (ML 58,999B).

[54] Todo acto supone una materia. Toda potencia o virtud operativa necesita, para actuar, una potencia pasiva o materia o sujeto adaptado a la actuación de esa potencia o virtud. En ninguna criatura hay potencia o virtud para producir un efecto que supere la simple naturaleza, como es la gracia. Tampoco hay en las criaturas una potencia pasiva o sujeto apto para recibir un efecto superior a la naturaleza, o de carácter sobrenatural. En cuanto a esto segundo podría decirse que sí, efectivamente, hay una potencia, la llamada potencia obediencial o aptitud radical para recibir efectos sobrenaturales, pero esta potencia obediencial no hace referencia a ningún poder creado, sino sólo al creador, a cuya disposición están siempre todas las criaturas.

Este artículo 3 es de suma importancia, porque ayuda a comprender, desde el punto de vista argumentativo-filosófico, la necesidad de la gracia para preparar la gracia, porque no hay en la naturaleza creada ni poder eficiente para pruducir la gracia ni poder dispositivo para recibirla. «Es la misma gracia —escribe San Agustín— la que prepara al hombre para querer el bien», aquí la gracia. Sólo Dios puede cambiar o disponer desde dentro las potencias espirituales de la voluntad y del entendimiento del hombre. Desde fuera, algunos objetos pueden mover esas potencias de modo necesario, como la felicidad a la voluntad y los primeros principios al entendimiento. Por eso ninguna criatura puede introducir en el hombre la gracia.

[55] Cf. a.1.

lo cual consta que es exclusivo de Dios. El segundo motivo es porque ninguna virtud creada actúa si no se presupone la potencia de la materia o el soporte o sujeto de alguna materia. Ahora bien, la potencia natural de la criatura no se extiende por allá de las perfecciones naturales. Por consiguiente, una criatura no puede producir ninguna obra sobrenatural; los milagros sólo pueden hacerse actuando el poder divino, aunque a la realización del milagro una criatura puede cooperar orando o prestando algún ministerio. Por esto ninguna criatura puede ser causa eficiente de la gracia.

El segundo argumento se toma de la actuación de la gracia. Por la gracia es impactada la voluntad del hombre, pues la gracia prepara la voluntad humana para querer el bien, como dice San Agustín[56]: inmutar la voluntad es exclusivo de Dios, aunque en algún modo uno pueda inmutar el entendimiento de otro. Eso se debe a lo siguiente. Como el principio de un acto es la potencia y el objeto, el acto de una potencia puede ser inmutado de dos maneras. Una por parte, de la potencia, cuando uno actúa en la misma potencia, y esto es sólo de Dios, si se trata de potencias que no están unidas a órganos corporales como son el entendimiento y la voluntad. En las otras potencias de algún modo puede uno actuar accidentalmente en cuanto puede actuar en sus órganos. La segunda manera como uno puede inmutar el entendimiento de otro es por parte del objeto, es decir, proponiendo un objeto que mueva dicha potencia. La voluntad, sin embargo, no es movida de modo necesario por el objeto, a no ser por el objeto, que es naturalmente querido, como lo es la bienaventuranza o algo semejante, que sólo puede ser propuesto a la voluntad por Dios; los otros objetos no mueven por necesidad la voluntad. Al entendimiento, en cambio, no sólo lo mueven de forma necesaria los primeros principios conocidos naturalmente, sino también las conclusiones que no son conocidas de ese modo natural

virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae vel alicuius loco materiae; potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest: et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expletionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective <gratiam> causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum: voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est quia cum principium alicuius actus sit potentia et obiectum, dupliciter actus alicuius potentiae potest immutari: uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur, quod solius Dei est respectu potentiarum quae non sunt organis affixae, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte obiecti, adhibendo scilicet obiectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo vel aliquid huiusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur; alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate movent. Sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita sed conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet

[56] *Enchir.* c.32 (ML 40,248) según PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.26 c.2 y 4.

inmediato, por su necesaria relación con los principios. Esta necesaria relación no se da, por parte de la voluntad, de los otros bienes respecto del bien naturalmente deseado, pues de muchas maneras —al menos según la estimación— se puede llegar al bien naturalmente deseado. Por consiguiente, al entendimiento lo puede mover suficientemente una criatura por razón del objeto, pero no a la voluntad. Por parte, en cambio, de la potencia ninguna criatura puede mover ni al entendimiento ni a la voluntad. Y, puesto que ninguna criatura puede mover la voluntad, tampoco la gracia, por la cual la voluntad es inmutada, puede ser conferida por ninguna criatura.

El tercer argumento se toma del fin de la misma gracia. El fin es siempre proporcionado al principio agente, pues el fin y el principio del universo es uno. Por lo tanto, como la primera acción, por la cual las cosas vienen a la existencia, es decir, la creación, es sólo de Dios, que es el primer principio y el último fin, así también la colación de la gracia, por la que el alma racional se une inmediatamente al último fin, es sólo de Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Sólo Dios remite los pecados por autoridad, como consta por Is 42[57]: *Yo soy el que borra tus iniquidades por mí mismo.* Los hombres se dice que los remiten por ministerio.

2. Dionisio habla de la transfusión de la luz divina a modo de doctrina por medio de la enseñanza, pues de este modo los ángeles inferiores son iluminados por los superiores. Y así lo entiende en el texto citado.

3. No es el defecto de la bondad de la gracia la causa de que el que la posee no pueda infundirla en el otro, sino que es la eminencia de ella y el defecto del que la posee. La gracia trasciende el estado de la naturaleza creada, y el que la posee no la participa en tanta perfección que la pueda comunicar.

necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter saltem secundum existimationem ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte obiecti, non autem voluntatem; ex parte vero potentiae nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quam voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiae. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum. Et ideo sicut prima actio per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo qui est creaturarum primum principium et ultimus finis, ita et gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est.

1. Ad primum ergo dicendum quod solus Deus remittit peccata auctoritate, ut patet Is. XLII: «Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me»; homines autem dicuntur remittere ministerio.

2. Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae, sic enim inferiores angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

3. Ad tertium dicendum quod non est ex defectu bonitatis gratiae quin habens eam possit in alium diffundere; sed est ex eius eminentia pariter et defectu habentis, quia et ipsa transcendit statum naturae creatae et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

---

[57] Más correctamente Is 43,25.

4. No hay en esto semejanza entre el entendimiento y la voluntad por la razón ya expuesta.

5. Cristo en cuanto Dios difunde la gracia como causa eficiente; en cuanto hombre la difunde por razón del ministerio. Por eso se dice en Rom 15,8: *Digo que Cristo Jesús fue ministro,* etc.

6. Cristo según la naturaleza humana se dice cabeza de la Iglesia por encima de los otros ministros, porque tiene un ministerio por encima del de ellos, en cuanto que por la fe en él somos justificados, y por la invocación de su nombre somos imbuidos de los sacramentos, y por la virtud de su pasión toda la humana naturaleza es purificada del pecado del primer padre. Hay además otras muchas cosas de ese orden que sólo convienen a Cristo.

7. Como dice San Juan Damasceno en el libro III[58], la misma humanidad de Cristo fue como cierto instrumento de la divinidad, y, por lo tanto, todas las cosas que son de su humanidad, como la resurrección, la pasión y otros misterios similares se relacionan como instrumentalmente con la actuación de la divinidad. Por consiguiente, la resurrección de Cristo no causa en nosotros la resurrección espiritual como causa principalmente agente, sino como causa instrumental. Puede decirse también que es causa de nuestra resurrección espiritual en cuanto que por la fe en él somos justificados. Y puede decirse además que es causa ejemplar de la resurrección espiritual, en cuanto que en la resurrección de Cristo hay cierta semejanza con nuestra resurrección espiritual.

8. El alma sensitiva y el alma vegetal no exceden el estado de la naturaleza creada, como tampoco lo excede ninguna otra forma natural. Por lo tanto, el agente natural, presupuesta la potencia que hay en la

4. Ad quartum dicendum quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione iam dicta.

5. Ad quintum dicendum quod Christus, secundum quod Deus infundit gratiam effective; secundum quod homo ministerio: unde dicitur Rom XV: «Dico autem Christum Ihesum ministrum fuisse», etc.

6. Ad sextum dicendum quod ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput ecclesiae dicitur, quia prae ceteris aliis ministerium habuit, in quantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis eius sacramentis imbuimur, et virtute passionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur; et multa alia huiusmodi sunt quae Christo singulariter conveniunt.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Damascenus III libro, ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum divinitatis, et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio et passio et alia huiusmodi, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostrae resurrectionis spiritualis in quantum per eius fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, in quantum in ipsa resurrectione Christi est quaedam similitudo nostrae spiritualis resurrectionis.

8. Ad octavum dicendum quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturae creatae, sicut nec aliae formae naturales; et ideo agens naturale, prae-

[58] *De fide* 3 c.15 (MG 94,1060A; Bt 239); cf. también ibid. c.19 (ML 94,1080B; Bt 258).

naturaleza con respecto a esas formas, tiene algún poder para educirlas. No hay ninguna semejanza en esto con relación a la gracia, como consta por lo dicho.

9. La razón indicada no es suficiente en modo alguno respecto de la gracia, pues ser creado es propio del ser subsistente al cual pertenece el ser y el devenir. Las formas no subsistentes, ya sean accidentales ya sustanciales, propiamente no se crean, como tampoco tienen el ser en sí mismas, sino en otros. Aunque estas formas no tengan materia de las que formen parte, tienen sin embargo una materia en la que se sustentan y de la que dependen, y por la inmutación de esa materia son educidas a la existencia, de manera que su devenir consiste propiamente en la transmutación de sus propios sujetos o soportes. Por consiguiente, a causa de la materia en la cual residen no es propio de ellas la creación. Lo contrario sucede con el alma racional, que es una forma subsistente, a la que le conviene propiamente el ser creada. Supuesta esta razón, queda resuelto el argumento, que concluye algo falso y de una manera falsa.

Decimos, pues, que la distancia entre dos cosas puede entenderse de tres modos. Uno es que las dos cosas sean infinitas, por ejemplo que una tenga una blancura infinita y la otra una negrura infinita; de esta manera es infinita la distancia entre el ser divino y el no ser absoluto. El segundo modo es que las dos cosas sean finitas, por ejemplo que una tenga una blancura finita y la otra una negrura finita; de esta manera es la distancia entre el ser creado y el no ser relativo. El tercer modo es que una cosa sea finita y la otra infinita, por ejemplo que una tenga una blancura finita y la otra una negrura infinita; así es la distancia entre el ser creado y el no ser absoluto, porque el ser creado es finito y el no ser absoluto es infinito en cuanto excede todo defecto que se pueda pensar. Esta distancia se puede atravesar por aquella parte por la que es finita, en cuanto

supposita potentia quae est in natura respectu huiusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis patet.

9. Ad nonum dicendum quod illa ratio non est usquequaque sufficiens, nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri; formae autem non subsistentes, sive accidentales sive substantiales, non proprie creantur sed concreantur, sicut nec esse habent per se, sed in alio. Quamvis non habeant materiam ex qua quae sit eorum pars, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari; unde ratione materiae «in qua» non est proprie eorum creatio. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens, unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est ad argumentum quod falsum et falso concludit.

Ad quod dicendum quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere: uno modo quod sit ex utraque parte infinita, sicut si unus haberet albedinem infinitam et alius infinitam nigredinem; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita, sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam; et sic esse creatum a non esse secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita et ex alia parte infinita, ut si unus haberet albedinem finitam et alius infinitam nigredinem; et talis est distantia inter esse creatum et non esse simpliciter, quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum in quantum omnem defectum qui cogitari potest excedit. Haec

que ese mismo ser finito o se adquiere o se pierde; mas no se puede atravesar por aquella parte por la que es infinita[59].

10. Poder causar la gracia pertenece a la potencia infinita absoluta, en cuanto es propio de la potencia infinita instituir la naturaleza. Por lo tanto, son incompatibles estas dos cosas: que alguno pueda dar la gracia y que no pueda hacer otros seres[60].

11. A la gloria del rey conviene que sus militares tengan un poder tal y tan amplio que no les sustraiga de la sujeción que le deben a él; pero no le conviene, si ese poder los sustrae de su obediencia. Ahora bien, por el poder de conferir la gracia la criatura se equipararía a Dios en cuanto tendría un poder infinito. Por lo tanto, si alguna criatura tuviera tal poder, perjudicaría a la gloria divina.

ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est, in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur, non autem ex parte illa qua infinita est.

10. Ad decimum dicendum quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam infinitam simpliciter, in quantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam et alia facere non possit.

11. Ad undecimum dicendum quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta quae eos ab eius subiectione non subtrahat, non autem si per potentiam ab eius subiectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo aequaretur utpote habens potentiam infinitam; unde divinae gloriae derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

---

[59] Hay un sofisma en la objeción 9, que Santo Tomás se esfuerza por resolver utilizando la penetrante arma de la distinción. El sofisma es el siguiente: dices que la gracia sólo puede ser producida por Dios, ya que se trata de una producción creativa, de un acto creador, que comporta una distancia infinita y sólo Dios puede salvar esa distancia. Ahora bien, la producción de la gracia no supone una distancia infinita; luego no exige necesariamente un acto exclusivo de Dios. La menor, o la proposición intermedia, es clara, pues el hombre puede perder o reducir a la nada la gracia; luego entre la gracia y su nada no hay una distancia infinita, que sólo Dios puede salvar.

Respuesta de Santo Tomás al sofisma: hay una distancia infinita absoluta o total, que es la que se da entre dos extremos infinitos, es decir, entre Dios (que es positivamente infinito) y el no ser o la nada (que es negativamente infinito). Hay una distancia finita total o absoluta, que es la que se da entre entre dos extremos limitados o no infinitos, como entre un ser no absolutamente blanco y un ser no absolutamente negro. Hay, por fin, entidades que por una parte tienen una distancia finita y por la otra una distancia infinita; así el ser que por una parte tiene una blancura finita o limitada y por otra una negrura infinita o absoluta; estos seres pueden perder esa cualidad por la parte que tienen de finitos, pero no por la parte que tienen de infinitos. Es el caso de la gracia. La gracia es un ser que por una parte es finito, en cuanto se apoya en el alma, que es un ser finito, y por esta parte se puede perder. Por la otra parte la gracia se apoya en Dios, pues es de naturaleza divina, y por esta parte sólo por un acto infinito de Dios puede desaparecer. La disquisición dialéctica se laberintiza muchas veces en estas cuestiones, que no en vano se llaman disputadas. Con frecuencia son disputadísimas, de no fácil seguimiento raciocinativo.

[60] Decía la objeción 10 que la gracia, que es algo creado, tiene un poder infinito, pues une al hombre con el infinito, es decir, el sumo bien sobrenatural, que es Dios en la intimidad de su ser; por consiguiente, puede haber también un poder creado que produzca como efecto la gracia. Es ciertamente esto, para Santo Tomás, otro gran sofisma muy parecido al anterior, y que por esto el santo lo resuelve ahora más breve y tajantemente: la gracia es una naturaleza nueva de orden sobrenatural con efectos sobrenaturales o superiores a los de los entes naturales; la producción de la gracia es un acto creador, que sólo pertenece a una potencia infinita, es decir, al poder de Dios. No cabe la existencia de una potencia que sólo pueda producir la gracia y no los efectos de esa misma gracia.

12. El oído no es causa suficiente de la fe, como consta del hecho de que muchos oyentes no creen. La causa de la fe es aquel que hace al creyente asentir a las cosas que se le dicen. Ahora bien, a asentir nadie es obligado por ninguna necesidad de la razón, sino por la voluntad. Por consiguiente, el hombre que exteriormente anuncia a algo no causa la fe, sino Dios, que es el único que puede cambiar la voluntad. Pero causa la fe en el creyente, inclinando la voluntad e iluminando el entendimiento con la luz de la fe, de modo que no le repugnen las cosas que propone el predicador. El predicador se comporta como el que dispone exteriormente para la fe.

13. Aquello que es mío como posesión puedo darlo a otro, pero no lo que es mío como forma inherente. No puedo, en efecto, dar a otro mi color o mi cantidad. De esta manera la gracia es propia del hombre, no según el primer modo.

14. El prelado, aunque no puede dar la gracia al súbdito, puede cooperar, aconsejando o corrigiendo, a que se le dé a otro la gracia o que no se pierda la que se le ha dado. Y por razón de esto tendrá que rendir cuentas de las almas de sus súbditos.

15. El ministro de un rey temporal no consigue la gracia del rey para otro si no es por intercesión. Así, también los ministros de Dios pueden conseguir la gracia para algún pecador, impetrándola con sus oraciones, pero no causándola como causa eficiente.

16. La imposición de las manos no causa la venida del Espíritu Santo, sino que juntamente con la imposición de las manos viene el Espíritu Santo. No se dice en el texto que los apóstoles imponiendo las manos conferían el Espíritu Santo, sino que a los que imponían las manos recibían el Espíritu Santo, de Dios directamente, se entiende. Si la imposición de las manos se dice de alguna manera causa de la recep-

12. Ad duodecimum dicendum quod auditus non est causa sufficiens fidei, quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt; sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus qui solus voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem et illustrando intellectum lumine fidei ut non repugnet his quae a praedicatore proponuntur; praedicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

13. Ad tertium decimum dicendum quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare, non autem quod meum est sicut forma inhaerens; non enim possum alii dare colorem vel quantitatem meam: sic autem gratia hominis est et non primo modo.

14. Ad quartum decimum dicendum quod praelatus, quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur vel data non perdatur, admonendo vel corrigendo; et ratione huius rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod minister regis temporalis non conciliat regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare precibus impetrando, non autem effective causando.

16. Ad sextum decimum dicendum quod manus impositio non causat Spiritus Sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus Sanctus advenit. Unde non dicitur in textu quod apostoli imponentes manus darent Spiritum Sanctum, sed quod imponebant manus et illi accipiebant, a Deo scilicet, Spiritum Sanctum. Si tamen

ción del Espíritu Santo, es al modo como los sacramentos son causa de la gracia, según diremos más adelante[61], y esto no lo tiene la imposición de las manos en cuanto es algo hecho por el hombre, sino en cuanto es algo instituido por Dios.

17. La opinión del Maestro, que la potestad de crear y justificar pueden concederse a la criatura, no es la comúnmente enseñada. No obstante, el Maestro no dice que pueda conferirse a la criatura la potestad de justificar por autoridad, sino sólo por ministerio. Tampoco se sigue que, si esa potestad es comunicable a la criatura, haya sido de hecho comunicada. Cuando se dice que todo lo comunicable a la criatura le es comunicado, se ha de entender de aquello que es requerido por la misma naturaleza de esa criatura, no de lo que pueda ser sobreañadido a la naturaleza de las cosas por la sola liberalidad divina, pues de esto no cabe envidia si no se confiere. No hay semejanza con respecto al Hijo, pues de la esencia de la filiación es que el Hijo tenga la misma naturaleza que el Padre. Por consiguiente, si Dios Padre no comunicase al Hijo la plenitud de su naturaleza, parecería deberse a impotencia o a envidia, particularmente para aquellos[62] que decían que el Padre engendraba al Hijo libremente, por propia voluntad.

18. Las palabras de Dionisio no deben entenderse en el sentido que las cosas inferiores se unen al fin último por virtud de las causas intermedias, sino que las causas intermedias disponen para esa unión, bien mediante la iluminación o mediante otro ministerio.

19. Esa potestad es dada a los apóstoles para expulsar los demonios de los cuerpos, lo cual es ciertamente menos que expulsar el pecado del alma. Ahora bien, nunca les fue dado el poder de expulsar los

impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus Sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae, ut post dicetur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina.

17. Ad septimum decimum dicendum quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et iustificandi possit creaturae conferri, quamvis etiam Magister non dicat quod potestas iustificandi per auctoritatem possit creaturae conferri sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturae, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturae communicabile, est ei communicatum, intelligendum est de illis quae natura eius requirit, non autem de illis quae possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia etiam si non conferantur. Et ideo non est simile de Filio, nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis; unde si Deus Pater plenitudinem suae naturae filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et praecipue secundum eos qui dicebant quod Pater Filium voluntate generavit.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo coniungantur virtute causarum mediarum, sed quia causae mediae disponunt ad hanc coniunctionem vel per illuminationem vel quocumque alio ministerio.

19. Ad undevicesimum dicendum quod potestas illa data est apostolis ad expellendum daemones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima; nec iterum datum est eis ut propria virtute daemones expellerent sed per

---

[61] Cf. a.4.

[62] Se refiere a los herejes eunomianos, según recoge SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 15 c.20 (ML 42,1087), y se encuentra en el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.6 c.u.

demonios por su propia autoridad, sino por la invocación del nombre de Cristo, impetrando esa facultad por la oración, como consta en Mc 16,17: *En mi nombre echarán los demonios.*

20. El sacerdocio legal no realizaba la concesión de la gracia ni siquiera al modo de ministerio, sino remotamente mediante la oración y la enseñanza, pues los sacramentos de la antigua ley, de los que él era ministro, no conferían la gracia como la confieren los de la ley nueva, cuyo ministro es el sacerdote evangélico. Por lo tanto, el sacerdocio del Nuevo Testamento es más digno que el del Antiguo, como lo enseña el Apóstol en la carta a los Hebreos[63].

21. El alma se relaciona diversamente con la vida natural y con la vida de la gracia. Con la vida de la gracia se relaciona como el que vive por otro, y con la vida natural como con lo que otro vive. Por consiguiente, no puede comunicar la vida de la gracia, sino que la tiene comunicada. La vida, en cambio, de la naturaleza la comunica, pero en cuanto unida esencialmente al cuerpo. Ahora bien, no es posible que un alma se una esencialmente a otra alma que puede vivir la vida de la gracia. Por lo tanto, no hay similitud, para poder fundamentar el argumento.

22. No es imposible para un agente actuar según la propia especie u otra inferior, pero no le es posible hacer nada por encima de ella. La gracia está por encima de la naturaleza del alma, mientras que la culpa, o es según su naturaleza, por lo que se refiere a su parte animal, o está por debajo, por lo que se refiere a la razón. Por consiguiente, no hay semejanza en el modo de actuar con relación a la culpa y con relación a la gracia.

23. También en el microcosmos, a saber, en el hombre, un accidente espiritual, que no excede la naturaleza, es causado de alguna manera

invocationem nominis Christi impetrando per orationem, quod patet ex hoc quod dicitur Marci ultimo: «In nomine meo daemonia eiicient».

20. Ad vicesimum dicendum quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiae collationem operatur nisi remote per exhortationem et doctrinam; sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant sicut conferunt sacramenta novae legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola Ad hebraeos.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod anima aliter se habet ad vitam naturalem et ad vitam gratiae: ad vitam enim gratiae se habet ut quod alio vivit, ad vitam vero naturae ut quo aliud vivit. Et ideo vitam gratiae communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturae communicat, nec tamen eam communicat nisi in quantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animae, quae vita gratiae vivere potest, formaliter uniatur, unde non est simile.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animae, culpa vero est vel iuxta naturam respectu animalis partis vel infra naturam respectu rationis, unde non est simile de culpa et gratia.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter causatur,

[63] Cf. Heb 7s.

por una virtud creada. Así, la ciencia es introducida por el maestro en el discípulo. Esto no ocurre con la gracia, que excede la naturaleza. El alma sensible y el alma vegetativa están contenidas bajo el orden de las cosas naturales.

24. La perfección de la gracia está por encima de la perfección de la naturaleza por parte de la forma perfeccionante, pero no por parte de la forma perfeccionada. Pues de alguna manera es más perfectamente poseído lo que es natural que lo que está por encima de la naturaleza, en cuanto es proporcionado a la virtud natural, mientras que esta proporción es excedida por el don sobrenatural. Por lo tanto, por su propia virtud uno no puede comunicar un don sobrenatural, aunque pueda producir algo semejante a él en el orden de la naturaleza. Sin embargo, esto no es universalmente verdadero, porque las criaturas más perfectas no pueden hacer algo semejante a ellas, como el sol no puede producir otro sol, ni un ángel otro ángel; sino que esto es sólo verdadero en las criaturas corruptibles, las cuales fueron provistas por Dios para que se continúe el ser según la especie, lo cual no puede continuarse según el individuo.

25. Doble es el acto de la forma: uno es la operación, como el calentar, que es de suyo el segundo acto, y ese acto de la forma se atribuye al supuesto. El otro acto de la forma es la información de la materia, que es de suyo el acto primero, como el vivificar el cuerpo es el acto del alma, y ese acto no se atribuye al supuesto de la forma; y así el justificar es acto de la justicia o de la gracia.

scilicet scientia a doctore in discipulo, non autem gratia quia naturam excedit: anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

24. Ad vicesimum quartum dicendum quod perfectio gratiae potior est perfectione naturae ex parte formae perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodam modo perfectius possidetur quod est naturale quam quod est supra naturam, in quantum est naturali virtuti activae proportionatum, cuius proportionem donum supernaturale excedit. Et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est, quia perfectiores creaturae sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec angelus alium angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

25. Ad vicesimum quintum dicendum quod duplex est actus formae: unus qui est operatio, ut calefacere, qui est etiam actus secundus, et talis actus formae supposito attribuitur; alius vero actus formae est materiae informatio, quae est actus primus, sicut vivificare corpus est actus animae, et talis actus supposito formae non attribuitur: sic autem iustificare est actus iustitiae seu gratiae.

Artículo 4

¿Los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia?[64]

Argumentos por los que parece que los sacramentos del Nuevo Testamento no causan la gracia.

1. Dice San Bernardo en el sermón *Sobre la Cena del Señor*[65]: como el canónigo es investido por el libro, el abad por el báculo y el obispo por el anillo, así son distribuidas las gracias en los distintos sacramentos. Ahora bien, el libro no es la causa de la canonjía, ni el báculo del abadengo ni el anillo del obispado; luego tampoco los sacramentos son causa de la gracia.

2. Si el sacramento es causa de la gracia, o es causa principal o es instrumental. No es principal, porque sólo Dios es la causa principal de la gracia, como hemos enseñado. Tampoco es instrumental, porque todo instrumento tiene alguna acción natural sobre aquello en lo que actúa instrumentalmente. Ahora bien, el sacramento, como es algo corporal, no puede tener ninguna acción natural sobre el alma, que es la receptora de la gracia, y no puede ser, por consiguiente, causa instrumental de la gracia.

3. Toda causa activa o es perfectiva o es dispositiva, como se puede demostrar por la doctrina de Avicena[66]. Ahora bien, el sacramento no es causa perfectiva de la gracia, porque entonces sería causa principal de la gracia. Tampoco puede ser causa dispositiva, porque la disposición a la gracia se da en el mismo sujeto en que reside la gracia, a saber, en el alma, a la cual no alcanzan las cosas corporales. Luego el sacramento no es de ninguna manera causa de la gracia.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.

Et videtur quod non: sicut enim dicit Bernardus in sermone De coena Domini: sicut canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis; sed liber non est causa canonicatus, nec baculus abbatiae, nec anulus episcopatus; ergo nec sacramenta gratiae.

2. Praeterea, si sacramentum est causa gratiae, aut principalis aut instrumentalis; non autem principalis, quia sic solus Deus gratiae est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam quae est gratiae susceptiva; et sic instrumentalis causa gratiae esse non potest.

3. Praeterea, omnis causa activa vel est perfectiva vel dispositiva ut ex verbis Avicennae haberi potest; sed sacramentum non est causa gratiae perfectiva, quia sic esset causa gratiae principalis; nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia, scilicet in anima ad quam res corporalis non attingit; ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

---

[64] Lugares paralelos: *In Sent.* IV d.1 q.1 a.4 qla.1; *Summa* 1-2 q.112 a.1 ad 2; 3 q.62 a.1; *Cont Gent.* 4 c.57; *Quodl.* 12 q.10; *In Gal.* 2 lect.4; *De art. fid.*

[65] N.2 (ML 183,272 A).

[66] Cf. *Suffic.* I cap. 10 (f.19rvB).

4. Si el sacramento es causa de la gracia, o lo es por su propia virtud o lo es por alguna virtud sobreañadida. No lo es por su propia virtud, porque así cualquier agua santificaría, igual que lo hace el agua del bautismo. Tampoco lo es por una virtud sobreañadida, porque todo lo que es recibido en otro sujeto es recibido según el modo de ser del recipiente; así el sacramento, que es un elemento material, como dice Hugo de San Víctor[67], no recibe más que virtud o fuerza natural, la cual no basta para la producción de una forma espiritual. Por consiguiente, el sacramento no es de ningún modo causa de la gracia.

5. La virtud recibida en un elemento material o es corpórea o es incorpórea. Si es incorpórea, como es un accidente y su sujeto es un cuerpo, será un accidente más digno que el sujeto, pues lo incorpóreo es más noble que el cuerpo. Si es una virtud corpórea y causa la gracia, que es una forma espiritual e incorpórea, se sigue que el efecto es más noble que la causa, lo cual también es imposible. Luego la gracia no puede ser causada por el sacramento.

6. Se insiste que esa virtud sobreañadida no es algo completo en una especie, sino que es algo incompleto.—Pero resulta que lo incompleto no puede ser causa de lo completo. La gracia es algo completo. Luego esa virtud incompleta no puede ser causa de la gracia.

7. El agente perfecto debe tener un instrumento perfecto. Ahora bien, los sacramentos actúan como instrumentos de Dios, que es el agente perfectísimo; luego deben ser perfectos y tener una virtud perfecta.

8. Según Dionisio en el cap.5 de *De ecclsiastica hierarchia*[68], es ley de la divinidad realizar las cosas intermedias por las cosas primarias, y las últimas por las intermedias. Luego va contra la ley de la divinidad

4. Practerea, si est causa gratiae, aut per propriam virtutem aut per aliquam superadditam: non per propriam virtutem, quia sic quaelibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi; similiter nec per aliquam virtutem superadditam, quia omne quod recipitur in altero recipitur in eo per modum recipientis; et sic cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de Sancto Victore dicit, non recipiet nisi virtutem materialem, quae non sufficit ad productionem formae spiritualis; ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

5. Praeterea, illa virtus suscepta in materiali elemento aut erit corporea aut incorporea: si incorporea, cum sit accidens quoddam et subiectum eius sit corpus, erit accidens dignius subiecto, nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea et causat gratiam quae est forma spiritualis et incorporea, sequetur quod effectus sit nobilior causa, quod iterum est impossibile; ergo et impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Sed dicebat quod huiusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie sed quoddam incompletum.—Sed contra, incompletum non potest esse causa completi; gratia autem quoddam completum est; ergo huiusmodi virtus incompleta causa gratiae esse non potest.

7. Praeterea, agens perfectum debet habere perfectum instrumentum; sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum; ergo debent esse perfecta, et sic habere perfectam virtutem.

8. Praeterea, secundum Dionysium in V c. Ecclesiasticae hierarchiae, lex divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere, ergo contra legem divinitatis

---

[67] *De sacramentis* I p.IX c.2 (ML 176,317D).
[68] Pars I § 4 (MG 3,504C; Dion. 1330).

reducir a Dios las cosas intermedias o las primeras por las últimas. Ahora bien, en el orden de las criaturas, las corporales son las últimas, y las sustancias espirituales son las primeras. Luego no es lógico que mediante los elementos corporales sea conferida al alma humana la gracia, por la que el hombre es unido a Dios[69].

9. San Agustín en el libro sobre *LXXXIII Cuestiones*[70] distingue una doble acción de Dios: una que actúa por la criatura a él sometida, y otra que realiza él por sí mismo inmediatamente, y de esta clase es el iluminar las almas. Ahora bien, conferir la gracia al alma es iluminarla[71]. Luego Dios no se sirve del sacramento como de instrumento-medio para conferir la gracia.

10. Si se confiere al elemento material una virtud, por la que pueda causar la gracia, o esa virtud permanece una vez realizado el sacramento, o no. Si permanece, se debe concluir que en el agua del bautismo, después de ser santificada por la palabra de la vida[72], si uno es bautizado después del bautismo de otro, sin pronunciar ninguna palabra, quedaría bautizado, lo cual es falso. Si aquella virtud no permanece, como no se emplea ningún corruptivo contrario, debe decirse que se desvanece por sí misma, y parece un inconveniente que se desvanezca por sí misma tan rápidamente, pues es algo espiritual y de los máximos bienes[73], ya que es causa de la gracia[74].

est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum; sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimae, substantiae vero spirituales sunt primae; ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanae menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subiectam creaturam, et aliam quam per se ipsum immediate facit, et huiusmodi est illuminare animas; sed gratiam conferre animae est eam illuminare; ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Praeterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare, aut illa virtus manet peracto sacramento aut non: si manet, ergo in aqua baptismi, postquam verbo vitae est sanctificata, si aliquis baptizetur post baptismum alterius nullis verbis prolatis, erit baptizatus, quod falsum est; si autem non manet, cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per seipsam deficit; et hoc videtur inconveniens cum sit quiddam spirituale et de maximis bonis ex hoc quod est causa gratiae, ut tam subito evanescat.

---

[69] Sobre este argumento, cf. SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.1 p.1 a.u. q.4 contra 6.

[70] *Quaestio* 53 (ML 40,36).

[71] Cf. *Summa fr. Alexandri* III pars n.631 (p.996).

[72] Parece aludir a la definición de bautismo: *baptismus est tinctio in aqua facta verbo vitae sanctificata,* que los Maestros atribuían a San Agustín. Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* IV c. De baptismo Christi (f.249vb); SAN ALBERTO, *Super Sent.* IV d.3 a.1; SANTO TOMÁS, *In Sent.* 4 d.3 a.1 sol.1; y también *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Ef 5,26 (ML 92,214A).

[73] Alude a la conocida doctrina agustiniana de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.27 c.3.

[74] Sobre todo este argumento, cf. SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.40 dub.3 difficultas 3.

11. El agente es más noble que el paciente. Por eso San Agustín en el libro XII de la obra *Super Genesim ad litteram*[75] prueba que el cuerpo no imprime en el alma semejanzas o especies por las que ésta conozca. Ahora bien, es más difícil que un cuerpo no unido al alma cause en ella la forma natural de la gracia que el cuerpo unido al alma cause en ella un efecto sobrenatural. Luego de ninguna manera parece posible que los elementos corporales, que se dan en los sacramentos, sean causa de la gracia[76].

12. Más eficazmente se dispone por sí misma el alma para tener la gracia que por los sacramentos, porque la disposición, por la cual el alma se prepara, conduce a la gracia, incluso sin el sacramento, no al revés. Ahora bien, el alma, aunque se dispone para la gracia, no es considerada causa de la gracia. Por consiguiente, los sacramentos, aunque de alguna manera disponen para la gracia, no deben decirse causa de la gracia.

13. Ningún artífice sabio utiliza un instrumento sino para lo que es apto ese instrumento; así, el carpintero no usa la sierra para limar. Ahora bien, Dios es un artífice sapientísimo; luego no usa un instrumento corporal para un efecto espiritual, que no cae bajo la competencia de la naturaleza corporal.

14. El médico sabio, a las fuertes enfermedades, aplica los remedios más fuertes. Ahora bien, el morbo del pecado es vehementísimo; luego para su curación por la colación de la gracia Dios debió aplicar los remedios más fuertes, y no los elementos corporales.

15. La recreación del alma debe tener cierta semejanza con su creación. Ahora bien, Dios creó el alma sin la mediación de ninguna criatura. Luego debe recrearla por la gracia sin la mediación del sacramento.

11. Praeterea, agens praestantius est patiente, unde Augustinus probat XII libro Super Genesim ad litteram, quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit; sed magis est remotum ut corpus non coniunctum animae in ea causet formam gratiae supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet; ergo nullo modo videtur possibile quod huiusmodi corporalia elementa quae sunt in sacramentis sint causa gratiae.

12. Praeterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta, quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam etiam sine sacramento, non autem e converso; sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiae; ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiae.

13. Praeterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti, sicut carpentarius non utitur serra ad dolandum; sed Deus est artifex sapientissimus; ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturae non competit.

14. Praeterea, sapiens medicus fortioribus morbis fortiora adhibet remedia; sed morbus peccati est vehementissimus; ergo ad eius curationem per gratiae collationem fortia remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Praeterea, recreatio animae creationi debet respondere per similitudinem; sed Deus animam creavit nulla creatura mediante; ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

---

[75] C.16 (ML 34,467).

[76] Para todo este argumento cf. San Buenaventura, *Super Sent.* IV d.1 p.1 a.u. q.4 contra 1.

16. Tener una ayuda es una señal de la impotencia del agente. Ahora bien, los instrumentos son una ayuda al agente para conseguir el efecto. Luego a Dios, que es un agente potentísimo, no le conviene el conferir la gracia por los sacramentos como instrumentos.

17. En todo instrumento se requiere su acción natural, que contribuya algo al efecto intentado por el agente principal. Pero la acción natural de un elemento material no parece que pueda cooperar nada al efecto de la gracia; así, la ablución no dice ninguna relación más cercana al alma que la misma agua del bautismo. Luego los sacramentos no cooperan a la gracia al modo de instrumentos.

18. Los sacramentos no se confieren sin el ministro. Si, pues, los sacramentos son de alguna manera causa de la gracia, también el hombre es en alguna manera causa de la gracia. Ahora bien, esto va contra lo que enseña San Agustín[77], que dice que al ministro no le es conferida la potestad de justificar, para que la esperanza no la pongamos en el hombre.

19. En la gracia se da el Espíritu Santo. Si, pues, los sacramentos son causa de la gracia, serán causa de la donación del Espíritu Santo, lo cual va contra San Agustín[78], que dice que ninguna criatura *puede dar el Espíritu Santo*. Luego los sacramentos de ningún modo son causa de la gracia.

EN CONTRA está: 1. Lo que dice el Maestro en el libro IV de las *Sentencias* dist.1[79], al definir así los sacramentos de la Nueva Ley: *El sacramento es la forma visible de la gracia invisible, de manera que lleva su imagen y es su causa.*

16. Praeterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis; sed instrumenta coadiuvant ad effectum principalis agentis; ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta quasi per instrumenta, gratiam conferat.

17. Praeterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quae aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente; sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiae, quem Deus in anima efficere intendit: ablutio enim non magis de prope respicit animam quam ipsa aqua in baptismo; ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Praeterea, sacramenta sine ministro non conferuntur; si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiae, et homo erit aliquo modo causa gratiae; quod est contra dictum Augustini, qui dicit quod ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine.

19. Praeterea in gratia datur Spiritus Sanctus; si ergo sacramenta sunt causa gratiae, erunt causa dationis Spiritus Sancti, quod est contra Augustinum qui dicit quod nulla creatura «potest dare Spiritum Sanctum»; ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiae.

SED CONTRA est quod dicit Magister in IV Sententiarum dist.1, diffiniens sacramentum novae legis sic: «Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat et causa existat».

---

[77] Cf. *In Ioh. ev. tract.* V n.7 (ML 35,1417).
[78] *De Trin.* XV c.26 (ML 42,1093).
[79] C.2-4.

2. San Ambrosio[80] dice que la gracia es más fuerte que la culpa, y esto es también claro por el Apóstol en Rom 5,15. Ahora bien, la culpa es causada en el alma por influjo del cuerpo. Luego también la gracia puede ser causada en el alma por la santificación del cuerpo.

3. Por la institución de los sacramentos se añade algo a los sacramentos naturales o no se añade nada. Si no se añade nada, entonces con la institución de los sacramentos no se ha aportado nada al mundo, lo que es una incongruencia. Si se añade algo, y esto no puede ser en vano, tiene que ser efectivo de algo que antes los sacramentos naturales no podían hacer. Ahora bien, ese algo sólo puede ser la gracia, pues para eso fueron instituidos. Luego los sacramentos son causa de la gracia.

4. Pero se dirá que no añaden otra cosa que cierto orden a la gracia. Respondo que el orden es cierta relación. La relación siempre se funda sobre algo absoluto; por esto la relación a algo es sólo un movimiento accidental. Por consiguiente, si se añade un orden, es necesario que se añada algo absoluto.

5. Lo absoluto no es causado por lo relativo, pues lo relativo tiene un ser debilísimo. Por consiguiente, si a los sacramentos no se añade nada por la institución, sino una relación, por su institución no podrán santificar, lo cual va contra Hugo de San Víctor[81].

6. Pero se dirá que aquella relación no es la causa de la santificación, sino la virtud divina que acompaña a los sacramentos. Pero se responde que o la virtud divina, que es el mismo Dios, asiste a los sacramentos nuevos de distinto modo que a los antiguos, o no. Si no los asiste de distinto modo, no tienen después de su institución un efecto distinto de los antiguos. Si los asiste de otra manera, como de Dios no

2. Praeterea, Ambrosius dicit quod gratia est fortior culpa; et hoc etiam patet ab Apostolo Rom. V; sed culpa causatur in anima per infectionem corporis; ergo et gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

3. Praeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus sacramentis aut nihil: si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum, quod est inconveniens; si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectivum alicuius quod prius efficere non poterat; sed nonnisi gratiae, cum ad hoc sint sacramenta instituta; ergo sacramenta sunt effectiva gratiae.

4. Sed dicebat quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. Sed contra, ordo relatio quaedam est; relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, rationem cuius in ad aliquid est motus per accidens; si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

5. Praeterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum; si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare, quod est contra Hugonem de Sancto Victore.

6. Sed dicebat quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. Sed contra, aut assistit divina virtus, quae est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante aut non: si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante; si vero alio modo, cum Deus non dicatur

[80] Cf. Pseudo-Ambrosio, *Super Rom.* V 17 (ML 17,101C).
[81] Cf. *De Sacramentis* I p.IX c.2 (ML 176,317D).

se dice que esté en las criaturas de un modo nuevo, sino porque obra en ellas un efecto nuevo, será necesario admitir que algo nuevo es añadido a los mismos sacramentos, y que es válida la conclusión anterior.

7. En algunos sacramentos se requiere la materia santificada, como en la extremaunción o unción de los enfermos y en la confirmación. Ahora bien, esa santificación no se hace inútilmente. Luego por ella se confiere a los sacramentos alguna virtud espiritual, por cuya razón pueden ser de alguna manera causa de la gracia, pues a eso se ordena aquella santificación.

SOLUCIÓN[82]. Es necesario admitir que los sacramentos de la Nueva Ley de alguna manera son causa de la gracia. Por esto se decía que la Ley Antigua mataba y aumentaba la transgresión, porque daba el conocimien-

novo modo esse in creatura nisi per hoc quod novum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et in confirmatione; sed illa sanctificatio non inutiliter fit; ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiae aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

RESPONSIO. Dicendum quod sacramenta novae legis esse aliqualiter causam gratiae necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere,

---

[82] Ésta es la diferencia entre los sacramentos de la Antigua y la Nueva Ley: los de la Antigua Ley sólo instruían, no justificaban; los de la Nueva Ley instruyen y justifican. ¿Cómo justifican o causan la gracia los sacramentos de la Nueva Ley? Tres teorías recoge Santo Tomás en el cuerpo del artículo:

1.ª Producen la gracia accidentalmente o de modo ocasional, y no por la virtud interna inherente a ellos. Según esta teoría, la gracia es conferida por Dios con ocasión de la recepción de los sacramentos, que él mismo ha establecido. Es una doctrina ya atribuida por San Buenventura a Guillermo de Alvernia; Santo Tomás dice que sus defensores aducen en su apoyo al Maestro de las *Sentencias,* lib.IV, dist.1: «Los que reciben los sacramentos buscan la salvación en cosas inferiores a él, aunque no la reciben de ellos». Niega Santo Tomás valor a esta sentencia, pues convierte los sacramentos de la Nueva Ley en meros signos de la gracia y no añaden nada a los sacramentos de la Antigua Ley.

2.ª Los sacramentos de la Nueva Ley actúan de alguna manera en la producción de la gracia. Mas en la producción de un efecto se puede actuar de dos maneras: *a)* Como agente directo o principal, que la terminología escolástica llama *per se*. El agente actúa entonces por la virtud intrínseca propia o por una forma que constituye con él una naturaleza completa. *b)* Como un instrumento, es decir, como un agente que no actúa por una forma a él inherente, sino sólo en cuanto es movido por un agente de la clase *a)* o que actúa por su propia virtud interior. Esta segunda forma de mover es la propia del instrumento, que mueve, pero siendo movido, o que actúa, pero siendo actuado.

El instrumento tiene dos tipos de operaciones: una que le compete según su propia forma, y otra que le compete en cuanto es movido por otro, que es el agente principal y que mueve por su forma o virtud.

3.ª La defendida por el autor a modo de conclusión: ni los sacramentos ni ninguna criatura pueden dar la gracia como agente principal, pues eso es propio de la virtud divina. Sólo cabe a los sacramentos ser causa instrumental de la gracia. Esta segunda parte la vemos afirmada por San Juan Damasceno en *De fide orthodoxa,* lib.III, c.15, cuando dice que la naturaleza humana de Cristo era como un instrumento de la divinidad y por ello comunica en sus operaciones algo de la virtud divina: curando enfermos, perdonando los pecados.

La humanidad de Cristo es causa instrumental de la justificación. Esta causa es aplicada al hombre espiritualmente por la fe, y corporalmente por los sacramentos, pues la humanidad de Cristo es espíritu y es cuerpo. De ahí que el sacramento más perfecto es el de

to del pecado y no confería la gracia que ayudaba contra el pecado[83]. Si la Ley Nueva no confiriese la gracia, mataría igualmente y aumentaría la transgresión, que es lo contrario de lo que profesa la doctrina apostólica. Ahora bien, la Nueva Ley no confiere la gracia por la sola instrucción, pues esto también lo tenía la Ley Antigua, sino causándola de alguna manera por sus sacramentos. Por eso la Iglesia no se contenta con el catecismo, con el que instruye a los que se acercan a ella, sino que añade los sacramentos, para obtener la gracia. Los sacramentos de la Antigua Ley no conferían la gracia, sino que sólo la significaban[84]. Ahora bien, la significación pertenece a la instrucción. Como la Ley Antigua sólo instruía, sus sacramentos eran sólo signos; mas como la Ley Nueva instruye y justifica, sus sacramentos son signos y causas de la gracia. Pero de qué manera son causa, no todos lo enseñan del mismo modo.

Algunos[85] dicen que son causa de la gracia, no porque realicen algo, en orden a obtener la gracia, por una virtud intrínseca a ellos, sino porque en su recepción es dada la gracia por Dios, que asiste a esos sacramentos. Así se dicen causas de la gracia, al modo de causa *sine qua non*. Y ponen el siguiente ejemplo: uno entrega un denario de plomo y recibe cien libras, no porque el denario de plomo sea causa eficiente de algo para recibir las cien libras, sino porque así está determinado por aquel que las puede dar: que todo el que ofrezca tal denario reciba tanto dinero. De modo semejante está establecido por Dios que el que recibe los sacramentos realmente, reciba la gracia, no de los sacramentos, sino

quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur et transgressionem augere, cuius contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia etiam lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant sed tantum significabant: significatio vero ad instructionem pertinent. Sic ergo quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et iustificat, eius sacramenta sunt gratiae et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiae non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicantur causa gratiae per modum causae sine qua non; et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quod denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis

---

la Eucaristía, porque en él se contiene la humanidad de Cristo junto con su divinidad. Los otros sacramentos participan algo de aquella virtud por la que la humanidad de Cristo actúa instrumentalmente en la justificación. Los sacramentos de la Nueva Ley son, por consiguiente, no sólo signos, sino también causas de la gracia, actuando como instrumentalmente en su producción.

[83] En 2 Cor 3,6-11, como recoge PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.40 c.2.

[84] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* IV d.1 c.6; ibid. d.22 c.2.

[85] Opinión sostenida por SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.40 dub.3, y atribuida a GUILLERMO DE ALVERNIA, *De sacramento baptismi* c.2 y 3 (Opera omnia, Parisiis 1674, t.1 p.418 y 422). Más ampliamente elaborada por RICARDO FISHACRE, *Super Sent.* IV d.1 (ed. H.-D. Simonin y G. Meersseman, *De sacramentorum efficacia apud theologos ord. praed.* [Romae 1936] p.15.17.18s).

de Dios. Dicen que ésta es la doctrina del Maestro en el libro IV de las *Sentencias*, dist.1[86], cuando dice que el que recibe el sacramento *busca la salvación en las cosas inferiores a él, aunque no provenga de ellas.* Pero esta opinión no parece salvar suficientemente la dignidad de los sacramentos de la Nueva Ley; pues, si consideramos bien el ejemplo propuesto por ellos y otros ejemplos similares, no se encuentra que lo que ellos llaman causa *sine qua non* tenga alguna relación con el efecto, si no es como signo. Pues el denario de plomo no es sino un signo de la acepción del dinero, y el báculo lo es de la potestad que se confiere al abad. Por consiguiente, si así se relacionan los sacramentos de la Nueva Ley con la gracia, se sigue que son sólo signos de la gracia, y no tienen nada añadido a los sacramentos de la Ley Antigua; a no ser que tal vez alguno diga que los sacramentos de la Nueva Ley son signos de la gracia, que se da junto con ellos, mientras que los de la Antigua Ley lo son de la gracia prometida[87]. Pero esto pertenece más bien a la condición del tiempo que a la dignidad de los sacramentos, en cuanto en aquel tiempo se prometía la gracia, mientras que ahora es el tiempo de la plenitud de la gracia por la efectuada reparación de la naturaleza humana. Por consiguiente, según esto, estos sacramentos, si en aquel tiempo se confiriesen según todo lo que ahora tienen, no habrían hecho más que aquéllos, ni aquellos antiguos harían más que los nuevos, sin adición alguna.

Se ha de pensar, pues, en otra solución, como la siguiente: los sacramentos de la Nueva Ley hacen algo en la consecución de la gracia. Todo agente para realizar un efecto actúa de dos modos. Un modo tiene lugar cuando el agente actúa por sí mismo; se dice que uno actúa por sí mismo cuando actúa por una forma inherente o que completa su naturaleza, tenga ese agente dicha forma por sí o la tenga recibida de otro, o que la tenga recibida de otro de modo natural o de modo violento. Según este modo, se dice que el sol y la luna iluminan, y que el fuego y el hierro

sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV Sententiarum dist.1, cum dixit quod accipiens sacramentum «quaerit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis». Haec autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novae legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum et alia similia, non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non se habeat ad effectum nisi sicut signum: denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniae, et baculus potestatis quae confertur abbati. Unde si sic se habent sacramenta novae legis ad gratiam, sequetur quod sint solum signa gratiae, et ita nihil habebunt prae sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum, quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiae propter reparationem humanae naturae iam factam; unde secundum hoc sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter; uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se sive ab alio, et aut naturaliter, aut violenter: per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et

[86] C.5.
[87] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* IV d.1 c.6.

rusiente y el agua hirviente calientan. El otro modo de realizar el agente su efecto es el instrumental, es decir, no realizando el efecto por una forma a él inherente, sino sólo en cuanto es movido por otro agente principal, que es el que actúa por sí mismo. Ésta es la esencia del instrumento en cuanto instrumento, mover siendo movido. Por lo tanto, como se relaciona la forma completa al agente principal, así se relaciona el movimiento, con el que es movido por ese agente, con respecto al instrumento, como la sierra es actuada para hacer un banco. Aunque la sierra tenga alguna acción, que le compete según su propia forma, como dividir, sin embargo tiene algún efecto que no le compete sino en cuanto es movida por el artesano, a saber, hacer una escisión recta y conveniente a la forma del arte. Así, un instrumento tiene dos operaciones, una que le compete según la forma propia, y otra que le compete en cuanto es movido por el agente principal, que trasciende la virtud de la forma propia.

Debemos decir que ni el instrumento ni ninguna criatura pueden dar la gracia a modo de agente principal, porque esto es propio exclusivamente de la virtud divina, como quedó demostrado en el artículo anterior. Ahora bien, los sacramentos actúan en lo referente a la gracia de modo instrumental. Lo demostramos seguidamente. El Damasceno en el libro III[88] dice que la naturaleza humana en Cristo era como un órgano de la divinidad; por ello la naturaleza humana comunicaba algo en la actuación de la virtud divina, como cuando Cristo, tocando al leproso, lo curó; el contacto de Cristo causaba instrumentalmente la salud al leproso. Como la naturaleza humana en Cristo actuaba instrumentalmente en el efecto de la virtud divina en las obras corporales, así también en las espirituales. Por lo tanto, la sangre de Cristo, derramada por nosotros, tuvo la virtud purificativa de los pecados, según se dice en Ap 1,5: *Nos*

ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente ad instrumentum sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis; et sic instrumentum habet duas operationes, unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Dicendum est ergo quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinae est, ut ex praecedenti articulo patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter: quod sic patet. Damascenus in III libro dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectum divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum:

[88] *De fide orthodoxa* III c.15 (MG 94,1060A; Bt 239).

lavó de nuestros pecados en su sangre. Y en Rom 3,24: *Justificados en la sangre de Cristo.*

Así, la humanidad de Cristo es causa instrumental de la justificación; esta causa es aplicada a nosotros espiritualmente por la fe y corporalmente por los sacramentos, porque la humanidad de Cristo es espíritu y es cuerpo para esto, a saber, para que percibamos el efecto de la santificación, que se da en nosotros por Cristo. Por eso es perfectísimo sacramento aquél, en el que el cuerpo de Cristo se contiene realmente, es decir, la eucaristía, y es también como la suma de todos los sacramentos, como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*[89]. Los otros sacramentos participan algo de aquella virtud por la que la humanidad de Cristo actúa instrumentalmente en la justificación, y por esta causa el santificado por el bautismo es santificado por la sangre de Cristo, como dice el Apóstol en Heb 10,22. De ahí que también se diga que la pasión de Cristo actúa en los sacramentos de la Nueva Ley[90]. Así, los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia, operando en la gracia como instrumentalmente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. San Bernardo <no> toca suficientemente la esencia de los sacramentos de la Nueva Ley, pues habla de ellos en cuanto son signos, y no en cuanto son causas.

2. Los sacramentos de la Nueva Ley no son causa principal de la gracia como agentes que actúan por sí, sino causa instrumental, y como los otros instrumentos tienen doble acción: una que excede la propia forma, y <procede> de la virtud de la forma del agente principal, a saber, de Dios, y que es el acto de justificar, y otra que realizan según la forma propia, como el purificar y el ungir. Esta acción toca corporalmente al

Apoc. I: «Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo», et Rom. III: «Iustificati in sanguine ipsius».

Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta, quia humanitas Christi et spiritus et corpus est, ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis quae est Christi in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est etiam omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in De ecclesiastica hierarchia. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur, ratione cuius sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo Hebr. X. Unde et passio Christi in sacramentis novae legis dicitur operari; et sic sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Bernardus <non> sufficienter rationem sacramentorum novae legis tangit; loquitur enim de eis secundum quod sunt signa et non secundum quod sunt causae.

2. Ad secundum dicendum quod sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed <est> ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei, quae est iustificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere. Et haec actio

[89] C.3 pars 1 (MG 3,424D; Dion 1164).

[90] Cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Rom 5,14 (ML 191,1392 C) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* IV d.1 q.1 a.4 qla.3 sed c.1. Tomada de SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 103 sermo 4 (ML 37,1381); ibid. Ps. 126 (1672) 127 (1684) 128 (1785).

mismo hombre justificado, de modo directo en el cuerpo, y de modo indirecto en el alma, que siente esa acción corporal; pero espiritualmente toca al alma en cuanto que ésta lo percibe en el entendimiento como signo de una purificación espiritual[91].

3. Como el último fin se relaciona con el primer agente como principal a principal, así a los que actúan instrumentalmente no se les atribuye el último fin, sino la disposición al último fin. Los sacramentos, por lo tanto, se dicen causa de la gracia a modo de instrumentos que disponen.

4. Los sacramentos no actúan en la gracia por virtud de la propia forma, pues así actuarían como causa principal, sino que actúan por la virtud que hay en ellos del agente principal, que es Dios. Esa virtud, en efecto, no tiene el ser completo en la naturaleza, sino que es algo incompleto en cuanto ente; esto es claro porque el instrumento mueve en cuanto es movido. Ahora bien, el movimiento es un acto imperfecto según el Filósofo[92]. Por lo tanto, así como los que mueven, en cuanto están ya como en el término del movimiento asemejados al agente principal, mueven por la forma perfecta, así los que mueven, en cuanto están en el mismo moverse, mueven por la virtud incompleta. Esta clase de virtud se da en el aire para mover la vista en cuanto es impresionada por el color de la pared durante esa operación, no como ya realizado. De ahí que la especie del color está en el aire al modo de intención, no al modo de ente completo como está en la pared. Igualmente los sacramentos actúan en la gracia en cuanto son movidos por Dios para ese efecto, y es

attingit corporaliter ipsum hominem qui iustificatur, secundum corpus per se et secundum animam per accidens, quae huiusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

3. Ad tertium dicendum quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis principali, ideo instrumentaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum, et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.

4. Ad quartum dicendum quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriae formae, sic enim operarentur ut per se agentia, sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem, quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum; unde, sicut illa quae movent in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam, ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse; unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam

---

[91] En los sacramentos, como en todos los instrumentos, la acción tiene un doble aspecto: uno, que excede la propia forma, porque lo realiza por la virtud que le da el agente o causa principal; este efecto aquí es la gracia o la justificación. El segundo aspecto es el adaptado al ser propio de ese instrumento, porque lo realiza por su propia virtud o fuerza; es el efecto del lavar en el bautismo, o del ungir en el sacramento de la confirmación. La acción, por lo tanto, del sacramento actúa sustancialmente, o según el ser propio del instrumento, en el cuerpo, y accidentalmente, o en cuanto actuado por la causa principal, en el alma. La buena inteligencia de esta doctrina ayuda a resolver sin gran esfuerzo las objeciones siguientes.

[92] Cf. *Phys.* 3 c.3 (BK 201b31).

un movimiento que afecta a la institución, a la santificación y a la aplicación a aquellos que se acercan al sacramento. Por lo tanto tienen su virtud, no como entes completos, sino incompletos. Así, no hay inconveniente que la virtud espiritual esté en un ser material, como las especies de los colores están como espiritualmente en el aire.

5. Esa virtud ni se puede decir corpórea ni incorpórea, propiamente hablando, pues corpóreo e incorpóreo son diferencias del ser completo. Ahora bien, la virtud hace referencia propiamente a lo incorpóreo, como el movimiento, más bien que ser, se dice tendencia al ser[93]. La objeción procede como si esa virtud fuese cierta forma completa.

6. Lo incompleto no puede ser causa de lo completo como agente principal; sin embargo, lo incompleto puede ser ordenado a lo completo al modo de causa, como decimos que el movimiento del instrumento es causa de la forma introducida por el agente principal.

7. A la perfección del instrumento no pertenece el actuar por la virtud completa, sino el actuar en cuanto movido, y, por consiguiente, por una virtud incompleta. De ahí no se sigue que los sacramentos sean instrumentos imperfectos, aunque su virtud no sea un ente completo.

8. El instrumento se compara a la acción más en cuanto es actuado que en cuanto actúa, pues es propio del agente principal actuar en el instrumento, y así, aunque los seres últimos no lleven los seres intermedios y superiores a Dios, pueden, sin embargo, los seres más inferiores comportarse como medios para que los seres superiores e intermedios sean llevados a Dios. De ahí que también diga Dionisio[94] que es connatural a nosotros el ser llevados por las cosas sensibles a Dios, y da esto

prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem <et> applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

5. Ad quintum dicendum quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea proprie loquendo, corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens: obiectio autem procedit ac si ista virtus esset quaedam forma completa.

6. Ad sextum dicendum quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causae; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agente.

7. Ad septimum dicendum quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

8. Ad octavum dicendum quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est ut agat instrumento, et sic quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum. Unde etiam Dionysius dicit quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur; et hanc

[93] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 1 (BK 1003b7), y AVERROES, *Metaph.* IV comm.2 (VIII, 65K).

[94] Cf. *De cael. hier.* c.1 § 3 (MG 3,121D; Dion 735).

como causa de la necesidad de los sacramentos visibles en el cap.1 *De ecclesiastica hierarchia*[95].

9. Iluminar el alma compete a Dios sin la mediación de ninguna criatura que actúe por sí misma o como causa principal; puede sin embargo existir algún medio como agente instrumental y dispositivo.

10. Hay algunos sacramentos en los que se requiere una materia santificada, como la extremaunción o unción de los enfermos y la confirmación; hay otros en los que no se requiere por necesidad del sacramento. En todos es verdadero que la virtud del sacramento no consiste sólo en la materia, sino en la materia y en la forma al mismo tiempo; ambas cosas forman un solo sacramento. Por lo tanto, de cualquier manera que se aplique la materia del sacramento al hombre sin la debida forma de las palabras y sin las otras cosas que se requieren para esto, no se sigue el efecto del sacramento. En los sacramentos en los que se necesita una materia santificada, la virtud del sacramento permanece parcialmente, no de forma completa, en la materia, después del uso del sacramento. En los sacramentos que no necesitan una materia santificada, nada permanece después del uso del sacramento; así, el agua en la que se ha celebrado el bautismo no tiene nada que no tenga otra agua, a no ser tal vez por la mezcla del crisma, lo cual no tiene ya relación con la necesidad del sacramento. No hay inconveniente en que la virtud aquella cese al instante, porque esa virtud se comporta como transitoria en el acto del existir y en el acto del movimiento, como se dijo[96]; cuando el motor cesa de mover, al instante el móvil deja de ser movido o de moverse.

11. Aunque el elemento corporal sea menos noble que el alma y por ello no pueda efectuar nada en el alma por virtud de su propia natura-

etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in I capite Ecclesiasticae hierarchiae.

9. Ad nonum dicendum quod illuminare animam Deo competit, nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

10. Ad decimum dicendum quod quaedam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quaedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quae duo sunt unum sacramentum: unde quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quae ad hoc requiruntur non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete; in sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum, unde aqua in qua celebratus est baptismus nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec hoc est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et huiusmodi cessant cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

11. Ad undecimum dicendum quod, quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriae natu-

[95] Par. 5 (MG 3,377A; Dion 1100).
[96] Cf. ad 4.

leza, puede sin embargo actuar en el alma en cuanto es un instrumento que actúa por la virtud divina.

12. El alma actúa disponiendo a la gracia en virtud de la propia naturaleza, pero el sacramento por la virtud divina es como un instrumento de ésta, y, por consiguiente, no hay semejanza.

13. Sacramento según la propia forma significa, o tiene aptitud para significar, el efecto al que divinamente se ordena. Según esto, es un instrumento apropiado, porque los sacramentos causan significando.

14. Los sacramentos de la Nueva Ley no son remedios deficientes, sino válidos en cuanto en ellos actúa la pasión de Cristo. Los sacramentos de Ley Antigua, que precedieron a la pasión de Cristo, se dicen deficientes o débiles, como consta en Gál 4,9: *Os habéis vuelto a los elementos enfermos o insuficientes.*

15. La creación no presupone nada sobre lo cual pueda terminar la acción del agente instrumental. La recreación lo presupone. Por consiguiente, no hay semejanza.

16. Dios no utiliza instrumentos o causas intermedias en su acción por indigencia, sino porque así conviene a los efectos. Es, pues, conveniente que los remedios divinos se apliquen a nosotros según nuestra manera de ser, a saber, a través de las cosas sensibles, como dice Dionisio en el capítulo 1 *De ecclesiastica hierarchia*[97].

17. La acción natural del instrumento material ayuda al efecto del sacramento en cuanto por ella se aplica el sacramento al que lo recibe y en cuanto que la significación del sacramento se completa por esa acción antes indicada, como la significación del bautismo se manifiesta por la ablución.

rae, potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturae propriae, sacramentum autem virtute divina ut eius instrumentum, et ideo non est simile.

13. Ad tertium decimum dicendum quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

14. Ad quartum decimum dicendum quod sacramenta novae legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum in eis Christi passio operatur; sacramenta vero veteris legis, quae passionem Christi praecesserunt, dicuntur infirma, ut patet Gal. IV: «Conversi estis ad infirma et egena elementa».

15. Ad quintum decimum dicendum quod creatio nihil praesupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio, recreatio vero praesupponit, et ideo non est simile.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam: conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, id est per sensibilia ut Dionysius dicit I cap. Ecclesiasticae hierarchiae.

17. Ad septimum decimum dicendum quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur et in quantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

[97] Par. 5 (MG 3,377A; Dion 1100).

18. Hay algunos sacramentos en los que no se requiere un ministro determinado, como está claro en el bautismo. En esos sacramentos la virtud del sacramento no descansa de ningún modo en el ministro. En otros sacramentos se requiere un ministro determinado; la virtud de esos sacramentos descansa parcialmente en el ministro tanto en cuanto a la materia como en cuanto a la forma. Sin embargo no se dice que sea el ministro el que justifica, sino es a la manera de un ministerio, en cuanto coopera a la justificación, confiriendo el sacramento.

19. El Espíritu Santo no es dado sino por Aquel que causa la gracia como agente principal, lo cual es propio de Dios solo, y, por lo tanto, solo Dios da el Espíritu Santo.

Artículo 5

¿En un mismo hombre hay una sola gracia santificante?[98]

Argumentos que parecen negarlo: 1. Nada se divide contra sí mismo. Ahora bien, la gracia se divide en operante y cooperante[99]; luego hay diversas gracias, la operante y la cooperante. Por lo tanto, en un solo hombre no hay solamente una sola gracia.

2. Se argüía que hay una sola gracia habitual, que es operante y cooperante, y que la división se hace según los diversos actos.—Se responde que los hábitos se distinguen por los actos; por consiguiente, si los actos son diversos, no puede haber un solo hábito de las dos gracias.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur minister determinatus, sicut patet in baptismo, et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro; quaedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus, et horum virtus partialiter consistit in ministro sicut in materia et in forma: nec tamen iustificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum cooperatur ad iustificationem conferendo sacramentum.

19. Ad undevicesimum dicendum quod Spiritus Sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est, et ideo solus Deus Spiritum Sanctum dat.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.

Et videtur quod non: nihil enim contra se ipsum dividitur; sed gratia dividitur per operantem et cooperantem; ergo diversae gratiae sunt operans et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicebat quod est una gratia secundum habitum operans et cooperans, sed divisio sumitur secundum diversos actus.—Sed contra, habitus distinguitur per actus; si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiae non poterit esse habitus unus.

---

[98] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.26 a.6; 4 d.1 q.1 a.4 qla.5.

[99] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.26 c.1.

3. Ninguno tiene necesidad de pedir lo que posee. Ahora bien, el que posee la gracia preveniente, tiene la necesidad de pedir la subsiguiente, según San Agustín [100]; luego no hay una sola gracia a la vez preveniente y subsiguiente.

4. Se dice que el que tiene la gracia preveniente no pide la gracia subsiguiente como otra gracia, sino como la conservación de esa misma gracia.—Se responde que la gracia es más poderosa que la naturaleza. Ahora bien, el hombre en el estado de naturaleza íntegra *podía mantenerse por sí mismo en aquello que había recibido,* como leemos en el libro II de las *Sentencias,* dist.24 [101]. Luego aquel que recibe la gracia preveniente puede permanecer en ella, y así no tiene necesidad de pedir esa permanencia.

5. La forma se diversifica según la diversidad de las cosas informadas. Pero la gracia es la forma de las virtudes. Ahora bien, las virtudes son muchas; por consiguiente, la gracia no puede ser una.

6. La gracia preveniente pertenece a esta vida, y la gracia subsiguiente pertenece a la gloria. Por eso dice San Agustín [102]: *Previene para que vivamos piadosamente, y sigue para que vivamos siempre con él; previene para que seamos llamados, y sigue para que seamos glorificados.* Ahora bien, una es la gracia de esta vida y otra la gracia de la gloria, pues no es la misma la perfección de la naturaleza en esta vida y la perfección de la naturaleza glorificada, como dice el Maestro en el libro II de las *Sentencias,* dist.3 [103]. Luego la gracia preveniente y subsiguiente no son lo mismo.

7. La gracia operante pertenece al acto interior, y la gracia cooperante al acto exterior. Por eso dice San Agustín [104] que previene para que queramos, y subsigue para que no queramos inútilmente. Ahora bien, no es el mismo ser el que es el principio del acto interior y el que es el

3. Praeterea, nullus habet necesse petere id quod iam habet; sed habens gratiam praevenientem necesse habet petere subsequentem secundum Augustinum; ergo non est una gratia praeveniens et subsequens.

4. Sed dicebat quod habens gratiam praevenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiae conservationem.—Sed contra, gratia est potentior quam natura; sed homo in statu naturae integrae «potuit stare per se in eo quod acceperat», ut dicitur XXIV dist. II libri; ergo ille qui accepit gratiam praevenientem potest in ea stare, et sic non habet necesse hoc petere.

5. Praeterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium; sed gratia est forma virtutum; cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse una.

6. Praeterea, gratia praeveniens pertinet ad viam, sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit: «Praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus; praevenit, ut vocemur, subsequitur, ut glorificemur»; alia autem est gratia viae et gratia patriae, cum non sit eadem perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ut Magister dicit in III dist. II libri; ergo gratia praeveniens et subsequens non est idem.

7. Praeterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem; unde Augustinus dicit quod praevenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus; sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris,

---

[100] *Enchir.* cap.32 (ML 40,248) según PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* d.26 c.2 y 4.
[101] C.1.
[102] *De natura et gratia* c.31 (ML 44,264) según SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.111 a.3.
[103] Más exactamente d.4 c.u.
[104] *Enchir.* cap.32 (ML 40,248) según PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* II d.26 c.2 y 4.

principio del acto exterior, como está claro en las virtudes, pues la caridad se da para el acto interior, mientras que la fortaleza y la justicia y las otras virtudes semejantes se dan para los actos exteriores. Luego no es la misma la gracia operante y la cooperante, o la preveniente y la subsiguiente.

8. Como la culpa es un defecto en el alma por parte de la voluntad, así la ignorancia lo es por parte del entendimiento. Pero ningún hábito solo expulsa toda ignorancia del entendimiento; luego ningún hábito solo puede expulsar toda culpa de la voluntad. Ahora bien, la gracia expulsa toda la culpa; luego la gracia no es un hábito solo.

9. La gracia y la culpa son contrarias. Ahora bien, una sola culpa no inficiona todas las potencias del alma; luego ninguna gracia sola puede perfeccionar todas las potencias del alma.

10. Sobre Ex 33,13: *si hallé gracia...*, dice la Glosa[105]: *A los santos no les basta una sola gracia; hay una que precede, para que conozcan y amen a Dios; hay otra que sigue, para que se conserven puros e inviolados, y progresen.* Por consiguiente, en un solo hombre no hay una sola gracia.

11. Un modo diverso, que tiene una dificultad especial, requiere un hábito diverso; como sobre la concesión de los grandes dones, que por su grandeza ofrecen alguna dificultad, requieren una virtud especial, a saber, la magnificencia, además de la liberalidad, que se da en los dones comunes. Querer un bien perseverantemente encierra una dificultad, por encima del solo querer un bien. Por otra parte, el mero querer bien es propio de la gracia preveniente, y querer un bien perseverantemente es propio de la gracia subsiguiente. Por eso dice San Agustín[106] que la gracia previene para que el hombre quiera, y sigue para que la realice y persevere. Luego la gracia subsiguiente es otro hábito distinto de la gracia preveniente.

sicut patet in virtutibus, quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et iustitia et alia huiusmodi ad actus exteriores; ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive praeveniens et subsequens.

8. Praeterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus; sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu; ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu; sed gratia expellit omnem culpam; ergo gratia non est unus habitus.

9. Praeterea, gratia et culpa sunt contraria; sed una culpa non inficit omnes potentias animae; ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Praeterea, Exod. XXXIII super illud: «Si inveni gratiam», dicit Glossa: «Sanctis non sufficit una gratia; est quae praecedit, ut Deum cognoscant et diligant; est quae sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant et proficiant»; et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Praeterea, diversus modus habens specialem difficultatem requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, praeter liberalitatem, quae consistit circa communia dona sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter; velle autem bene simpliciter est gratiae praevenientis, velle autem bene perseveranter est gratiae subsequentis: unde Augustinus dicit quod gratia praevenit ut homo velit, sequitur ut impleat atque persistat; ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeveniente.

---

[105] *Glossa ordinaria.*

[106] *Enchir.* cap.32 (ML 40,248) según PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* dist. 26 c.2 y 4.

12. Los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia, como dijimos[107]. Ahora bien, sacramentos diversos no se ordenan a un mismo efecto. Luego en el hombre hay diversas gracias, que son conferidas por sacramentos diversos.

13. Pero se dirá que los posteriores sacramentos no se confieren para introducir otra gracia, sino para aumentarla. Se arguye que el aumento de la gracia no varía la especie de la gracia. Por consiguiente, si la proporción de las gracias es según la proporción de los efectos, se seguiría, conforme a la respuesta anterior, que los sacramentos no se diferencian entre sí específicamente.

14. Pero se insiste que los sacramentos se diferencian específicamente según las diversas gracias gratis dadas que se confieren en cada uno de ellos, y que son también los efectos propios de los sacramentos.—Se responde que la gracia gratis dada no se opone a la culpa; por consiguiente, como los sacramentos se ordenan principalmente a la culpa, parece que los efectos propios de los sacramentos, según los cuales éstos se distinguen unos de otros, no son gracias gratis dadas.

15. Además, según los diversos pecados se producen en el alma diversas heridas, todas las cuales se sanan con la gracia. Ahora bien, a las distintas heridas corresponden distintas medicinas, pues, como dice San Jerónimo, *no sana al ojo lo que sana al calcaño*[108]. Parece, por lo tanto, que debe haber diversas gracias.

16. Nadie puede tener y no tener una misma cosa al mismo tiempo. Ahora bien, algunos tienen la gracia operante y no tienen la cooperante, como los niños bautizados; luego no es la misma gracia la operante y la cooperante.

12. Praeterea, sacramenta novae legis sunt causa gratiae, ut dictum est; sed ad eumdem effectum diversa sacramenta non ordinantur; ergo sunt diversae gratiae in homine, quae per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicebat quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitam augmentandam. Sed contra, augmentum gratiae speciem gratiae non variat; si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicebat quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quae in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus.—Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpae; cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam, videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

15. Praeterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animae infliguntur, quae quidem omnia per gratiam sanantur; cum igitur diversis vulneribus diversae respondeant medicinae, quia secundum verbum Ieronymi «non sanat oculum quod sanat calcaneum», videtur quod sint diversae gratiae.

16. Praeterea, idem non potest ab eodem simul haberi et non haberi; sed aliqui habent gratiam operantem, qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati; ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

---

[107] En el a.4.

[108] Según la *Glossa ordinaria* sobre Mc 9,28 tomada de Ps.-Jerónimo, *Comment. in ev. Marci* cap. 9 (ML 30,638C).

17. La gracia se relaciona a la naturaleza como la perfección a lo perfectible. En la naturaleza humana sucede que no proviene inmediatamente del mismo principio el ser y el obrar, pues el alma por razón de su esencia es principio del ser, y por razón de su potencia es principio del obrar. Ahora bien, en las cosas gratuitas la gracia operante o preveniente es el principio del que procede el ser espiritual; la gracia cooperante, en cambio, es el principio de la operación espiritual; luego parece que no es la misma la gracia operante y la cooperante.

18. Un solo hábito no puede al mismo tiempo y de una sola vez producir dos actos. Pero el acto de la gracia operante, que consiste en justificar y sanar el alma, y el acto de la gracia cooperante o subsiguiente, que consiste en obrar justamente, están al mismo tiempo en el alma. Luego la gracia operante y cooperante no son la misma cosa, y por lo tanto en el hombre no hay sólo una gracia.

EN CONTRA está lo siguiente: 1. Donde basta una cosa, es superfluo poner varias. Una sola gracia basta al hombre para la salvación, como se dice en 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia;* luego en el hombre existe sólo una gracia.

2. La relación no multiplica la esencia de un ser. Ahora bien, la gracia cooperante sólo añade a la operante una relación; luego la misma gracia es por esencia operante y cooperante.

17. Praeterea, gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili; sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio, nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis; ergo, cum in gratuitis gratia operans vel praeveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium, videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Praeterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere; sed actus gratiae operantis, qui est iustificare vel sanare animam, et actus gratiae cooperantis vel subsequentis qui est iuste operari sunt simul in anima; ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem, et sic in homine non est una tantum gratia.

SED CONTRA, ubi sufficit unum superfluum est ponere plura; sed una gratia homini sufficit ad salutem, ut dicitur II Cor. XII: «Sufficit tibi gratia mea»; ergo in homine est una tantum gratia.

2. Praeterea, relatio non multiplicat essentiam rei; sed gratia cooperans supra operantem nonnisi relationem addit; ergo eadem gratia per essentiam operans et cooperans est.

SOLUCIÓN [109]. Como consta por lo dicho antes [110], se dice gracia o porque es gratis dada o porque hace a uno grato. Que las gracias gratis dadas son diversas, es manifiesto, pues son distintas las cosas que se confieren divinamente al hombre y de modo gratuito, por encima de todo mérito y de la facultad de la naturaleza humana, como la profecía, el poder de los milagros y otras parecidas. Sobre ellas dice el Apóstol en 1 Cor 12,4: *Hay divisiones de gracias*. Nosotros ahora no tratamos de éstas. La gracia santificante, como puede constar por lo dicho [111], se puede tomar de dos maneras: o por la misma aceptación divina, que es la gratuita voluntad de Dios, o por algún don creado, que perfecciona formalmente al hombre y le hace digno de la vida eterna. Tomada la gracia de este segundo modo, es imposible que se dé en el hombre más de una gracia.

La razón de esto es porque la gracia recibe este nombre en cuanto que por ella el hombre es ordenado suficientemente a la vida eterna; pues el hombre se dice grato o aceptado por Dios para que tenga la vida

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut ex dictis patet, gratia dicitur vel quia est gratis data vel quia est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse manifestum est: sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum et alia huiusmodi, de quibus Apostolus dicit I Cor. XII: «Divisiones gratiarum sunt»; sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem et facit eum dignum vita aeterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam.

Cuius ratio est quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeternam, et sufficienter; dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam

---

[109] En este artículo habla algo sobre la división de la gracia. La cuestión se propone de modo directo sobre la unicidad de la gracia en cada hombre. Para precisar bien el sentido de sus afirmaciones, se ve obligado a hacer la distinción entre gracia y gracia: operante y cooperante, preveniente y consiguiente. Se alude también a las gracias gratis dadas. En el tratado de la *Suma de Teología* sobre la gracia estudia más directamente el problema de la división de la gracia.

Santo Tomás en el cuerpo del artículo comienza por precisar el sentido exacto de la cuestión que se ha propuesto tratar. Hay dos clases de gracia, la gratis dada y la santificante o gratificante. La gracia gratis dada se divide, como lo establece San Pablo en 1 Cor 12,9, en profecía, lenguas, curaciones... Aquí no se trata de esta clase de gracias, sino de la santificante. La gracia santificante se puede tomar de dos modos: o por la aceptación divina, que se debe sólo a su gratuita voluntad, o por el don creado, otorgado por Dios al hombre y que lo hace digno de Dios o de la vida eterna. En el artículo quinto se trata de este segundo aspecto de la gracia y se afirma que, así entendida la gracia, es decir, como don creado que perfecciona al hombre y lo hace digno de Dios, es única en cada hombre.

Este don, en sí mismo uno, es otorgado por Dios para que el hombre pueda hacer sobrenaturalmente actos dignos, es decir, meritorios de la vida eterna, o, de otra manera, dignos de ser aceptados por Dios. Por consiguiente, si la gracia santificante se toma como la gratuita aceptación por parte de la voluntad de Dios, es única, no sólo con respecto a un hombre, sino con respecto a todos los hombres, pues lo que hay en Dios, sus perfecciones y actos, no puede estar dividido. Por parte del efecto múltiple de la aceptación divina con respecto a la multitud de hombres a los que otorga ese don o gracia santificante, es uno en cada hombre. Pero, como la acción de Dios en el hombre no sólo consiste en conceder el don habitual de la gracia, sino en actuar en los efectos causados por ella, mirando a todos estos actos, la gracia también pudiera, desde ese punto de vista, decirse múltiple en cada hombre.

[110] En el a.1.

[111] En el a.1.

eterna. Aquello que se pone como suficiente para ordenar una cosa a algo, conviene que sea intrínsecamente uno, porque, si fuese múltiple, o ninguno de esos elementos sería suficiente, o, siendo suficiente uno, los otros serían inútiles. Mas de esto no se sigue de modo necesario que la gracia sea intrínsecamente una, pues cabe la posibilidad de que una cosa sola no fuese suficientemente digna de la vida eterna, y entonces, para hacer al hombre digno de la vida eterna, serían necesarias muchas cosas, por ejemplo, muchas virtudes. Si así fuese, ninguna de esas muchas cosas se podrían decir gracia, sino que todas juntas se dirían una sola gracia, porque con todas ellas no se haría en el hombre más que una dignidad de la vida eterna. La gracia de Dios no es una de esta manera, sino que es como un solo y simple hábito. Ahora bien, el hábito se diversifica en el alma según los diversos actos, y estos mismos actos no son la razón de la aceptación divina, sino que es aceptado primero el hombre y después sus actos, según se dice en Gén 4,4: *Dios miró a Abel y sus ofrendas*. Por eso el don, que Dios concede a aquellos que él acepta para su reino y gloria, se presupone a las perfecciones y hábitos con los cuales son perfeccionados los actos, para que sean dignos de ser aceptados por Dios, y así conviene que el hábito de la gracia permanezca indiviso como precedente a aquellas cosas con las que se hace la distinción de los hábitos en el alma.

Pero si se toma la gracia santificante según el primer modo, a saber, según la voluntad gratuita de Dios, es claro que por la parte del mismo Dios aceptante la gracia es solamente una, y no sólo con respecto a uno, sino con respecto a todos, porque en todo lo que hay en Dios no existe diversidad. Por parte, en cambio, de los efectos, la gracia puede ser múltiple, de modo que todos los efectos, que decimos que Dios hace en nosotros por su gratuita voluntad, por la que nos acepta en su reino, pertenecen a la gracia santificante, como cuando infunde en nosotros buenos pensamientos y santos afectos. Así pues, la gracia en cuanto es un

aeternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum, quia si multa essent neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc non necesse est gratiam esse aliquid unum simplex; possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita aeterna, sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus; quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia, sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus habitus simplex; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae, sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus eius, ut habetur Gen. IV: «Respexit Deus ad Abel et ad munera eius». Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus quibus humani actus perficiuntur ut sint digni acceptari a Deo; et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium quia quicquid est in eo non potest esse diversum. Ex parte autem effectuum potest esse multiplex, ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes et sanctas affectiones. Sic igitur gratia secundum quod est quoddam donum

don habitual en nosotros es una sola; pero, en cuanto hace referencia a algún efecto de Dios en nosotros, ordenado a nuestra salvación, puede decirse que hay en nosotros muchas gracias.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. La gracia operante y la cooperante pueden distinguirse o por parte de la misma voluntad gratuita de Dios o por parte del don que Dios gratuitamente nos ha concedido. La gracia se dice operante por razón del efecto que produce en nosotros la voluntad de Dios, y se llama cooperante por razón del efecto que produce ella juntamente con la cooperación de nuestro libre albedrío. Por parte de la voluntad gratuita de Dios, se llama gracia operante a la misma justificación del pecador, que se hace por la infusión del mismo don gratuito, pues este don sólo es causado en nosotros por la voluntad gratuita de Dios, y de ningún modo puede ser su causa el libre albedrío del hombre, a no ser a modo disposición, y ésta insuficiente. Por parte de la misma voluntad gratuita de Dios, se dice gracia cooperante, en cuanto actúa en el libre albedrío, causando su movimiento e impulsando la ejecución exterior y concediendo la perseverancia, en todo lo cual actúa algo el libre albedrío. De este modo consta que una es la gracia operante y otra la cooperante. Por parte del don concedido de modo gratuito, la misma gracia se dirá esencialmente operante y cooperante. Operante en cuanto que informa al alma, y así operante se entiende formalmente según la forma de hablar por la que decimos que la blancura hace blanca la pared; entendiéndolo así, no es de ningún modo acto del libre albedrío. Cooperante se dice en cuanto inclina al acto intrínseco y extrínseco, y en cuanto otorga la facultad de perseverar hasta el fin [112].

habituale in nobis, est una tantum; secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitae Dei voluntatis et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem voluntas Dei in nobis efficit, cooperans vero respectu effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante. Ex parte igitur gratuitae Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa iustificatio impii, quae fit per ipsius doni gratuiti infusionem; hoc enim donum sola gratuita Dei voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis etiam insufficientis. Ex parte vero eiusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando et exterioris actus executionem expediendo et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium: et sic constat quod alia est gratia operans et cooperans: Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans: operans quidem secundum quod informat animam, ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem, hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem.

---

[112] La división de la gracia en operante y cooperante puede entenderse del siguiente modo: se dice operante en cuanto la voluntad divina acepta gratuitamente al hombre y le otorga el don de la gracia; se llama cooperante en cuanto se refiere al acto ejecutado por esa gracia con la colaboración del libre albedrío. Da Santo Tomás una segunda explicación: la gracia operante sería la misma justificación, que se realiza por el don de la infusión de la gracia de Dios en el hombre; aquí la intervención del libre albedrío es sólo como

2. Los diversos efectos que se atribuyen a la gracia operante y cooperante no pueden diversificar el hábito, pues los efectos que se atribuyen a la gracia operante son causas de los efectos que se atribuyen a la gracia cooperante. Del hecho que la voluntad es informada por un hábito se sigue que emane de ella el acto de querer, y este acto interior de querer es causa del acto externo, y la misma firmeza del hábito es causa de la resistencia al pecado. Así, el único y mismo hábito de la gracia que informa al alma realiza el acto interior y el exterior, y causa también la perseverancia en cuanto resiste a las tentaciones.

3. Sea cual sea el grado en que el hombre tenga el hábito de la gracia, siempre necesitará de la actuación divina, por la cual obra en nosotros según los modos expuestos, y esto a causa de la debilidad de nuestra naturaleza y por la multitud de impedimentos, que ciertamente no existían en el estado de naturaleza pura. De ahí que podía el hombre mantenerse en pie por sí mismo mejor que ahora, no por defecto de la gracia, sino por la debilidad de la naturaleza, aunque también entonces necesitarían de la divina providencia, que los dirigiera y ayudase. Por consiguiente, el que tiene la gracia necesita pedir el divino auxilio, que pertenece a la gracia cooperante [113].

2. Ad secundum dicendum quod diversi effectus qui attribuuntur gratiae operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare; effectus enim qui attribuuntur gratiae operanti sunt causae effectuum qui attribuuntur gratiae cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat, et ex ipso actu volendi causatur exterior actus; ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiae est qui informat animam et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodam modo perseverantiam facit in quantum tentationibus resistit.

3. Ad tertium dicendum quod quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae. Unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possint etiam habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae, quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adiuvante: et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

---

disposición insuficiente; la cooperante, mirándolo desde la voluntad divina, es la intervención de Dios en el libre albedrío para moverlo a los diversos actos o darle la perseverencia final. La tercera explicación ofrecida por el santo tiene como punto de mira el don gratuito de la gracia, y entonces esta misma gracia puede decirse esencialmente operante y cooperante: operante en cuanto informa al alma del hombre, y en esto no interviene el libre albedrío; cooperante en cuanto inclina o mueve al acto, que realiza con el libre albedrío, y en cuanto concede a éste la fuerza para la perseverancia final.

[113] Asoma aquí más claramente la división entre dos gracias sobrenaturales: la gracia santificante y la gracia actual. El hombre en posesión de la gracia santificante necesita la actuación divina para proceder al acto, como se enseña desde distintos ángulos en la respuesta a la objeción primera. Esa actuación divina es sobrenatural; no basta la providencia ordinaria de Dios sobre los seres creados, sean éstos naturales o infusos, o sobrenaturales. Las palabras que indican el carácter sobrenatural de esa gracia actual son expresas en esta respuesta a la objeción tercera: «debe pedirse a Dios», pues supera las exigencias de la mera naturaleza; es «un auxilio divino» del mismo orden de la gracia santificante a la que debe mover a la operación; «pertenece a la gracia cooperante», que en todos sus aspectos es considerada como sobrenatural en la respuesta a la objeción primera.

4. Con esto queda clara la solución a la cuarta objeción.

5. La gracia no se dice forma de las virtudes como parte esencial de ellas, pues así sería necesario que, al multiplicarse las virtudes, se multiplicara la gracia; sino que se dice forma de las virtudes en cuanto completa formalmente los actos de las virtudes. El acto de la virtud es informado de tres maneras. Un modo, en cuanto que a la sustancia del acto se añaden las condiciones debidas, por cuya delimitación se establece en el medio de la virtud; esto lo consigue el acto virtuoso con la prudencia; en efecto, el medio del acto virtuoso se obtiene por la recta razón, como se dice en el libro II de los *Éticos*[114], y así la prudencia se dice la forma de todas las virtudes morales. El acto de la virtud, establecido así en su medio, es como la materia respecto del orden al fin último; este orden le viene al acto virtuoso de la caridad, y por eso la caridad se dice forma de todas las otras virtudes. Ulteriormente, la gracia añade la eficacia del mérito, pues ninguno de los valores de nuestras obras se puede considerar condigno de la gloria eterna, si no se presupone la aceptación divina, y así la gracia se dice forma de la caridad y de las otras virtudes.

6. La gracia preveniente y la subsiguiente se distinguen según el orden de aquellas cosas que se encuentran en el ser gratuito. De ellas, la primera es la información del sujeto por la gracia o, lo que es lo mismo, la justificación del pecador; lo segundo es el acto de la voluntad; lo tercero es el acto exterior; lo cuarto es el progreso espiritual y la perseverancia en el bien, y lo quinto es la consecución del premio.

En consecuencia, un modo de distinción de la gracia preveniente y subsiguiente es en cuanto que la gracia preveniente se dice aquella por la que es justificado el pecador, y la subsiguiente aquella por la que actúa el hombre una vez justificado. En segundo lugar se distinguen en cuanto que por la preveniente uno quiere o ama rectamente, mientras

4. Et per hoc patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum, sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur; sed dicitur forma virtutis, in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter: uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur; et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethicorum, et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia; nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

6. Ad sextum dicendum quod gratia praeveniens et subsequens distinguitur secundum ordinem eorum quae in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subiecti informatio per gratiam sive impii iustificatio, quod idem est, secundum vero est actus voluntatis, tertium vero est actus exterior, quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est praemii consecutio.

Distinguitur ergo uno modo gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur qua iustificatur impius, subsequens vero secundum quam iustificatus operatur; secundo ut praeveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero

[114] C.7 (BK 1107a1).

que la subsiguiente es la que mueve la voluntad recta a la obra exterior. En tercer lugar, la gracia preveniente se refiere a todas esas cosas, mientras que la subsiguiente se refiere a la perseverancia en ellas. En cuarto lugar, la gracia preveniente se refiere a todo el estado de mérito, mientras que la gracia subsiguiente se refiere al premio.

En las tres primeras distinciones está claro cómo la gracia preveniente y la subsiguiente son las mismas o son distintas según lo dicho respecto a la operante y la cooperante, porque según estos modos las gracias preveniente y subsiguiente parecen ser la misma cosa que las gracias operante y cooperante. Según la cuarta distinción, si se toma en sí mismo el don gratuito que se llama gracia, se ve que la gracia preveniente es lo mismo que la gracia subsiguiente. Como la caridad que se tiene en esta vida no desaparece, sino que permanece aumentada en la otra vida, porque en sí misma no implica ningún defecto, así también la gracia, como en sí misma no implica ningún defecto, con su aumento se convierte en gloria. Y no se dice diversa la perfección de la naturaleza aquí en la tierra o allá en el cielo por lo que se refiere a la gracia a causa de la diversa forma perfeccionante, sino a causa de la diversa medida de perfección. Si miramos la gracia con todas las virtudes a las que informa, la gracia y la gloria no son la misma cosa, porque algunas virtudes desaparecen en la gloria, como la fe y la esperanza.

7. Los actos exterior e interior, aunque son diversos perfectibles, están sin embargo ordenados, pues uno es causa del otro, como queda dicho.

8. En el pecado se pueden considerar dos cosas, a saber, la conversión y la aversión. Según la conversión, los pecados se distinguen unos de otros, pero en la aversión todos se juntan, en cuanto que el hombre por cualquier pecado mortal se aparta del bien inconmutable[115]. A los

secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere exsequitur; tertio ut gratia praeveniens ad omnia haec referatur, subsequens vero ad perseverantiam in praedictis; quarto ut gratia praeveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad praemium. In primis autem tribus distinctionibus patet qualiter gratia praeveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quae de operante et cooperante sunt dicta, quia secundum hos modos idem videtur esse gratia praeveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam etiam distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia praeveniens et subsequens. Sicut enim caritas viae non tollitur sed in patria remanet augmentata propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat, ita et gratia cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria; nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem, quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

7. Ad septimum dicendum quod actus exterior et interior quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia unum est causa alterius, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem quidem peccata ab invicem distinguuntur, sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur,

---

[115] Cf. SAN AGUSTÍN, *De lib. arbitr.* 3 c.1 (ML 32,1269).

pecados por razón de la conversión se oponen las virtudes, y así los diversos pecados son expelidos por las distintas virtudes, como las diversas ignorancias son expelidas por las distintas ciencias. Por parte de la aversión, todos los pecados son remitidos por una sola cosa, que es la gracia; las ignorancias, en cambio, no son conexas en una sola cosa y no se da por ello la semejanza de que habla el objetante.

9. No se puede decir que una sola culpa reúna todas las culpas, como vemos que un solo hábito de la virtud o de la gracia perfecciona todas las virtudes. Por esta razón, una sola culpa no inficiona todas las potencias, como una sola gracia las perfecciona a todas, no de manera que se encuentre en todas como en su sujeto, sino en cuanto informa los actos de todas las potencias.

10. La gracia subsiguiente o se entiende como otro efecto de la voluntad gratuita de Dios o se entiende como el mismo hábito de la gracia en relación con otro efecto, como consta de lo dicho.

11. Tener firme e inmutable el hábito y el obrar es la condición que se requiere para toda virtud, como consta en el Filósofo en el libro II de los *Éticos*[116], y, por lo tanto, ese modo no necesita un hábito especial.

12. Como las diversas virtudes y los diversos dones del Espíritu Santo se ordenan a diversos actos, así también los diversos efectos de los sacramentos son como diversas medicinas del pecado y participaciones de la virtud de la pasión del Señor, que dependen de la gracia santificante, como las virtudes y los dones. Pero las virtudes y los dones tienen su nombre específico, porque los actos a los que se ordenan son manifiestos, y por eso se distinguen de la gracia por su mismo nombre. Los defectos, en cambio, del pecado contra los que son instituidos los sacramentos son ocultos, y por eso los efectos de los sacramentos no tienen nombre propio, sino que se denominan con el nombre de gracia. Así, se dicen gracias sacramentales, y respecto a ellas se distinguen los sacramentos

et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversae ignorantiae diversis scientiis; ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia: ignorantiae autem non connectuntur in aliquo uno, et ideo non est simile.

9. Ad nonum dicendum quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiae perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit, non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subiecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

10. Ad decimum dicendum quod illa gratia quae sequitur, vel intelligitur alius effectus divinae voluntatis gratuitae vel intelligitur idem habitus gratiae ad alium effectum relatus, ut ex praedictis patet.

11. Ad undecimum dicendum quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quae requiritur ad omnem virtutem, ut patet ex Philosopho in II Ethicorum; et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

12. Ad duodecimum dicendum quod sicut diversae virtutes et diversa dona Spiritus Sancti ad diversos actus ordinantur, ita etiam diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti; unde etiam secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt, unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales, et penes has

[116] C.4 (BK 1105a32).

como en relación con sus propios efectos. Pertenecen también estos efectos a la gracia santificante, que se mantiene unida a ellos. Así, con todos esos efectos, los sacramentos tienen un efecto común, que es la gracia santificante, que por el sacramento se da al que no la tiene y se aumenta al que la tiene.

13-14. La solución es clara con lo que acabamos de exponer.

15. Todos los pecados por parte de la aversión infieren una sola herida, como dijimos, y por el solo don de la gracia se curan. Por parte de la conversión se infieren diversas heridas, que se curan por las diversas virtudes y los diversos efectos de los distintos sacramentos.

16. En los niños, aunque no se da la gracia cooperante en acto, se da, en cambio, en hábito. La gracia, en efecto, operante que recibieron es suficiente para cooperar con el libre albedrío cuando puedan tener el uso del mismo.

17. Como la esencia del alma es inmediatamente un principio del ser, pero es principio de la operación mediante las potencias, así el efecto inmediato de la gracia es conferir el ser espiritual, que pertenece a la información del sujeto o a la justificación del impío, que es efecto de la gracia operante. Ahora bien, el efecto de la gracia mediante las virtudes y los dones es realizar los actos meritorios, lo cual pertenece a la gracia cooperante.

18. Dos actos, que son operaciones distintas y no ordenadas recíprocamente, no pueden ser causados por un solo hábito al mismo tiempo y conjuntamente. Pero dos actos, de los que uno es la operación y el otro es la información del sujeto, o incluso otra operación, pero siendo esas dos operaciones la una causa de la otra, como el acto interior es causa del acto exterior, pueden ciertamente esos dos actos ser causados por un mismo hábito. Es de este modo como se comportan los actos de la gracia operante y cooperante, según consta por todo lo expuesto.

sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent etiam isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae etiam istis effectibus coniungitur; et sic cum istis propriis effectibus habent effectum communem qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur et habenti augetur.

13-14. Et per hoc patet solutio ad tertium decimum et quartum decimum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, et sic per unum donum gratiae sanantur; sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quae sanantur per diversas virtutes et per diversos sacramentorum effectus.

16. Ad sextum decimum dicendum quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute; illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

17. Ad septimum decimum dicendum quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis; sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod duos actus qui sunt operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare simul et semel. Sed duos actus quorum unus est operatio et alius subiecti informatio, vel duas operationes quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis patet.

Artículo 6

¿Reside la gracia en la esencia del alma como en su sujeto?[117]

Argumentos por los que parece que la gracia no reside en la esencia del alma: 1. Como se relaciona el hábito, que reside en la potencia, al efecto de la potencia, así se debe relacionar el hábito o la perfección, que está en la esencia, al efecto de esa esencia. Ahora bien, el hábito, que reside en una potencia, perfecciona la potencia con respecto a su acto, como la caridad perfecciona la voluntad para querer. Mas el propio efecto de la esencia del alma es el ser que el alma confiere al cuerpo, porque el alma según su esencia es la forma del cuerpo. Por consiguiente, como la gracia no perfecciona en orden al ser natural que el alma confiere al cuerpo, no está en la esencia del alma como en su sujeto.

2. Los opuestos están destinados a actuar sobre lo mismo[118]. Ahora bien, la gracia y la culpa se oponen. Por consiguiente, como la culpa no está en la esencia del alma, lo cual es claro porque nada es privado de la esencia del alma, mientras que el pecado o la culpa, según San Agustín[119], es la privación del modo, de la especie y del orden. Parece, por consiguiente, que la gracia no está en la esencia del alma como en su sujeto.

3. Las cosas gratuitas presuponen las naturales. Ahora bien, las potencias son propiedades naturales del alma según Avicena[120]; luego la gracia no está en la esencia del alma, a no ser presupuesta la potencia, y así está inmediatamente en la potencia como en su sujeto.

4. Allí está el hábito o cualquier forma donde está su efecto. Ahora bien, cualquier efecto de la gracia tanto operante como cooperante se encuentra en las potencias, como consta examinando uno por uno; luego la gracia está en las potencias del alma como en su sujeto.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum gratia sit in essentia animae.

Et videtur quod non: sicut enim se habet habitus qui est in potentia ad potentiae effectum, ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiae effectum; sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum; proprius autem effectus essentiae animae est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis; cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animae sicut in subiecto.

2. Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem; gratia autem et culpa opponuntur; cum ergo culpa non sit in essentia animae, quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animae privatur, cum tamen peccatum sive culpa secundum Augustinum sit privatio modi, speciei et ordinis, videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto.

3. Praeterea, gratuita praesupponunt naturalia; sed potentiae sunt naturales proprietates animae secundum Avicennam; ergo gratia non est in essentia animae nisi praesupposita potentia, et sic est immediate in potentia sicut in subiecto.

4. Praeterea, ibi est habitus vel quaecumque forma ubi invenitur eius effectus; sed effectus gratiae quilibet tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti; ergo gratia est in potentiis animae sicut in subiecto.

---

[117] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.26 a.3; *Summa* 1-2 q.110 a.4.

[118] Cf. Aristóteles, *Topic.* II c.4 (BK 111a14).

[119] *De nat. boni* c.4 (ML 42,553) según Santo Tomás, *Summa* 1-2 q.84 a.3 ad 2.

[120] *De anima* V c.7 (f.27rbC).

5. La imagen de la recreación responde a la imagen de la creación y esta doble imagen es distinguida en la Glosa [121] sobre estas palabras del salmo 4: *Impresa es sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor.* Ahora bien, la imagen de la creación está vinculada a las potencias, a saber, a la memoria, al entendimiento y a la voluntad, que son las tres fuerzas del alma, como dice el Maestro en el libro I de las *Sentencias* dist.III [122]; luego también la gracia está vinculada a las potencias del alma.

6. Los hábitos adquiridos se contradistinguen de los hábitos infusos. Ahora bien, todos los hábitos adquiridos están en las potencias del alma; luego también la gracia, que es un don habitual infuso.

7. Según San Agustín [123], es por la gracia como se prepara la buena voluntad del hombre. Ahora bien, la voluntad no es perfeccionada a no ser por la gracia; luego la gracia es la perfección de la voluntad, y así está en la voluntad como en su sujeto, y no en la esencia del alma.

EN CONTRA están los argumentos siguientes: 1. La gracia está en el alma según aquello que se ordena a Dios. Mas toda el alma se ordena a Dios en cuanto se encuentra en potencia para recibir algo de él; luego el alma en su totalidad es receptiva de la gracia. Ahora bien, el todo en el alma es la misma sustancia del alma, y las partes son las potencias; por consiguiente, el alma según su sustancia es el sujeto de la gracia.

2. El primer don de Dios está en lo que en nosotros es primero y es más cercano a Dios. Mas la gracia es el primer don de Dios en nosotros, pues, como dice San Agustín en el libro II *De praedestinatione*

5. Praeterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quae duplex imago distinguitur in Glossa super illud Psal.: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine»; sed imago creationis attenditur secundum potentias, scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt tres animae vires ut Magister dicit in I Sententiarum III dist.; ergo gratia potentias animae respicit.

6. Praeterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur; sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animae; ergo et gratia quae est donum habituale infusum.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per gratiam bona voluntas hominis praeparatur; sed nonnisi in quantum per gratiam voluntas perficitur; ergo gratia est perfectio voluntatis, et sic est in voluntate sicut in subiecto et non in essentia animae.

SED CONTRA, gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur; sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso; ergo anima secundum suam totalitatem est gratiae susceptiva; sed totum in anima est ipsa animae substantia, partes vero potentiae; ergo anima secundum substantiam est subiectum gratiae.

2. Praeterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius et Deo propinquius; sed gratia est primum Dei donum in nobis: «Ipsa enim praecedit et fidem et caritatem» et alia huiusmodi, ut patet per Augustinum in II libro De praedestinatione

---

[121] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Sal 4,7 (ML 191,88B).

[122] C.2.

[123] *De gratia el libero arbitrio* c.17 (ML 44,901) recogido en el texto de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.26 c.1.

sanctorum[124]: *La misma gracia precede a la fe y a la caridad.* Ahora bien, lo que es primero en nosotros y es más cercano a Dios es la esencia del alma, de la cual fluyen las potencias; luego la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto[125].

3. Una misma cosa creada no puede estar en seres diversos. Mas la gracia es algo creado; luego no puede estar en las diversas potencias. Como la gracia se extiende a los actos de todas las potencias en cuanto pueden ser meritorios, o está en la esencia del alma o está en todas las potencias. <Ahora bien, no está en todas las potencias>. Luego está en la esencia del alma como en su sujeto.

4. La causa secundaria recibe la influencia de la causa principal antes que la reciban los efectos de esa causa secundaria[126]. Ahora bien, la esencia del alma es el principio de las potencias, y así es causa secundaria con respecto a ellas, cuya causa principal es Dios. Luego la esencia del alma recibe la influencia de la gracia antes que las potencias.

SOLUCIÓN[127]. Debemos decir, como advertimos antes[128], que sobre la gracia hay dos opiniones. Una defiende que la gracia y las virtudes son esencialmente la misma cosa. Según esta opinión, es necesario decir que la gracia está verdaderamente en las potencias del alma como en su sujeto, en cuanto que la virtud que perfecciona para la operación no puede estar

sanctorum; id autem quod in nobis prius est et Deo propinquius est animae essentia, a qua fluunt potentiae; ergo gratia est in essentia animae sicut in subiecto.

3. Praeterea, idem creatum non potest esse in diversis; sed gratia est quid creatum; ergo non potest esse in diversis potentiis; sed cum gratia se extendat ad omnium potentiarum actus in quantum possunt esse meritorii, vel est est in essentia animae, vel in omnibus potentiis: <sed non in omnibus>; ergo est in essentia animae sicut in subiecto.

4. Praeterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primae causae quam effectus causae secundariae; sed essentia animae est principium potentiarum, et sic est causa secundaria earum quarum primaria causa est Deus; ergo essentia animae per prius recipit influentiam gratiae quam potentiae.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut prius dictum est, de gratia duplex est opinio: una quae dicit gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animae sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quae perficit ad operandum, nonnisi in potentia esse potest, quae est

---

[124] Es decir, *De dono perseverantiae* c.16 (ML 45,1018).

[125] Cf. *De verit.* q.25 a.6.

[126] Cf. *Liber de causis* comm.1.

[127] Según algunos, la gracia y la virtud son esencialmente lo mismo. En este caso el sujeto de la gracia sería una potencia del alma, pues la virtud, que perfecciona en orden a la operación, descansa en la potencia, que es el principio de la operación, no en la esencia, que es el principio del ser. Sólo de modo indirecto la gracia haría referencia o descansaría en la esencia del alma. Santo Tomás no admite esta opinión. La gracia y la virtud son algo esencialmente distinto. Por eso, así como la virtud descansa de modo inmediato en la potencia, la gracia tiene por sujeto la esencia del alma. La gracia perfecciona el alma en cuanto que le da el ser sobrenatural, no el obrar, que responde a los hábitos o virtudes infusas, que son los principios inmediatos de los actos sobrenaturales. Aprovecha muy bien el santo esta concepción de la gracia como la más acomodada a la definición de ésta como participación de la naturaleza divina, inspirándose expresamente en San Pedro, que dice que «la gracia nos hace partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4).

[128] En el a.2.

sino en la potencia que es principio de los actos. Ahora bien, por cierta apropiación se puede decir, según esa opinión, que la gracia dice relación a la esencia del alma [129] y la virtud dice relación a la potencia; la gracia y la virtud, aunque no se distingan esencialmente entre sí, se distinguen según la razón. La gratificación, en efecto, pertenece primariamente a la misma alma y sólo de modo secundario a su acto, ya que el alma no es acepta a Dios a causa de sus actos, sino al revés, como ya explicamos [130].

La segunda opinión [131], que es la que nosotros defendemos, dice que la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto, y no en las potencias, porque, como la potencia en cuanto tal se ordena a la operación, es necesario que la perfección de la potencia, según su propia naturaleza, se ordene a la operación. Esto es lo que constituye la naturaleza de la virtud, el ser próximamente perfectiva para obrar bien. Por esto sería necesario, si la gracia residiese en las potencias del alma, que ella fuese una misma cosa con alguna de las virtudes. Si esto no es admisible, es necesario decir que la gracia está en la esencia del alma perfeccionándola, en cuanto le da cierta entidad espiritual y la hace en alguna manera *partícipe de la naturaleza divina,* como dice San Pedro en 2 Pe 1,4, al modo como las virtudes perfeccionan las potencias para obrar rectamente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Aunque la gracia no es el principio del ente natural, lo perfecciona en cuanto le añade el ser sobrenatural [132].

2. La culpa actual no puede estar sino en la potencia, que es el principio del acto. Pero la culpa original está en la esencia del alma [133]

operationis principium; sed per quamdam appropriationem potest dici secundum hanc opinionem quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione, quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actum anima acceptetur a Deo sed e converso, ut dictum est.

Alia vero opinio, quam sustinemus, est quod gratia et virtus non sint idem per essentiam; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subiecto et non in potentiis, quia, cum potentia in quantum huiusmodi ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum: unde oporteret, si gratia in potentia animae esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quamdam assimilationem «consortem divinae naturae», ut habetur II Petri I, sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale in quantum addit spirituale.

2. Ad secundum dicendum quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia quae est principium actus, culpa autem originalis est in anima secundum suam essen-

---

[129] Cf. SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.26 a.u. q.5.

[130] En a.1 y 2.

[131] Véase antes en el a.2.

[132] La gracia ciertamente no se puede considerar como un ser, que podría corresponder a la categoría de sustancia, o que se sustenta por sí misma, sino que se apoya en la naturaleza sustancial del alma humana. Es creada por Dios como una cualidad sobrenatural, que eleva al sujeto sustancial en que se apoya al orden sobrenatural y lo dispone para emitir actos sobrenaturales o dignos de la vida eterna.

[133] Cf. *De verit.* q.25 a.6.

y por ella se une como una forma a la carne, por la que se contrae en el alma la infección original. Aunque no destruya nada de lo que hay de esencial en el alma, entorpece la ordenación de la esencia del alma hacia la gracia a la manera de cierta rémora, como las disposiciones contrarias retraen la potencia de la materia respecto del acto de la forma[134].

3. Las cosas gratuitas presuponen las naturales, si ambas cosas guardan entre sí cierta proporción. Así la virtud, que es un principio gratuito de una operación, presupone la potencia, que es un principio natural de ese mismo acto. También la gracia, que es principio del ser sobrenatural, presupone la esencia del alma, que es el principio del ser natural.

4. El primero e inmediato efecto de la gracia se encuentra en la esencia del alma, esto es, la información según el ser espiritual.

5. La imagen de la creación consiste en la esencia del alma y en las potencias en cuanto que por la esencia del alma se representa la unidad de la esencia divina, y por la distinción de las potencias, la distinción de las personas. De modo semejante, la imagen de la recreación consiste en la gracia y en las virtudes.

6. Los hábitos adquiridos son causados por nuestros actos, y no pertenecen por eso al alma sino a través de las potencias a que pertenecen esos actos. La gracia, en cambio, procede de la influencia divina, y por lo tanto no existe la semejanza que pretende la objeción.

tiam, per quam coniungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiae animae per modum cuiusdam elongationis, sicut contrariae dispositiones elongant potentiam materiae ab actu formae.

3. Ad tertium dicendum quod gratuita praesupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur; et ideo virtus quae est gratuitum operationis principium, praesupponit potentiam quae est eiusdem principium naturale; et gratia quae est principium esse spiritualis praesupponit essentiam animae quae est principium esse naturalis.

4. Ad quartum dicendum quod primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet forma secundum esse spirituale.

5. Ad quintum dicendum quod imago creationis consistit et in essentia et in potentia, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

6. Ad sextum dicendum quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus, et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem est ex influentia divina, et ideo non est simile.

---

[134] La contraposición entre gracia y pecado es un argumento bien expuesto ya en las cartas de San Pablo. Ambas realidades no se pueden dar en el mismo sujeto al mismo tiempo, sino de modo exclusivo y sucesivo. Si el sujeto de los pecados no es la esencia del alma, que continúa tan íntegra como antes del pecado, sino las potencias y hábitos, que quedan heridos, debilitados y a veces esclavizados por los pecados, lo mismo parece que debiera ocurrir con la gracia, que no informaría la esencia del alma, sino las potencias. Santo Tomás hace en su respuesta una distinción. Los pecados actuales afectan ciertamente a las potencias, pero no así el pecado original, que reside en la esencia del alma. Ésta, como forma sustancial del cuerpo, quedó afectada por el pecado original, y, si bien no perdió nada entitativamente o por lo que se refiere a la esencia del alma, sí perdió en cuanto se refiere a la desaparición de la gracia y a la debilidad y dificultad de sus potencias para prepararse al recibimiento de la gracia.

7. La gracia prepara la voluntad mediante la caridad, de la cual la gracia es la forma.

Artículo 7

¿Está la gracia en los sacramentos?[135]

Argumentos por los que parece que la gracia no está en los sacramentos: 1. La culpa se opone a la gracia. Ahora bien, la culpa no reside en algo corporal; luego la gracia no está en los sacramentos, que son elementos materiales, según Hugo de San Víctor[136].

2. La gracia se ordena a la gloria. Ahora bien, sólo la naturaleza racional es capaz de la gloria; luego en ella sola puede estar la gracia, y por lo tanto no está en los sacramentos.

3. La gracia es computada entre los máximos bienes[137]. Mas los máximos bienes descansan en los bienes intermedios como en su sujeto. Ahora bien, los bienes intermedios son el alma y sus potencias; luego parece que la gracia no puede estar en otro sujeto distinto a éstos, y por lo tanto no está en los sacramentos.

4. Como se relaciona el sujeto corporal al accidente corporal, así también se relaciona el sujeto espiritual al accidente espiritual, e, intercambiando los términos, como se relaciona el sujeto corporal al accidente espiritual, así también el sujeto espiritual al accidente corporal. Ahora bien, el accidente corporal no puede estar en ningún sujeto espiritual; luego tampoco el accidente espiritual, que es la gracia, puede estar en los elementos corporales de los sacramentos.

7. Ad septimum dicendum quod gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia est forma.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum gratia sit in sacramentis.

Et videtur quod non: culpa enim opponitur gratiae; sed culpa non est in aliquo corporali; ergo nec gratia est in sacramentis, quae sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore.

2. Praeterea, gratia ordinat ad gloriam; sed sola natura rationalis est capax gloriae; ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

3. Praeterea, gratia inter maxima bona computatur; sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subiecto; cum ergo media bona sint anima et potentiae eius, videtur quod gratia non possit esse in alio subiecto, et sic non est in sacramentis.

4. Praeterea, sicut se habet subiectum corporale ad accidens corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale; ergo commutatim, sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale; sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest; ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

---

[135] Lugares paralelos: *In Sent.* IV d.1 q.1 a.4 qla.4; *Summa* 3 q.62 a.3; *De art. fid.*
[136] Cf. *De sacramentis fidei* I p.IX c.2 (ML 176,317D).
[137] Cf. antes en el a.4 obi.10.

EN CONTRA está lo siguiente: 1. Dice Hugo de San Víctor[138] que los sacramentos por la santificación contienen una gracia invisible.

2. Dice el Apóstol en Gál 4,9 que los sacramentos de la Ley Antigua *son elementos débiles e insuficientes,* porque no contienen la gracia, como dice la Glosa[139]. Por lo tanto, si en los sacramentos de la Ley Nueva no se da la gracia, también serían débiles e insuficientes, lo cual es absurdo.

3. Sobre las palabras del salmo 17,12: *puso las tinieblas como su refugio,* dice la Glosa[140] que la remisión de los pecados está en el bautismo. Ahora bien, la remisión de los pecados se hace por la gracia; luego la gracia está en el sacramento del bautismo, y por igual razón está también en los otros sacramentos.

SOLUCIÓN. La gracia está en los sacramentos, no como el accidente en su sujeto, sino como el efecto en su causa, según la manera en que los sacramentos pueden ser causa de la gracia. Ahora bien, los efectos se dice que están en la causa de dos modos. Uno en cuanto que la causa tiene dominio sobre el efecto, como cuando decimos que nuestros actos están en nosotros; según este modo, ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve si no es movida, ni tampoco la gracia puede estar así en los sacramentos. El otro modo es por la semejanza que dice el efecto con su causa; la causa produce siempre un efecto semejante a ella. Esto puede ocurrir de cuatro maneras[141].

La primera manera tiene lugar cuando la semejanza está en la causa según el ser natural y según la misma razón, como ocurre en los efectos unívocos; así podemos decir que el calor del aire está en el fuego que calienta. La segunda manera tiene lugar cuando el efecto está en la causa

SED CONTRA est quod Hugo de Sancto Victore dicit quod sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.

2. Praeterea, Gal. IV dicit Apostolus sacramenta legalia esse «infirma et egena elementa», quia gratiam non continent, ut dicit Glossa; si ergo in sacramentis novae legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa, quod est absurdum.

3. Praeterea, super illud Psal.: «Posuit tenebras latibulum suum», dicit Glossa quod remissio peccatorum posita est in baptismo; remissio autem peccatorum est per gratiam; ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

RESPONSIO. Dicendum quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subiecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter: uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota, unde nec sic gratia est in sacramentis; alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis.

Uno modo, quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo, quando similitudo effectus est in causa secun-

[138] Cf. *De sacramentis* I p.IX c.2 (ML 176,317D).
[139] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,141B).
[140] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,192B).
[141] Cf. AVERROES, *Metaph.* XII comm.24 (VIII,309).

según el ser natural, pero no según la misma razón, como es manifiesto en los seres equívocos; así se puede decir que el calor del aire está en el sol. La tercera manera se da cuando la semejanza del efecto está en la causa no según el ser natural, sino según el espiritual, pero de modo estable, como las semejanzas de las obras de arte están en la mente del artista; así la forma de la casa en la mente del arquitecto no es una naturaleza, como la fuerza calefactiva está en el sol, o el calor en el fuego, sino que es cierta intención inteligible que descansa en el alma. La cuarta manera se da cuando la semejanza del efecto está en la causa no según la misma razón, ni como cierta naturaleza, ni como descansando en ella, sino como una cierta emanación, al modo como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos mediante los cuales las formas emanan de las causas principales a los efectos. Sólo de esta manera la gracia está en los sacramentos, y tanto menos lo está cuanto los sacramentos no llegan directa e inmediatamente a la misma gracia de la que ahora estamos tratando, sino a los propios efectos que son llamados gracias sacramentales y que siguen a la infusión de la gracia santificante o a su aumento.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. También la culpa está como en su causa en algo puramente corporal, como en el semen el pecado original.

2-3. El segundo y tercer argumento concluyen que la gracia no está en los sacramentos como en su sujeto.

4. Lo espiritual no puede ser instrumento de lo corporal, sino al revés, y por ello no viene a propósito la proporción intercambiada en el argumento.

Concedemos las demás cosas de los argumentos opuestos, con tal que se entienda que la gracia está en los sacramentos como en causas instrumentales y dispositivas, y esto en razón de la virtud por la cual actúan para conferir la gracia.

dum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus aequ vocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo, quando similitudo effectu est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis; forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole vel calor in igne, sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo, quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem nec ut natura quaedam nec ut quiescens sed per modum cuiusdam defluxus est in causa, sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis, et tanto minus quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, sicut in semine peccatum originale.

2-3. Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subiecto.

4. Ad quartum dicendum quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quae sunt in oppositum concedimus, ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et disponentibus; et hoc ratione virtutis per quam ad gratiam operantur.

CUESTIÓN SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR

El estudio que hace Santo Tomás sobre esta cuestión en la *Suma de Teología* es más completo, más lógico y más perfecto. Comienza en la *Suma* hablando de la esencia, naturaleza o definición de la justificación, que es algo que no encontramos en esta cuestión disputada. Habla también en la *Suma* de los elementos que componen la justificación y se pregunta si se trata de un milagro y si se puede considerar la máxima obra de Dios, que son temas que están ausentes en la cuestión disputada, aunque se mencionen algunas de estas cosas a lo largo de la exposición.

CUESTIÓN SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR

1. ¿La justificación del pecador consiste en la remisión de los pecados?
2. ¿La remisión de los pecados puede darse sin la gracia?
3. ¿Para la justificación del pecador se requiere el libre albedrío?
4. ¿Se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios para la justificación?
5. ¿En la justificación del pecador se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado?
6. ¿La infusión de la gracia y la remisión de la culpa son la misma cosa?
7. ¿La remisión de la culpa precede a la infusión de la gracia?
8. ¿En la justificación del impío el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia?
9. ¿La justificación del impío se hace instantáneamente?

DE IUSTIFICATIONE IMPII

1. Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.
2. Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.
3. Utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.
4. Quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum.
5. Utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.
6. Utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.
7. Utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.
8. Utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem.
9. Utrum iustificatio sit in instanti.

Artículo 1

¿La justificación del pecador consiste en la remisión de los pecados?[1]

Argumentos que niegan que ambas cosas sean lo mismo. 1. Justificación viene de justicia, que es una virtud. Ahora bien, la remisión de los pecados no se hace por una sola virtud, pues los pecados no se oponen a una sola virtud, sino a todas. Luego la justicia no consiste en la remisión de los pecados.

2. Se dijo que la remisión de los pecados se hace por la justicia general[2].—Pero en contra está que la justicia general, según el Filósofo en el libro V de los *Éticos*[3], es lo mismo que toda virtud. Ahora bien, la remisión de los pecados no es efecto de una virtud, sino de la gracia. Luego la remisión de los pecados no debe llamarse justificación, sino más bien gratificación.

3. Si por alguna virtud se hace la remisión de los pecados, debe hacerse principalmente por aquella que no puede coexistir con el pecado. Ahora bien, ésta es la caridad, que nunca es una virtud informe[4]. Luego la remisión de los pecados no se debe atribuir a la justicia, sino más bien a la caridad.

4. Leemos en Prov 10,12: *La caridad cubre todos los pecados.*

5. El pecado es la muerte espiritual del alma. Ahora bien, la muerte se opone a la vida. Como la vida espiritual se atribuye a la fe, según

Articulus primus

Quaestio est de iustificatione impii. Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

1. Et videtur quod non: iustificatio enim a iustitia dicitur, quae est una virtus; peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem, nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur sed omnibus; ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicebat quod peccatorum remissio fit per iustitiam generalem.—Sed contra, iustitia generalis, secundum Philosophum in V Ethicorum, est idem quod omnis virtus; remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiae; ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed magis gratificatio.

3. Praeterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam praecipue fieri debet quae cum peccato simul esse non potest; haec autem est caritas, quae nunquam est informis; ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui sed magis caritati.

4. Praeterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. X: «universa delicta operit caritas».

5. Praeterea, peccatum est mors spiritualis animae; morti autem vita opponitur; cum ergo vita spiritualis praecipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Hab. II et

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 qla.1; *Summa* 1-2 q.113 a.1 y a.6 ad 1.

[2] Se recuerda la opinión de Felipe el Canciller, *Summa de bono: Gratia non est idem quod iustitia generalis, sed iustitia huiusmodi est effectus generalis* (manusc. Vat. lat. 7669 f.76ra), a la que aluden San Alberto, *Super Sent.* IV d.17 a.9 diffinitio 3 y el mismo Santo Tomás, *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 qla.1 obi.3.

[3] *Ethic.* V 2 (BK 1130a8). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de Santo Tomás cuando lo hay) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) tal como los cita la Edición Leonina. A continuación, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición griega de Bekker.]

[4] Cf. la cuestión anterior sobre *La gracia* a.2 ad 6.

Hab 2,4 y Rom 1,17 *(mi justo vive de la fe)*[5], parece que la remisión de los pecados debe atribuirse a la fe y no a la justicia.

6. Lo mismo parece concluirse de las palabras de Hch 15,9: *Purificando sus corazones por la fe.*

7. La justificación precede a la gracia como el movimiento al término *ad quem* o final. Ahora bien, la remisión de los pecados sigue a la gracia como el efecto a la causa. Luego la justificación es anterior a la remisión de los pecados, y por consiguiente no pueden ser lo mismo.

8. El acto de la justicia es devolver lo que se debe. Pero al pecador no se le debe el perdón, sino más bien el castigo. Luego la remisión de los pecados no debe atribuirse a la justicia.

9. La justicia dice relación al mérito, mientras que la misericordia dice relación a la miseria, como dice San Bernardo[6]. Ahora bien, el pecador no se encuentra en estado de mérito, sino de miseria, porque *el pecado hace miserables a los pueblos,* según Prov 14,34. Luego la remisión de los pecados no debe atribuirse a la justicia, sino más bien a la misericordia.

10. Se dirá que, aunque en el pecador no haya mérito de condignidad, se da en él un mérito de congruencia.—Se responde que la justicia requiere igualdad, pero el mérito de congruencia no es igual al premio; luego el mérito de congruidad no basta para que se dé la justicia.

11. La remisión de los pecados es una de las cuatro cosas que se requieren para la justificación del pecador[7]; luego la justificación del pecador no es lo mismo que la remisión de los pecados.

Rom. I: «Iustus autem meus ex fide vivit», videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non iustitiae.

6. Praeterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. XV: «Fide purificans corda eorum».

7. Praeterea, iustificatio praecedit gratiam sicut motus terminum ad quem; remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam; ergo iustificatio prior est quam peccatorum remissio, et sic non sunt idem.

8. Praeterea, iustitiae actus est reddere debitum; sed peccatori non debetur venia, sed magis poena; remissio ergo peccatorum non debet iustitiae attribui.

9. Praeterea, iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit; sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriae, quia «miseros facit populos peccatum», ut habetur Prov. XIV; ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui, sed magis misericordiae.

10. Sed dicebat quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui.—Sed contra, iustitia aequalitatem requirit; meritum autem congrui non est aequale praemio; ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiae.

11. Praeterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii; ergo iustificatio impii non est peccatorum remissio.

---

[5] El texto tal como es citado está en Heb 10,38.

[6] Cf. *Epist.* 12 (ML 182,116A).

[7] Esas cuatro cosas que proponían los maestros se encuentran ya en PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiae* III c.2 (ML 211,1044A). Cf., entre otros, GUILLERMO ALTISSIODORENSE, *Summa aurea* III tr.2 q.1 (f.121vb); ALEJANDRO DE HALES, *Quaest. disp.* «antequam esset frater» q.53 a.4 n.27; SAN ALBERTO, *De sacramentis* tr.VI p.2 q.1 a.7 § 2 (ed. Col. XXVI p.87).

12. El que se hace justo es justificado. Ahora bien, hay alguno que ha sido justo, al que no ha sido remitido ningún pecado, como Cristo, y el primer hombre en el estado de inocencia si tuvo la gracia. Luego la justificación no es la remisión de los pecados.

EN CONTRA está lo que se dice en la Glosa a Rom 8,30[8] a la frase *a los que llamó, a ésos también justificó,* añade: *Por la remisión de los pecados*. Luego la justificación consiste en la remisión de los pecados.

SOLUCIÓN. Hay una diferencia entre movimiento y mutación. El movimiento es único, por el cual algo, significado afirmativamente, es rechazado, y algo, también significado afirmativamente, es adquirido; el movimiento en efecto va de un sujeto a otro sujeto, como dice Aristóteles en el libro V de los *Físicos*[9]. Se entiende aquí por sujeto algo mostrado afirmativamente, como lo blanco y lo negro[10]. De donde sólo hay un modo de alteración por el cual lo blanco es rechazado y lo negro es aceptado. Pero en las mutaciones, que son la generación y la corrupción, pasa de otra manera, pues la generación es la mutación que va del no sujeto al sujeto, como de lo no blanco a lo blanco[11], mientras que la corrupción es la mutación que va del sujeto al no sujeto[12], como de lo blanco a lo no blanco. Por lo tanto, entre el rechazo de algo afirmativo y la consecución de otro afirmativo hay que distinguir dos mutaciones, de las que una es la generación y la otra la corrupción, sea absoluta sea relativa. Si, pues, en el tránsito que va de la blancura a la negrura se considera el mismo movimiento, ese mismo movimiento es significado por el abandono de una cosa y la adquisición de otra; sin embargo no

12. Praeterea, quicumque fit iustus iustificatur; sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, sicut Christus et primus homo in statu innocentiae, si gratiam habuit; ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

SED CONTRA est quod dicitur in Glossa Rom. VIII super illud «Quos vocavit, hos et iustificavit», Glossa «remissione peccatorum»; ergo remissio peccatorum est iustificatio.

RESPONSIO. Dicendum quod differentia est inter motum et mutationem. Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abiicitur et aliquid affirmative significatum acquiritur; est enim «motus de subiecto in subiectum», ut dicitur in V Physicorum; per subiectum autem intelligitur hic aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum: unde unus motus alterationis est quo album abiicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quae sunt generatio et corruptio aliter est, nam generatio est mutatio de non subiecto ad subiectum, ut de non albo in album; corruptio vero est mutatio de subiecto in non subiectum, ut de albo in non album. Et ideo in abiectione unius affirmati et adeptione alterius oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem consideretur ipse motus, idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem

---

[8] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,1450D) y *Glossa interlin.*
[9] C.1 (BK 225b1) según la traducción arábigo-latina (ed. Averroes IV 214A).
[10] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* V c.2 (BK 225a12).
[11] Cf. ibid.
[12] Cf. ibid.

se significa la misma mutación, sino otra distinta. Ambas mutaciones, sin embargo, son concomitantes, pues la generación de una no se da sin la corrupción de la otra.

La justificación significa el movimiento hacia la justicia, como el blanqueamiento significa el movimiento hacia la blancura, aunque la justificación puede también significar el efecto formal de la justicia, pues la justicia justifica, como la blancura hace lo blanco. Por lo tanto, si la justificación se toma como un movimiento, como es necesario entender que son el mismo movimiento el de apartar el pecado y el de introducir la justicia, también será lo mismo la justificación que la remisión de los pecados, diferenciándose sólo en la razón, pues ambas cosas tienen el mismo movimiento, pero una como movimiento desde el término inicial o *a quo,* y la otra como movimiento al término final o *ad quem.* Si se toma la justificación como una mutación, así una mutación es significada por la justificación, a saber, la generación de la justicia, y otra por la remisión de los pecados, a saber, la eliminación de la culpa. En ese sentido la justificación y la remisión no son lo mismo, sino por concomitancia. Pero, tómese de una u otra manera, es necesario que esa justicia se considere opuesta a cualquier pecado, pues no sólo el movimiento es de un contrario a otro, sino que también la generación y la corrupción, que son concomitantes, son de cosas contrarias.

Mas la justicia se puede entender de tres maneras[13]: primera en cuanto es una virtud especial, distinta de las otras virtudes cardinales; así es la justicia por la que el hombre es dirigido en aquellas cosas que ponen a unos en comunicación con los otros, como son los diversos contratos; pero esta virtud no es contraria a todo pecado, sino sólo a los pecados que se dan en esas comunicaciones, como son el hurto, la rapiña y otros parecidos; por consiguiente, esa justicia no vale para

significatur eadem mutatio sed diversa, tamen se invicem concomitantes quia generatio unius non est sine corruptione alterius.

Iustificatio autem significat motum ad iustitiam sicut dealbatio motum ad albedinem, quamvis etiam posset iustificatio significare formalem iustitiae effectum, nam iustitia iustificat sicut albedo facit album. Si ergo iustificatio accipiatur ut quidam motus, cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit iustificatio quod peccatorum remissio, differens solum ratione prout ambo eundem motum nominant, sed unum secundum respectum ad terminum a quo, alium vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiae generationem, et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae: sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur quae peccato cuilibet opposita sit, nam et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem iustitia tripliciter: uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi; haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina et alia huiusmodi; unde sic non potest iustitia hic

[13] Cf. Aristóteles, *Ethic.* V c.1 (BK 1129a31) según Santo Tomás, *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 sol.1.

nuestro propósito. La segunda manera como se puede entender la justicia es la llamada justicia legal, que según el Filósofo[14] es toda virtud, sólo diferente de las otras según la razón. La virtud, en efecto, en cuanto ordena su acto al bien común, al cual tiende también el legislador, se dice justicia legal, porque guarda la ley, como el hombre fuerte cuando en la batalla lucha con toda su energía por la salvación de la república. Sin embargo es claro que, aunque toda virtud es justicia legal en algún modo, no cualquier acto de una virtud es acto de la justicia legal, sino solamente aquel que se ordena al bien común, que puede ocurrir en algún acto de cualquier virtud; por consiguiente, no todo acto de pecado se opone a la justicia legal, y por ello tampoco la justificación, que es remisión de los pecados, puede provenir de la justicia legal. La tercera manera como puede entenderse la justicia es como cierto estado según el cual el hombre se mantiene en el orden debido hacia Dios, hacia el prójimo y hacia sí mismo, de modo que las fuerzas inferiores se sometan a las superiores, lo que llama el Filósofo en el libro V de los *Éticos*[15] justicia metafórica, si hace referencia a las fuerzas de la misma persona, o justicia propiamente dicha, si es una relación entre diversas personas. A esta justicia se opone todo pecado, pues por cualquier pecado se daña algo del orden indicado, y de esta justicia recibe el nombre la justificación, sea como un movimiento desde su término inicial, sea como un efecto formal de la propia forma o causa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La objeción primera procede a partir de la justicia como virtud especial.

2. La justificación no se toma de la justicia legal, que abarca toda virtud, sino de la justicia que habla de la rectitud general en el alma, y

accipi. Alio modo dicitur iustitia legalis, quae secundum Philosophum est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat, sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod, quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodam modo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus, quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur: unde nec a iustitia legali dici potest iustificatio quae est remissio peccatorum. Tertio modo iustitia nominat quendam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat Philosophus in V Ethicorum iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, <iustitia> proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur: Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur, sive sicut motus a termino sive sicut effectus formalis a forma.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de iustitia speciali.

2. Ad secundum dicendum quod iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus, sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam

[14] Cf. *Ethic.* V c.2 (BK 1130a8).
[15] Cf. *Ethic.* V c.17 (BK 1138b5).

de ella se denomina la justificación más bien que de la gracia, porque a esta justicia se opone directa e inmediatamente todo pecado, pues hace relación a todas las potencias del alma; la gracia, en cambio, reside en la esencia del alma.

3. La caridad es considerada como la causa de la remisión de los pecados en cuanto que por ella el hombre se une a Dios, del cual estaba apartado por el pecado. Ahora bien, no todo pecado se opone a la caridad directa e inmediatamente, sino a la predicha justicia.

4. Con esto queda también resuelto al argumento cuarto.

5. La vida espiritual se atribuye a la fe, en cuanto en el acto de fe se manifiesta primeramente la vida espiritual. Se dice en el libro I *De anima* [16] que el vivir es propio de los vivientes según el alma vegetal en cuanto en su acto se manifiesta primero la vida, y sin embargo no todo acto de la vida natural es por el alma vegetativa. De modo semejante, no todo acto de la vida espiritual es de la fe, sino también de las otras virtudes. Por lo tanto, no todo pecado se opone directa e inmediatamente a la fe.

6. La purificación de los corazones se atribuye a la fe en cuanto en esa purificación aparece primero el movimiento de la fe. Pues *al que se acerca a Dios le es necesario creer que Dios existe,* como se dice en Heb 11,6.

7. La justificación puede tomarse como movimiento hacia la justicia y como efecto formal de la justicia, y lo mismo también la remisión de los pecados, pues como la justicia formalmente justifica, también rechaza formalmente la culpa, como el blanqueamiento hace desaparecer la negrura. Así pues, la remisión de la culpa, en cuanto es efecto formal de la justicia y de la gracia, sigue a la gracia, y lo mismo también la justificación; en cuanto es considerada como cierto movimiento precede a la gracia, como también la justificación.

a gratia iustificatio denominatur, quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.

3. Ad tertium dicendum quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo aversus peccato erat; non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae iustitiae.

4. Et per hoc patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod vita spiritualis attribuitur fidei eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in I De anima quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem propter hoc quod in eius actu primo manifestatur vita, non tamen omnis actus vitae naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitae spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum: unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

6. Ad sextum dicendum quod purificatio cordium fidei attribuitur in quantum in purificatione praedicta primo apparet motus fidei: «Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est», ut habetur Hebr. XI.

7. Ad septimum dicendum quod sicut iustificatio potest accipi ut motus ad iustitiam et ut effectus formalis iustitiae, ita etiam et remissio culpae, nam sicut iustitia formaliter iustificat, ita etiam culpam formaliter abicit, sicut formaliter albedo abicit nigredinem. Sic ergo remissio culpae, ut est formalis effectus iustitiae vel gratiae, sequitur gratiam, et similiter iustificatio; prout autem significatur ut motus quidam, praeintelligitur ad gratiam, sicut et iustificatio.

[16] Más exactamente en *De anima* II 7 (BK 415a23).

8. Una operación puede denominarse de dos maneras, una por el principio, y otra por el fin. Como la acción que el médico realiza en el enfermo se denomina medicación por parte del principio, porque es efecto de la medicina, pero por parte del fin se llama curación, porque es el camino para la salud. Así, la remisión de los pecados se llama justificación por parte del término o fin; se dice también miseración por parte del principio, en cuanto es una obra de la misericordia divina, aunque en la remisión de los pecados se guarde también alguna justicia en cuanto que *todos los caminos del Señor son misericordia y verdad*[17], principalmente por parte de Dios, pues remitiendo los pecados hace lo que le place, según lo dice San Anselmo en el *Proslogion*[18]: *Cuando perdonas a los pecadores, haces lo que es justo, pues te agrada.* Y es lo mismo que se dice en el salmo[19]: *En tu justicia líbrame.* De algún modo, pero no suficientemente, aparece la justicia por parte de aquel al que es remitido el pecado, en cuanto en él se encuentra alguna disposición a la gracia, si bien insuficientemente[20].

9-10. Con lo que acabamos de exponer, la respuesta a los argumentos noveno y décimo es clara.

11. La remisión de los pecados de alguna manera, en la realidad o en la razón, se distingue de la justificación, y así se condivide contra la infusión de la gracia, y se considera como uno de los cuatro elementos que se requieren para la justificación del pecador[21].

8. Ad octavum dicendum quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio et a fine; sicut actio qua medicus agit in infirmum nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae, sed ex parte finis dicitur sanatio quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis; dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae, quamvis et in remissione peccatorum aliqua iustitia servetur, secundum quod «omnes viae Domini sunt misericordia et veritas», praecipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in Proslogion: «cum parcis peccatoribus, iustus es, decet enim te». Et hoc est quod in Psal. dicitur: «In iustitia tua libera me». Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

9-10. Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

11. Ad undecimum dicendum quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a iustificatione; et sic condividitur contra gratiae infusionem, et ponitur unum de quatuor quae ad iustificationem impii requiruntur.

---

[17] Sal 24,10.

[18] C.10 (ML 158,233B).

[19] Sal 30,2.

[20] El perdón de los pecados es un efecto inmediato de la misericordia de Dios; a la miseria que constituye el pecado responde como único remedio la misericordia. Es importante y consolador pensar que ese acto de Dios pertenece también a la justicia divina. Primero, porque procede de Dios, que es justo y santo, y no puede emitir ningún acto que no sea justo y santo. En segundo lugar, porque la justicia perfecta de Dios ve no sólo el pecado, sino la condición del pecador, que es débil para caer y es impotente para borrar por sí mismo la culpa. Dios suple justamente esa deficiencia en el hombre, que con su arrepentimiento se dispone, aunque de un modo muy deficiente, a recibir esa misericordia, o ese perdón y esa gracia.

[21] Supone aquí Santo Tomás que se conocen bien cuáles son las cuatro cosas que se requieren para la justificación del pecador. Tanto en el comentario a las *Sentencias* como

12. A la justificación en cuanto tal pertenece la colación de la justicia; pero, en cuanto es la justificación del pecador, le pertenece la remisión de los pecados. A Cristo y al hombre en estado de inocencia no compete la justificación de este segundo modo[22].

Artículo 2

¿La remisión de los pecados puede darse sin la gracia?[23]

Argumentos que lo afirman: 1. Es más fácil destruir que construir. Ahora bien, el hombre se basta a sí mismo para construir el pecado; luego también se basta a sí mismo para destruirlo, y así la remisión de los pecados puede hacerse sin la gracia.

2. Los pecados contrarios no pueden estar al mismo tiempo en la misma persona. Ahora bien, una persona que tiene un solo pecado puede pasar por sí misma al pecado contrario; por ejemplo, el que es

12. Ad duodecimum dicendum quod ad iustificationem, in quantum huiusmodi pertinet iustitiae collatio, sed in quantum est impii iustificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio; et hoc modo Christo non competit nec etiam homini in statu innocentiae.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

Et videtur quod sic: facilius enim est destruere quam construere; sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum; ergo per se ipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Praeterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem; sed aliquis qui fuit in peccato uno potest per se ipsum transire ad contrarium, sicut qui fuit avarus potest

---

en la *Suma contra los gentiles* y la *Suma de Teología,* son estas cuatro las partes o elementos de la justificación: 1.° infusión de la gracia, 2.° remisión de la culpa, 3.° movimiento del libre albedrío hacia Dios y 4.° movimiento del libre albedrío contra el pecado. Éste es el orden atendiendo a las causas formal, eficiente y final. Si se atiende a la causa material, el primer paso es la remisión de los pecados, quedando los otros tres en el orden indicado. Puede verse esta doctrina en Santo Tomás, *Suma de Teología* II: *Parte I-II* (BAC, Madrid 2001), q.113, a.8, nota f, p.956.

Es ese lugar se da a conocer la diferencia entre Santo Tomás y otros autores, igualmente que la diversa argumentación del santo en la *Suma de Teología,* por una parte, y en esta cuestión disputada, por otra. En la *Suma* seguirá la argumentación por la teoría del movimiento, mientras que en esta cuestión disputada toma como base filosófica la doctrina hilemórfica (de la materia y de la forma) de Aristóteles en las mutaciones sustanciales (cambios de forma sobre una misma materia o sujeto receptor).

La objeción 11 a este propósito es clara: siendo la remisión de los pecados sólo una parte de la justificación, no se puede sostener que ambas (la remisión y la justificación) sean la misma cosa. Santo Tomás responde que la distinción que se hace de cuatro partes o pasos en la justificación del pecador es sólo una distinción de razón con algún fundamento en la naturaleza de las cosas o en el orden en que esos elementos se acomodan a la razón del hombre, pero que en realidad se dan al mismo tiempo que la infusión de la gracia, y que por eso son la misma realidad y forman el mismo y único movimiento, que es la justificación.

[22] Cristo recibió la justificación sin haber pecado, y Adán, si fue creado en gracia, lo mismo; luego no es idéntica cosa la remisión y la justificación. A esta dificultad Santo Tomás responde que aquí tratamos de la justificación del pecador, y esto no conviene a Cristo, ni tampoco a Adán antes del pecado, o cuando se encontraba en el estado de inocencia antes de la caída, que lo expulsó del paraíso.

[23] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 qla.1; *Summa* 1-2 q.113 a.2.

avaro puede por sí mismo hacerse un derrochador. Luego una persona por sí misma puede salir del pecado en que estaba, y así la remisión de los pecados puede hacerse sin la gracia.

3. Pero se dirá que los pecados son contrarios como actos contrarios, mas no como formas contrarias.—Se responde que el pecado todavía permanece cuando el acto pasa, según dice San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[24], y no basta para la remisión del pecado que haya pasado el acto del pecado. Luego algo permanece del pecado que necesita remisión. Ahora bien, los contrarios producen efectos contrarios[25]; luego aquellas cosas que permanecen de los pecados contrarios son también contrarias y no pueden permanecer juntas, y así se sigue lo mismo que concluíamos antes.

4. De los contrarios intermedios puede removerse uno sin que sea inducido el otro; puede ser removida la negrura sin que sea recibida la blancura. Ahora bien, entre el estado de culpa y el estado de gracia existe un término medio, a saber, el estado de naturaleza pura, en el cual, según algunos[26], el hombre ni tuvo la gracia ni la culpa. Luego no es necesario para la remisión de la culpa la recepción de la gracia.

5. Más puede Dios reparando que el hombre corrompiendo. Ahora bien, el hombre desde el estado de naturaleza pura, en que no tenía la gracia, pudo corromperse en estado de culpa. Luego Dios puede reducir al hombre desde el estado de culpa al estado de naturaleza pura sin la gracia.

6. Del pecado, después de borrado en cuanto al acto, se dice que permanece en cuanto al reato, según San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[27], en cuanto que el acto del pecado ya pasado dice

per se ipsum fieri prodigus; ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit; et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicebat quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariae formae.—Sed contra, peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in libro De nuptiis et concupiscentia; nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit: ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget; sed contrariorum contrarii sunt effectus; illa ergo quae ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria et sic non possunt simul esse, et ita sequitur idem quod prius.

4. Praeterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis; sed inter statum culpae et statum gratiae est aliquod medium, scilicet status naturae conditae, in quo secundum quosdam homo neque gratiam habuit neque culpam; ergo non est necessarium ad remissionem culpae quod aliquis gratiam accipiat.

5. Praeterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo; sed homo potuit a statu naturae, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpae; ergo Deus potest hominem a statu culpae reducere in statum naturae sine gratia.

6. Praeterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in libro De nuptiis et concupiscentia, in quantum actus peccati praeteritus

---

[24] I c.26 (ML 44,430).

[25] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corrup.* II c.10 (BK 336a30 y 336b9); *Meteor.* IV c.6 (BK 383b16); ibid. c.7 (BK 384b2).

[26] Entre otros, PEDRO LOMABARDO, *Lib. Sent.* II d.24 c.1 y 2, como refiere SAN ALBERTO, *Super Sent.* II d.24 a.1; *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.505 (p.709); SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.29 a.2 q.2.

[27] I c.26 (ML 44,430).

orden a la pena; luego, al contrario, se dice que es remitido el pecado en cuanto no se le imputa la pena, conforme a las palabras de Sal 31,2: *Bienaventurado el hombre al que el Señor no le imputa el pecado.* Ahora bien, imputar o no imputar supone algo sólo en Dios, que imputa o no imputa. Luego para la remisión del pecado no se requiere la gracia en aquel a quien se remite el pecado.

7. El que es totalmente causa de una cosa puede también totalmente construirla o destruirla, porque al cesar la operación de la causa cesa el efecto. Ahora bien, el hombre es totalmente la causa del pecado, luego puede totalmente construir el pecado o destruirlo, y, por consiguiente, para la remisión del pecado el hombre no necesita de la gracia.

8. Como el pecado está en el alma, sólo puede ejecutar la remisión de los pecados el que puede entrar en el alma. Ahora bien, sólo Dios puede penetrar en el alma, según San Agustín[28]. Luego sólo Dios por sí mismo, sin la gracia, puede remitir el pecado.

9. Si la gracia remueve la culpa, esa gracia es la gracia que está o la que no está en el alma. No es la gracia que no está, porque lo que no es no realiza nada. Tampoco la gracia que está, porque, como es un accidente, su ser es estar en otro. Ahora bien, cuando está la gracia, ya no está la culpa, y por consiguiente no la puede expeler. Luego la gracia no es necesaria para la remisión de la culpa.

10. La gracia y la culpa no pueden coexistir en el alma. Si la gracia es infundida para la remisión de los pecados, es necesario que la culpa esté primeramente en el alma, cuando no estaba la gracia. Por lo tanto, cuando la culpa deja de estar, es necesario que haya un instante en el que la culpa estaba. Igualmente, cuando la gracia comienza a estar, es necesario primero un instante en el que la gracia no estaba. Esto forma necesariamente dos instantes, porque la gracia y la culpa no coexisten al

imputatur ad poenam; ergo e contrario dicitur remitti secundum quod non imputatur ad poenam, secundum illud Psal.: «Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum»; sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo imputante vel non imputante; ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Praeterea, quicumque est totaliter causa alicuius, potest totaliter in illud et destruendum et construendum, quia cessante operatione causae cessat effectus; sed homo est totaliter causa peccati; ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum, et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Praeterea, cum peccatum sit in anima, illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animae illabitur; solus autem Deus animae illabitur secundum Augustinum; ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Praeterea, si gratia removet culpam, aut gratia quae est aut gratia quae non est: non autem gratia quae non est, quia quod non est non facit aliquid; similiter neque gratia quae est, quia cum sit accidens, eius esse est inesse; cum autem inest gratia, iam culpa non inest et ita expelli non potest; ergo gratia non requiritur ad remissionem culpae.

10. Praeterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima; si ergo gratia infunditur ad remissionem culpae, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat; ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa; et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest: haec autem oportet esse duo instantia, quia gratia et culpa non simul insunt, ut dictum

[28] Cf. Ps.-August., *De ecclesiasticis dogmatibus* c.83 (ML 38,999B).

mismo tiempo, como se ha dicho. Ahora bien, entre dos instantes hay un tiempo intermedio, como se prueba en el libro VI de los *Físicos*[29]. Luego hay un tiempo en el que el hombre no tiene ni culpa ni gracia; y así no es necesaria la gracia, según parece, para la remisión de la culpa.

11. Dice San Agustín[30] que, porque Dios nos ama, por eso nos da sus dones, y no al revés; por lo tanto, el don de la gracia presupone el amor divino. Ahora bien, este amor divino, por el que Dios Padre ama a su Unigénito y a los miembros de éste, no se extiende al hombre que vive en el pecado. Luego la remisión del pecado precede a la gracia en el orden de la naturaleza, y, por lo tanto, la gracia no se requiere para la remisión de los pecados.

12. Por la circuncisión se remitía en la Antigua Ley el pecado original, como consta en San Beda[31]. Ahora bien, la circuncisión no confería la gracia, pues, como la mínima gracia basta para resistir cualquier tentación, el hombre en el estado de la Ley Antigua tuvo con qué poder vencer la concupiscencia, y así la Ley Antigua no era ocasionalmente causa de muerte, según Rom 7,11; y así no sería necesaria la muerte de Cristo, porque *si la justicia viene de la Ley, Cristo murió inútilmente,* como se dice en Gál 2,21. Mas esto no es congruente; luego parece falso que la circuncisión confiera la gracia. Por consiguiente, la remisión de los pecados puede hacerse sin la gracia.

EN CONTRA está lo siguiente: 1. Se dice en Sal 77,29: *Se acordó que eran carne, espíritu que se va y que no vuelve.* Y añade la Glosa[32]: *El hombre va al pecado por sí mismo; por eso Dios llama a los hombres por la gracia, porque por sí mismos no pueden volver.*

est; inter quaelibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Physicorum; ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpae.

11. Praeterea, Augustinus dicit quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat et non e converso; donum ergo gratiae praesupponit amorem divinum; sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra eius, non est hominis existentis in culpa; ergo culpae remissio praecedit gratiam ordine naturae, et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

12. Praeterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam; circumcisio autem gratiam non conferebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. VII; et sic etiam non fuit necessaria mors Christi, quia «si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est», ut dicitur Gal II; hoc autem est inconveniens; ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret; potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal.: «Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens»: Glossa: «Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt».

---

[29] *Phys.* VI c.1 (BK 231b6).

[30] Cf., por ejemplo, *Enchir.* c.32 (ML 40,248).

[31] *Homiliae genuinae* I hom.10 (ML 94,54 B) según SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.62 a.6 obi.3.

[32] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,736B) tomada de SAN AGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 77,39 (ML 36,998).

2. En Rom 3,24 leemos: *Justificados gratuitamente por su gracia,* etc.

SOLUCIÓN[33]. La remisión de los pecados de ninguna manera puede hacerse sin la gracia santificante. Para demostrarlo hay que tener en cuenta que en el pecado hay dos cosas, a saber, la aversión y la conversión; la remisión y retención del pecado no miran a la conversión, sino más bien a la aversión y a todo lo que sigue a la aversión. Por lo tanto, cuando uno deja de tener la voluntad de pecar, no por eso sólo le es remitido el pecado, aunque vaya con la voluntad a algo contrario a ese pecado. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentiis*[34]: *Si desistir del pecado fuera igual a quedar sin pecados, bastaría lo que dice la Escritura: «Hijo, pecaste, no lo hagas más». Pero añade: «Y reza por ellos, para que te sean perdonados».* Según esto, pues, se dice que se remite el pecado cuando es sanada la aversión, y lo que sigue a ésta, como consecuencia del pecado cometido.

Hay tres cosas entre sí concomitantes por parte de la aversión, por razón de las cuales no puede hacerse la remisión de los pecados, a saber, la aversión, la ofensa de Dios y el reato. La aversión se entiende de un

2. Practerea, Rom. III dicitur: «Iustificati gratis per gratiam ipsius», etc.

RESPONSIO. Dicendum quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem et id quod ad aversionem sequitur; et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in libro De nuptiis et concupiscentia: «Si a peccato desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: "Fili, peccasti, non adicias iterum"; non autem sufficit, sed addidit: "et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur"». Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, et ea quae consequuntur ipsam, ex actu peccati praeterito consequens sanatur.

Sunt autem tria ex parte aversionis sese concomitantia ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest, scilicet aversio, offensa Dei et reatus. Aversio

---

[33] La proposición de Santo Tomás es la siguiente: la remisión del pecado no puede darse en modo alguno sin la gracia santificante. En el pecado se dan dos movimientos: la aversión del bien y la conversión al mal. Por consiguiente, para la destrucción o remisión del pecado no basta la cesación de la acción pecaminosa o de la conversión al mal, sino que es necesaria la eliminación de la aversión al bien. San Agustín en *De nuptiis et concupiscentia* I, 26 advierte cómo en la Sagrada Escritura no sólo se dice: «Hijo, pecaste, no vuelvas a pecar», sino que añade: «Y ruega para que se te remita el pecado».

Hay tres cosas que van estrechamente unidas en la aversión y todas ellas sólo pueden remitirse por la gracia: la aversión misma al bien, la ofensa a Dios, al que pertenece ese bien, y el reato o pena que acompaña a toda acción pecaminosa.

La aversión u oposición culpable al bien, para su remisión, necesitaría efectuar un cambio o una vuelta al bien, y esto es imposible sin la gracia de Dios, pues ese bien opuesto al pecado es divino y cae fuera de las fuerzas naturales.

También la ofensa a Dios, que implica el pecado, no puede borrarse sin la gracia. La ofensa, mirada desde la dignidad de la persona ofendida o de Dios, es infinita, y el hombre es incapaz de saldar esa deuda.

El reato no sólo implica la pena sensible (pena de sentido), sino también la privación de la gloria (pena de daño). Por lo tanto, su remisión es imposible si no se recibe la gracia santificante, por la que se pueda llegar a la gloria.

[34] I c.26 (ML 44,430).

bien inconmutable[35] que alguno pudiera tener, respecto del cual se hizo impotente, pues en caso contrario la aversión no sería culpable; no puede, por consiguiente, esa aversión ser removida si no se realiza la unión al bien inconmutable, del cual el hombre se apartó por el pecado. Ahora bien, esta unión no se da sin la gracia, por la que Dios habita en la mente, ésta y se une al mismo Dios por el amor de caridad. De ahí que para sanar la antedicha aversión se requiere la infusión de la gracia y de la caridad, como para curar la ceguera se requiere la restitución de la potencia visiva.

También la ofensa que se sigue del pecado no se puede abolir sin la gracia, sea que se tome la ofensa por parte del hombre en cuanto el hombre pecando ofende a Dios, sea que se tome de parte de Dios en cuanto Dios está ofendido con respecto al pecador, según aquello de Sal 5,7: *Odiaste a todos los que obran la iniquidad.* Pues todo el que subordina una cosa más digna a otra menos digna hace injuria a la primera, y tanto más cuanto ésta es más digna. Todo el que pone su fin en una cosa temporal, que es lo que hace todo el que peca mortalmente, por este mismo hecho, como su efecto, pone la criatura por delante del Creador, amando más a la criatura que al Creador, pues el fin es lo que máximamente se ama. Como Dios supera infinitamente a la criatura, el que peca mortalmente contra Dios comete una ofensa que es infinita por parte de la dignidad del que ha sido injuriado por el pecado, pues es despreciado Dios y su precepto. De ahí que para abolir esta ofensa no bastan las fuerza humanas, sino que se requiere la fuerza de la gracia divina. El mismo Dios se dice ofendido contra el pecador, y que lo odia, no con un odio que se opone al amor con que ama todas las cosas, pues así *nada odia de todo lo que ha hecho,* según Sab 11,25, sino con el odio con que se opone al amor con que ama a los santos, preparándoles los bienes eternos. El efecto de este amor es la gracia santificante, como se

namque intelligitur a bono incommutabili quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem fecit, alias aversio non esset culpabilis; non ergo potest praedicta aversio removeri nisi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, a quo per peccatum discessit. Haec autem coniunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret; unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio, sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae. Offensa etiam, quae ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest, sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit, sive ex parte Dei secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psal.: «Odisti omnes qui operantur iniquitatem». Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori supponit, iniuriam ei facit, et tanto amplius quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum Deus creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodam modo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur et eius praeceptum: unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanae, sed requiritur munus divinae gratiae. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia, sic enim «nihil odit eorum quae fecit», ut dicitur Sap. XI, sed opponitur amori quo diligit sanctos, bona aeterna eis praeparando. Huius autem amoris effectus est donum gratiae

[35] Cf. San Agustín, *De lib. arb.* III c.1 (ML 32,1269).

dijo en la cuestión de la gracia de Dios[36]. Por eso la ofensa, por la que el hombre ofende a Dios, no es remitida sino por aquello que da la gracia.

También el reato del pecado no sólo es la obligación a la pena sensible, sino principalmente a la pena de daño, que es la carencia de la gracia. Por consiguiente, el reato no se remite mientras no se dé al hombre aquello por lo que pueda ir a la gloria; ahora bien, esto es la gracia, y, por lo tanto, sin la gracia no puede hacerse la remisión de los pecados.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El mismo pecado es cierta destrucción de la gracia, y su remisión es la construcción de ésta. Por consiguiente, es más fácil incurrir en pecado que salir de él.

2. Los pecados dicen contrariedad por parte de la conversión, a la cual no mira la remisión de los pecados, como se ha dicho. Por parte de la aversión y de las cosas que siguen a la aversión, dicen conveniencia. Por lo tanto, nada impide que los reatos de los actos contrarios precedentes permanezcan juntos en el alma. En efecto, el que de la avaricia cambia a la prodigalidad, no deja de tener el reato de la avaricia, sino sólo el acto o el hábito.

3. Los pecados, aunque sean contrarios por parte de la conversión, no es necesario que las aversiones o los reatos, que permanecen, sean contrarios, porque son efectos accidentales de la conversión, pues tienen lugar sin la intención del pecador. De la contrariedad de las causas se sigue la contrariedad de los efectos directos o sustanciales, y no los accidentales. De ahí que de los actos contrarios se siguen disposiciones y hábitos contrarios; de esta clase son los efectos de los actos del pecado según su especie.

gratum facientis, ut in quaestione De gratia dictum est: unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat.

Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni quae est carentia gloriae. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire; hoc autem est gratia, et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, eius autem remissio est constructio; unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

2. Ad secundum dicendum quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est. Ex parte autem aversionis, et eorum quae aversionem sequuntur, habent convenientiam: unde nihil prohibet contrariorum actuum praecedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiae habere desinit, sed solum actum vel habitum.

3. Ad tertium dicendum quod peccata, quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes sint contraria, quia sunt effectus conversionum per accidens cum eveniant praeter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se et non qui sunt per accidens. Unde etiam ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; huiusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

[36] Cf. arriba, Cuestión sobre la gracia.

4. Supuesta la opinión que Adán en algún tiempo no tuvo ni gracia ni culpa, aunque esto algunos[37] no lo admiten, decimos que nada impide que algunos contrarios sean mediatos respecto de algún sujeto, absolutamente hablando, si bien sean inmediatos por algún tiempo; así el ser ciego y el ser vidente son mediatos en el perro, pero no después del noveno día[38]. De modo semejante también se comparan como contrarios mediatos en el hombre, con respecto al estado de naturaleza pura, la gracia y la culpa. Pero desde el momento en que Adán recibió la gracia o pudo recibirla, de forma que pasara a todos los descendientes, ninguno carece de la gracia, a no ser por la culpa actual o por el pecado original.

5. Aunque Adán en el estado de naturaleza pura no tuviera la gracia, como piensan algunos[39], mantienen éstos mismos que había recibido la gracia antes de la caída. Por consiguiente, cayó del estado de gracia, y no sólo del estado de naturaleza. Sin embargo, si hubiera caído del solo estado de naturaleza pura, para la expiación de la ofensa infinita se requiriría el don de la divina gracia[40].

6. Como el amor de Dios, con el que Dios nos ama, deja consiguientemente un efecto en nosotros, a saber, la gracia, por la que nos hacemos dignos de la vida eterna, para la cual nos ama, así el no imputarnos a nosotros nuestros delitos deja como consecuencia en nosotros

4. Ad quartum dicendum quod supposita illa opinione quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur, dicendum est quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum; sicut caecum et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem. Similiter et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod etiam in omnes eius posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

5. Ad quintum dicendum quod, etsi Adam in statu suae conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam adeptus est: unde a statu gratiae cecidit, et non solum a statu naturae. Sed tamen si a solo statu naturae decidisset, nihilominus ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requireretur.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam per quam digni reddimur vita aeterna ad quam nos diligit, ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra

---

[37] Cf. PREPOSITINO, *Summa* (ms. Vat. lat. 1174 f.28ra); SAN ALBERTO, *Super Sent.* II d.24 a.1.

[38] Cf. BARTHOL. ANGLIC., *De propriet. rerum* XVIII c.24.

[39] Cf. en este artículo obi.4.

[40] Santo Tomás recoge la opinión de algunos que defienden para Adán durante algún tiempo el estado de naturaleza pura, antes de su elevación al estado de gracia. En esa situación, el primer hombre podría pecar sin perder la gracia, pues no la tenía, y por lo tanto podría conseguir la remisión del pecado sin la gracia. Santo Tomás comienza afirmando que, si bien es verdad que algunos autores suponen un estado de naturaleza pura en Adán, todos están de acuerdo en que el pecado tuvo lugar cuando ya había sido elevado al estado de gracia. No obstante, admitiendo ambas cosas, es decir, que existió ese estado de naturaleza pura y que también en ese estado se hubiera dado una caída en pecado, para la expiación de ese pecado, que de suyo es ofensa infinita porque va contra la dignidad infinita de Dios, era necesario el don de la divina gracia, que hiciera al hombre digno de la amistad divina.

algo por lo que somos dignos de ser absueltos del antedicho reato, y esto es la gracia[41].

7. El pecador es causa directa del pecado en cuanto a la conversión, pero en cuanto a la aversión y las cosas que la siguen es causa accidental, pues no son intentadas. Éstas no pueden tener causa directa, ya que su razón de mal está en el pecado, pues el mal no tiene causa, según Dionisio en el cap. 4 *De divinis nominibus*[42]. También podrá decirse, y mejor, que el pecador es causa del pecado en cuanto a su realización, pero no es causa de la permanencia de aquellas cosas que derivan del pecado. Es más, la causa de estas cosas es en parte la justicia divina, por la cual justamente es ordenado que el que no quiso estar en gracia cuando podía, no puede estarlo cuando él lo quiera; en parte es también por la deficiencia de las fuerzas de la naturaleza, que no bastan para la expiación por las razones ya indicadas. Como el hombre cuando se arroja a la fosa es causa de su caída en ella, pero la permanencia que se sigue es debida a la naturaleza; por consiguiente, no puede salir de la fosa como pudo arrojarse a ella. Algo similar ocurre en nuestro caso.

8. Realizar la remisión de la culpa se entiende de dos maneras: de modo efectivo y de modo formal, como pintar de blanco corresponde efectivamente al pintor, y formalmente a la blancura. La gracia, pues, no es un medio en la remisión de la culpa con una actuación como causa efectiva, sino como causa formal. Al decir que sólo Dios penetra en el alma, no se excluyen las cualidades del alma, naturales o gratuitas, pues el alma es informada por ellas, sino que se excluyen las otras sustancias subsistentes, que no pueden estar en el alma como está Dios, que está

delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praedicto digni simus absolvi, et hoc est gratia.

7. Ad septimum dicendum quod peccator per se est causa peccati quantum ad conversionem; sed quoad aversionem et ea quae eam consequuntur, est causa per accidens cum non sint intenta. Haec enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; malum enim causam non habet, secundum Dionysium IV cap. De divin. nominibus. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiae eorum quae ex peccato relinquuntur; immo horum causa est partim iustitia divina, per quam iuste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturae, quae non sufficiunt ad expiationem, rationibus iam dictis. Sicut homo cum se in foveam proicit est causa ipsius proiectionis, sed quies quae consequitur, est ex natura, unde non potest a fovea exire sicut potuit se in foveam proicere, et similiter est in proposito.

8. Ad octavum dicendum quod operari remissionem culpae intelligitur dupliciter: effective et formaliter, sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuitae, his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut

---

[41] Otra vez el tema de la imputación del pecado. Si Dios no lo imputa, no es necesaria la gracia. Es lo que argüía el objetante. Para Santo Tomás, como para San Agustín, la gracia es siempre necesaria. Es siempre necesario algo divino, que nos hace dignos de esa no imputación o acto de deferencia o de benevolencia o de amor de Dios, y ese algo divino necesario, que tiene esos efectos, es la gracia santificante.

[42] Par. 30 (MG 3,732A; Dion 300).

más íntimamente en el alma que las formas antedichas; porque Dios está en el mismo ser del alma causándolo y conservándolo, mientras que las formas o cualidades antedichas no llegan hasta esto, sino que están como rodeando la esencia del alma.

9. La gracia, que está en el alma y la informa, rechaza la culpa, pero no la culpa que es, sino la que no es, aunque antes era, pues no la rechaza al modo de causa eficiente, ya que en ese caso sería necesario que actuara sobre la culpa existente para su expulsión, como el fuego actúa en el aire existente para corromperlo. La gracia rechaza la culpa al modo de causa formal, pues por lo mismo que informa al sujeto, se sigue que en ese sujeto la culpa no existe, como aparece claro entre la curación y la enfermedad.

10. Para este argumento y sus similares hay múltiples respuestas. La primera es que el instante, aunque es uno en la realidad, es vario según la razón, en cuanto es principio del futuro y fin del pretérito[43]; y así nada impide que juntamente en el mismo instante estén la culpa y la gracia en el alma, pero de manera que la culpa esté en aquel instante en cuanto es fin del pasado, y la gracia en cuanto es principio del futuro. Ahora bien, esto no puede mantenerse, pues ser principio del futuro y fin del pasado dice diversa relación con el instante, cuya sustancia de hecho no se multiplica, sino que permanece una, y así en la realidad la culpa y la gracia están en el alma en el mismo ser indivisible de tiempo; el instante, en efecto, es lo indivisible del tiempo, mas esto es ser al mismo tiempo. Además, según el Filósofo en el libro VIII de los *Físicos*[44], cuando algo en el acto de moverse usa de un signo como de dos, es necesario intercalar un descanso intermedio, con lo cual prueba que los movimientos

Deus est, qui etiam intimius est in anima quam formae praedictae, eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans, sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant.

9. Ad nonum dicendum quod gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat; non enim expellit culpam per modum causae efficientis —sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem—, sed expellit culpam formaliter: ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

10. Ad decimum dicendum quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio: prima est quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis praeteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima, ita tamen quod culpa insit in illo instanti secundum quod est finis praeteriti, gratia autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest, nam esse principium futuri et finem praeteriti dicit diversum respectum instantis, ex quo eius substantia non multiplicatur sed manet una; et ita secundum rem sequetur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis, hoc autem est simul esse, et ita sequetur contraria simul inesse. Et praeterea, secundum Philosophum in VIII Physicorum, quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus necesse est intercidere quietem mediam; propter

[43] No hemos encontrado esta opinión. Pero una opinión similar se cita en SAN ALBERTO, *Super Sent.* IV d.11 a.3 opinio 2; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.11 p.1 a.u. q.5 opinio 2; y en SANTO TOMÁS, *In Sent.* 4 d.11 q.1 a.3 sol.2 ad 2 opinio 1.

[44] *Phys.* VIII c.16 (BK 262a12-b8).

reflejos no son continuos. De ahí que, de modo parecido, si uno usa de un instante como de dos, es necesario que se dé un término medio, y así el alma estaría en algún momento sin culpa y sin gracia, lo cual no puede admitirse.

Otros[45] dicen que como entre dos puntos de una misma línea cabe una línea intermedia, pero no entre dos puntos de dos líneas tangentes, así no es necesario que, entre el instante que es el último del tiempo en que está la culpa en el alma y el instante que es el último del tiempo en que entra la gracia, sea un tiempo intermedio, pues son instantes de tiempos diversos. Pero tampoco esto se puede mantener, pues la línea, por ser una medida intrínseca, se divide según la distinción de las cosas; mas el tiempo es una medida extrínseca, y es uno respecto de todas las cosas que están en el tiempo; pues no se mide por otro tiempo el estar en la culpa y el estar en la gracia, a no ser que hablemos de otro tiempo diverso, es decir, de otra parte del mismo tiempo continuo. Por lo tanto, es necesario que entre dos instantes cualesquiera, respecto de las cosas que se designen, se dé un término medio. Además, los dos puntos de las líneas tangentes, señaladas en cuerpos determinados, se unen en un punto concreto en la línea exterior del cuerpo adherente, porque contiguos son aquellos cuerpos cuyos últimos puntos están juntos[46]. De donde, admitido que a cuerpos diversos responden tiempos diversos no continuos, aunque casi contiguos, es necesario, sin embargo, que en el tiempo que mide exteriormente responda a los términos de esos tiempos un solo instante indivisible, y por consiguiente vuelve el inconveniente antes indicado, que la culpa y la gracia estén juntas al mismo tiempo.

quod probat motus reflexos non esse continuos. Unde et similiter, si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium, et sic erit anima aliquando sine culpa et gratia et culpa, quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt quod, sicut inter duo puncta unius lineae cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium, ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium, cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest, nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem; tempus autem est mensura extrinseca et est unum respectu omnium quae sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpae et esse gratiae, nisi dicamus alio tempore id est alia parte eiusdem temporis continui. Et ideo oportet inter quaelibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et praeterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversorum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redit inconveniens praedictum, quod culpa et gratia sint simul.

---

[45] No hemos encontrado esta opinión. Una opinión similar se recoge en San Alberto, citado en la nota 21 opinio 3; en San Buenaventura, citado en la misma nota opinio 3, y Santo Tomás, citado en la misma nota opinio 2.

[46] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VI c.1 (BK 231a22) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* IV d.44 q.2 a.2 qla.2 obi.5.

Otros[47] dicen que estas mutaciones espirituales no se miden por el tiempo, que es el número del movimiento del cielo, ya que el alma y toda sustancia espiritual está por encima del tiempo, y tiene un tiempo propio en cuanto en ella hay un antes y un después. Sin embargo, ese tiempo no es continuo, ya que la continuidad del tiempo, según el Filósofo en el libro IV de los *Físicos*[48], sigue a la continuidad del movimiento, y las afecciones del alma no son continuas. Pero tampoco todo esto viene a propósito, pues por el tiempo se mensuran no sólo las cosas que de suyo son en el tiempo, que es el movimiento del cielo, sino también aquellas cosas que dicen accidentalmente orden al movimiento del cielo, en cuanto se derivan de algunas cosas que de suyo dicen orden al tiempo predicho. Así pasa en la justificación del pecador, que proviene de algunos pensamientos, locuciones o movimientos semejantes, que de suyo se mensuran por el tiempo del movimiento del cielo.

Por consiguiente, hemos de pensar de otra manera, que no es dar el último instante, en el que el pecador tuvo la culpa, sino el último tiempo. Se da, pues, un primer instante en el cual se tiene la gracia, y ese instante es el término de aquel tiempo en el cual se tuvo la culpa. Entre el tiempo y el término del tiempo no cabe nada intermedio, y por ello tampoco conviene dar un tiempo o un instante en el que el hombre ni tiene culpa ni gracia. Esto es claro, pues la infusión de la gracia, como se da en un instante, es el término de un movimiento continuo, como sucede en la meditación por la que el afecto se dispone a la recepción de la gracia; el término de ese movimiento es la remisión de la culpa, porque por eso mismo se remite la culpa por lo que se infunde la gracia. Por lo tanto, en aquel instante es primero el término de la remisión de la culpa, es decir, la desaparición de la culpa, y de la infusión de la gracia, es decir, la presencia de la gracia.

Et ideo alii dicunt quod huiusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus caeli, eo quod anima et quaelibet spiritualis substantia est supra tempus; sed habent proprium tempus, in quantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen huiusmodi tempus est continuum, cum continuitas temporis secundum Philosophum in IV Physicorum consequatur continuitatem motus, affectiones autem animae non sunt continuae. Sed hoc etiam in proposito non habet locum, nam tempore mensurantur non solum quae sunt per se in tempore, quod est motus caeli, sed etiam ea quae habent per accidens ordinem ad motum caeli, in quantum consequuntur ex aliquibus quae per se habent ordinem ad tempus praedictum. Et sic etiam est in iustificatione impii, quae consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis huiusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus caeli.

Et ideo aliter est dicendum quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habet gratiam, quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpa habuit; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium, unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet: nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cuiusdam continui, utpote alicuius meditationis per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem; et eiusdem motus terminus est remissio culpae, quia ex hoc ipso culpa remittitur quo gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpae, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore praecedenti

[47] Cf. San Alberto, *Super Sent.* IV d.17 a.11 ad 3 y 4.
[48] *Phys.* IV c.17 (BK 219a12).

En todo el tiempo precedente, que se termina en ese instante, y con el que se mensura el movimiento de la aludida meditación, estuvo el pecador con la culpa y sin tener la gracia, a no ser sólo en el último instante, como hemos indicado. Ahora bien, antes del último instante de ese tiempo no se puede aceptar otro inmediatamente próximo, porque todo instante que se acepte, distinto del último, entre ese mismo instante y el último son infinitos instantes intermedios. Así es claro que no se debe aceptar un último instante en el que el justificado mantenga la culpa y no tenga la gracia. Se debe aceptar, en cambio, un primer instante en el cual tiene la gracia y no tiene la culpa. Esta solución puede admitirse a tenor de la doctrina del Filósofo en el libro VIII de los *Físicos*[49].

quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est; sed ante ultimum instans huius temporis non est accipere aliud immediate proximum, quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo iustificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Physicorum.

---

[49] *Phys.* VIII c.26 (BK 262a12-b8). La objeción 10 es una sutil filosofía del movimiento, una especie de fórmula físico-química aplicada a la difícil cuestión teológica de la relación gracia-pecado. Si la gracia se da para remitir el pecado, es necesario que antes haya pecado en el alma. Siendo esto así, tenemos que admitir que para que desaperezca la culpa o pecado es necesario que en este movimiento se dé un último instante en el que todavía existe la culpa, antes que entre la gracia. Y del mismo modo, para que la gracia entre en el alma, tiene que darse un primer instante en el que ya la gracia se encuentre en el alma. Tenemos, pues, dos instantes, uno por cada lado, ya que la culpa y la gracia no se pueden dar al mismo tiempo. Ahora bien, según enseña Aristóteles en *Físicos* VI 1, entre dos instantes cualesquiera hay siempre un tiempo medio. Luego hay un tiempo en el que en el hombre no hay ni culpa ni gracia, y por lo tanto no es necesaria absolutamente la gracia para la remisión de la culpa.

Comienza Santo Tomás manifestando cómo a tan finos sofismas se han ofrecido múltipes respuestas. Una es que el instante, aunque en la realidad es uno, según la razón puede ser doble: fin del pasado y principio del presente. La culpa y la gracia podrán estar juntas en un mismo instante, aunque cada una en razón de una función diversa. El santo no considera esta respuesta como verdadera solución, pues ser principio del futuro y fin del presente son dos relaciones del mismo instante; la sustancia del instante no se multiplica, sino que permanece una, aunque lleve consigo esas dos relaciones: por un lado al pecado y por otro lado a la gracia.

Otra de las respuestas es una consideración de carácter matemático, aplicada a esa distinción de dos instantes, último de la remisión del pecado, y primero de la concesión de la gracia. Ciertamente esos dos instantes pueden ser considerados como dos puntos que, por muy juntos que se encuentren, siempre cabe una línea entre ellos, y esto equivaldría a la objeción y a la solución anterior. Pero esos dos puntos pueden ser también considerados como un solo punto, si es el de cruce entre dos líneas tangentes. Ese punto es el instante indivisible, que no permite la coexistencia de la culpa y de la gracia, sino que sirve al mismo tiempo de salida para el pecado y de entrada para la justificación.

Otros dicen que no valen estas comparaciones al tiempo físico. El alma es una sustancia espiritual, que tiene su propio tiempo, en cuanto que en ella se da un movimiento anterior y un movimiento posterior, que no tiene que ver nada con el movimiento físico continuo, pues las afecciones del alma no son continuas. Santo Tomás rechaza estas consideraciones, pues la aplicación de la filosofía del movimiento, que se trata de estudiar en la relación pecado-gracia, es una aplicación analógica, y los elementos que intervienen en la justificación del impío o pecador permiten esa aplicación de la filosofía del movimiento y del tiempo: los pensamientos y afectos que acompañan a la justificación admiten su comparación a los pasos que observamos en el movimiento y en el tiempo.

11. Dios, por su amor, del mismo modo que causa en nosotros el don de la gracia, así causa también la remisión de los pecados. De ahí que no es necesario que la remisión de la culpa preceda a la gracia. Sucedería así si la remisión de los pecados precediera al amor de Dios y no se siguiese de ese amor.

12. Los sacramentos significando causan[50], pues causan lo que significan. Como la circuncisión tiene la significación de remover, su eficacia se ordena directamente a la remoción de la culpa original, e indirectamente a la gracia, sea que por la virtud de las circunstancias se dé la gracia al modo como se da por la virtud del bautismo, según dicen algunos[51], sea que la dé Dios en concomitancia con la circuncisión[52]; así, la remisión de la culpa no se hace sin la gracia. Sin embargo, aquella gracia no reprimía la concupiscencia tan perfectamente como la gracia bautismal, y por ello era más difícil resistir a la concupiscencia para el circunciso que para el bautizado. Por eso la Ley Antigua en ese sentido se decía que mataba, aunque la circuncisión no estaba contenida dentro de los sacramentos de la ley de Moisés, pues *no proviene de Moisés, sino de los padres*, como dice Jn 7,22. Y así, si en la circuncisión se daba

11. Ad undecimum dicendum quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiae, ita et remissionem culpae; unde non oportet quod remissio culpae gratiam praecedat; sequeretur autem si remissio culpae Dei amorem praecederet et non ex eo sequeretur.

12. Ad duodecimum dicendum quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo, ideo eius efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpae originalis, sed ex consequenti ad gratiam, sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt, sive daretur a Deo concomitante circumcisione: et sic remissio culpae non fiebat sine gratia. Tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis, unde difficilius erat concupiscentiae resistere circumciso quam baptizato; et occasione huius lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicae sacramenta non contineatur, eo quod «non est ex Moyse, sed ex patribus», ut dicitur Ioh. VII. Et sic <si> in

---

La solución verdadera es que la expresión «último instante» no es la apropiada para expresar el final de estancia del pecado o de la culpa en el alma; debe más bien hablarse del «tiempo último». Ahora bien, entre el tiempo y el final del tiempo no hay un término vacío intermedio y, por consiguiente, no cabe un tiempo o un instante en el que un hombre no pueda tener ni el pecado ni la gracia. La aplicación analógica del tiempo no conlleva la aplicación de toda su estructura física de elementos ya determinados o que se puedan de nuevo determinar.

La infusión de la gracia, como se hace instantáneamente, se puede considerar como el término de un movimiento continuo, por ejemplo, de una meditación por la que el afecto se dispone a la recepción de la gracia. El término de ese movimiento es la remisión de la culpa, porque por aquello mismo por lo que se remite la culpa, se infunde la gracia. En ese instante está primero el término de la remisión de la culpa (no tener culpa) y el término de la infusión de la gracia (tener gracia).

Antes de ese último instante de tiempo no se debe poner otro inmediatamente próximo, porque, cualquiera que se ponga, siempre caben infinitos instantes intermedios. No se debe tomar el último instante, en el que el hombre justificado tenga la culpa y no la gracia, sino que se debe tomar el primer instante, en el que el hombre tiene la gracia y no la culpa.

[50] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* IV d.22 c.2.

[51] Por ejemplo, GUILL. ALTISS., *Summa aurea* IV c. «Quid sit circumcisio et quis effectus eius» (f.246ra).

[52] Cf. SAN ALBERTO, *De sacramentis* tr.II q.2 (ed. Col. XXVI p.19).

alguna gracia, no va esto contra lo que se dice que la Ley Antigua no justificaba.

Artículo 3

¿Para la justificación del pecador se requiere el libre albedrío?[53]

Argumentos por los que no parece necesario: 1. Aquello que puede competer a los que no tienen uso del libre albedrío no requiere el libre albedrío. Ahora bien, la justificación compete también a los niños aun sin el uso del libre albedrío, y son justificados por el bautismo[54]. Luego la justificación del impío no requiere el uso del libre albedrío.

2. Se dijo que es especial en los niños tener sólo el pecado que ha sido contraído por otros; esto no tiene lugar en los adultos, que tienen pecados propios.—Pero San Agustín enseña lo contrario; dice, en efecto, en el libro IV de las *Confesiones*[55] que cuando un amigo suyo *se encontraba con mucha fiebre, estuvo mucho tiempo sin sentido con un sudor mortal, y, como no hubiera esperanzas, se le bautizó sin saberlo. Yo no me preocupaba, presumiendo que el alma retenía aquello que de mí había recibido, y no lo que se hacía en el cuerpo de aquel inconsciente. Mas sucedía otra cosa muy distinta, pues fue santificado.* Ahora bien, la justificación se hace por la gracia santificante. Luego la gracia santificante se concede algunas veces al adulto sin el movimiento del libre albedrío.

circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur quod lex vetus non iustificabat.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.

Et videtur quod non: illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii; sed iustificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum iustificantur; ergo iustificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicebat quod hoc speciale est in pueris, qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur.—Sed contra est quod Augustinus dicit in IV Confessionum quod cum quidam suus amicus «laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante et praesumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est». Recreatio autem fit per gratiam iustificantem; ergo gratia iustificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

---

[53] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.27 a.2 ad 7; 4 d.17 q.1 a.3 qla.2; *Summa* 1-2 q.113 a.3.

[54] *Decretal.* III t.42 c.3 (Friedberg II 644) según Santo Tomás, *In Sent.* IV d.17 q.1 a.3 qla.2 obi.3.

[55] C.4 (ML 32,696).

3. Se dijo que esto sólo tiene lugar cuando el hombre es justificado por el sacramento.—Pero en contra está el hecho de que Dios no restringió su poder a solos los sacramentos[56]. Ahora bien, como la justificación es obra de Dios y depende de su poder, parece que también fuera de los sacramentos puede un adulto ser justificado sin el movimiento del libre albedrío.

4. El hombre puede encontrarse en una situación en la cual es adulto y no tiene otro pecado que el original. En el primer instante en que uno es adulto, si no está bautizado, todavía está sometido al pecado original, y sin embargo no tiene aún ningún pecado actual, porque aún no transgredió nada por lo que pueda ser tenido como reo de pecado; tampoco es reo de omisión, porque los preceptos afirmativos no obligan en todo momento, y por eso no es necesario que el hombre inmediatamente en el primer instante en que es adulto observe los preceptos afirmativos. Así pues, el adulto puede tener el pecado original sin ningún pecado actual, según parece. Y, si ésta es la causa por la que el niño puede ser justificado sin el movimiento del libre albedrío, parece que la misma razón vale para el adulto.

5. Siempre que una cosa está comúnmente en algunos, es necesario que a todos les convenga esa cosa según una causa común. Ser justificados conviene a los niños y a los adultos. Ahora bien, como sólo la gracia es la causa común de la justificación en los niños, parece que también ella sola, sin el uso del libre albedrío, basta para la justificación del adulto.

6. Como la justicia es un don de Dios, también lo es la sabiduría. Ahora bien, Salomón recibió la sabiduría durante el sueño, como se lee en <el libro III de> los Reyes 3,5. Luego por la misma razón el hombre durante el sueño, y fuera del uso de la razón, puede recibir la gracia santificante.

3. Sed dicebat quod hoc habet locum solum ubi homo iustificatur per sacramentum.—Sed contra, Deus potentiam suam non alligavit sacramentis; cum ergo iustificatio sit opus divinum, ex eius potentia dependens, videtur quod et sine sacramentis aliquis adultus iustificari possit praeter motum liberi arbitrii.

4. Praeterea, homo in aliquo statu esse potest, in quo sit adultus et non habeat peccatum actuale sed originale tantum: in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subiectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur; nec iterum est reus omissionis, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, praecepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur: si ergo haec est causa quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Praeterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus, oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem; iustificari autem convenit pueris et adultis; cum ergo sola gratia sit causa iustificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad iustificationem in adultis.

6. Praeterea, sicut iustitia est donum Dei, ita sapientia; sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur <III> Regum; ergo eadem ratione et gratiam iustificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

---

[56] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* IV d.1 c.5.

7. Se dijo que por el mérito de la voluntad precedente Salomón recibió durmiendo la sabiduría.—Pero, como en las cosas buenas se requiere la voluntad, así en las malas; porque el pecado no puede ser sino voluntario. Ahora bien, la voluntad que precede al sueño no hace que lo que se realiza en el sueño sea pecado; luego tampoco impide ninguna cosa que se perciba en el sueño algún don divino.

8. Como en quien duerme está amortiguado el uso del libre albedrío, también en el enfermo. Pero el enfermo sin el uso del libro albedrío es justificado, como consta por la autoridad ya aducida de San Agustín[57]; luego también el que duerme.

9. Dios es más poderoso que todo agente creado. Ahora bien, el sol material difunde su luz en el aire, sin que preceda en el aire ninguna preparación. Luego Dios, que es mucho más fuerte, infunde la luz de la gracia en el alma y sin ninguna preparación por parte del libre albedrío.

10. El bien es comunicativo de sí mismo según Dionisio[58]. Dios, que es sumamente bueno, se comunica a sí mismo en un grado sumo. Ahora bien, esto no sería verdadero, si se comunicase no sólo al que se prepara, sino también al que no se prepara. Luego en la justificación del impío no se requiere el uso del libre albedrío como preparación por parte del hombre.

11. San Agustín dice en el libro XI *Super Genesim ad litteram*[59] que Dios obra la justicia en el hombre como el sol la luz en el aire, de modo que la luz desaparece cuando falta el influjo del sol, y no como el artesano que hace un arca, en el que, una vez que está hecha, ya no actúa. Ahora bien, el sol actúa en el aire de igual manera al principio de iluminarlo que cuando sigue iluminándolo. Luego también Dios obra la justicia en el hombre de igual manera al principic

7. Sed dicebat quod merito praecedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit.—Sed contra, sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis, quia peccatum non est nisi voluntarium; sed voluntas praecedens somnum non facit ut id quod in somno agitur sit peccatum; ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno percipiatur.

8. Praeterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in aegrotante; sed aegrotans absque usu liberi arbitrii iustificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ergo et dormiens.

9. Praeterea, Deus est potentior omni creato agente; sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla praeparatione in ipso aere praecedente; ergo multo fortius Deus lumen gratiae animae infundit absque omni praeparatione quae fit per actum liberi arbitrii.

10. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium, Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat; hoc autem non esset nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti; ergo in iustificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.

11. Praeterea, Augustinus dicit, VIII Super Genesim ad litteram, quod Deus hoc modo operatur iustitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu —non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est nihil operatur—; sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur; ergo Deus eodem modo operatur iustitiam in homine cum primo

---

[57] Cf. arriba en obi.2.
[58] *De div. nom.* c.4 § 4 (MG 3,700A; Dion 168).
[59] Más bien en VIII c.12 (ML 34,383).

de la justificación que cuando ya está justificado. Pero la justicia se conserva en el hombre cuando cesa el uso del libre albedrío, como vemos que acontece en el que duerme; por lo tanto, el hombre puede ser justificado desde el principio sin ningún movimiento del libre albedrío.

12. La disposición que se requiere necesariamente para la introducción de alguna forma es de tal naturaleza que sin ella la forma no puede permanecer, como está claro en el caso del calor y la forma del fuego. Ahora bien, la justicia puede permanecer sin el uso del libre albedrío, como en el que duerme. Luego el uso del libre albedrío no es una disposición que se requiera por necesidad para la gracia.

13. Aquello que es primero por naturaleza y que puede existir y no existir sin lo posterior, no necesita de eso posterior, para que sea sacado a la existencia, como ocurre con la gravedad y la caída de los cuerpos, pues sin ésta la gravedad puede existir, por ejemplo cuando el cuerpo es obstaculizado para que emprenda el movimiento. Ahora bien, la gracia es por naturaleza primero que el uso del libre albedrío, y la gracia puede existir y no existir sin él, pues es un principio formal del mismo, como la gravedad lo es del movimiento natural. Luego la gracia puede ser infundida sin el uso del libre albedrío.

14. El cuerpo enfermo introduce la culpa original en el alma sin el uso del libre albedrío. Luego con mucha mayor razón Dios, que es poderosísimo, no requiere el uso del libre albedrío para infundir la gracia.

15. Dios es más inclinado a tener misericordia que a condenar, como dice la Glosa al inicio de Jeremías[60]. Ahora bien, Dios castiga a los niños que, sin tener uso del libre albedrío, mueren sin el bautismo. Luego tiene mucha más misericordia infundiendo la gracia sin el uso del libre albedrío.

iustificatur, et cum iustitia in eo conservatur: sed iustitia conservatur in homine usu liberi arbitrii cessante, sicut patet in dormiente; ergo homo potest a principio iustificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Praeterea, dispositio quae requiritur de necessitate ad introductionem alicuius formae, ita se habet quod sine ea forma remanere non potest, sicut patet de calore et forma ignis; sed sine usu liberi arbitrii potest remanere iustitia, ut in dormiente; ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quae de necessitate requiratur ad gratiae infusionem.

13. Praeterea, id quod naturaliter est prius et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod in esse educatur, ut patet de gravitate et descensu sine quo gravitas esse potest, cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu; sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo etiam potest esse et non esse: est enim eius formale principium, sicut gravitas naturalis motus; ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Praeterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii; ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa in principio Ieremiae; sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii; ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

---

[60] *Glossa ordin.* sobre Jer, Pról. tomado de Orígenes, *In Jer.* hom.1 n.1, según traducción de Jerónimo (MG 13,255A).

16. La disposición a la forma, que es exigida en el que recibe la forma, no viene del mismo receptor, sino de otro; como el calor que en el leño precede a la forma del fuego no viene del mismo leño. Ahora bien, el uso del libre albedrío proviene del hombre que va a ser justificado. Luego no se requiere para tener la gracia.

17. La justificación es por la infusión de la gracia y de las virtudes. Ahora bien, según San Agustín[61], sólo Dios actúa la virtud en nosotros y sin nosotros. Luego en la justificación nuestra actuación, que es por el uso del libre albedrío, no es necesaria.

18. Según el Apóstol en Rom 4,4, *al que trabaja, el salario no se le imputa como gracia, sino como deuda.* Ahora bien, el uso del libre albedrío es cierto trabajo. Luego, si el uso del libre albedrío se requiere para la justificación, ésta no es concedida como una gracia, sino como débito, lo cual es herético.

19. Más remoto está de la gracia el que obra contra la gracia que el que no actúa nada en absoluto. Ahora bien, Dios alguna vez da la gracia al que por el libre albedrío actúa contra la gracia, como es claro en San Pablo, según Hch 9,5, a quien se dijo: *Duro es para ti dar patadas contra el agijón.* Luego con mayor razón se puede infundir la gracia a uno sin el uso del libre albedrío.

20. El agente de infinita virtud no requiere ninguna disposición en el paciente. Cuanto el agente es más perfecto, con tanta menor disposición previa realiza su efecto. Ahora bien, Dios es un agente de infinita virtud, en cuanto que no requiere materia preexistente, sino que crea de la nada. Luego con mayor razón no se requiere disposición en la justificación del impío, que es una obra divina, y así no se requiere el uso del libre albedrío como disposición por parte del hombre.

16. Praeterea, dispositio ad formam, quae exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis praecedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis; sed usus liberi arbitrii est ab homine iustificando; ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Praeterea, iustificatio est per infusionem gratiae et virtutum; sed secundum Augustinum virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur; ergo ad iustificationem operatio nostra, quae est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Praeterea, secundum Apostolum Rom. IV: «ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum»; usus autem liberi arbitrii quaedam operatio est; si ergo usus liberi arbitrii ad iustificationem requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito, quod est haereticum.

19. Praeterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiae, quam ille qui penitus non operatur; sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo Act. IX, cui dictum est: «Durum est tibi contra stimulum calcitrare»; ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente; quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione praeexistente complet suum effectum; sed Deus est agens infinitae virtutis, in tantum quod non requirit materiam praeexistentem, sed operatur ex nihilo; ergo multo minus requirit dispositionem, et ita in iustificatione impii, quae est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

---

[61] De San Agustín según la letra de PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.27 c.5, como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.27 a.2. Véase también GUILL. ALTISS., *Summa aurea* II tr.30 c.1 (f.102vb).

EN CONTRA está lo siguiente: 1. A lo que se dice en <el libro III de> los Reyes 3,5: *pide lo que quieras y te lo daré,* comenta la Glosa[62]: *La gracia de Dios requiere el libre albedrío.* Ahora bien, la justificación se hace por la gracia de Dios, como consta por Rom 3,24; luego para la justificación se requiere el uso del libre albedrío.

2. San Bernardo dice que la justificación *no puede darse ni sin el consentimiento del libre albedrío de la persona que la recibe, ni sin la gracia del que la da*[63]. Ahora bien, el consentimiento del que la recibe es el acto del libre albedrío; luego sin el uso del libre albedrío el hombre no puede justificarse.

3. Para la recepción de la forma se requiere cierta disposición en el que la recibe, pues no se recibe cualquier forma en cualquier receptor. Ahora bien, el acto del libre albedrío se comporta como una disposición para la gracia; luego para la recepción de la gracia santificante se requiere el uso del libre albedrío.

4. En la justificación del pecador se contrae una especie de matrimonio del hombre con Dios, según las palabras de Os 2,19: *Te desposaré conmigo en la justicia.* Ahora bien, en el matrimonio carnal se requiere el mutuo consentimiento; luego con mayor razón en la justificación del pecador, y, por tanto, se requiere el uso del libre albedrío.

5. La justificación del pecador no se hace sin la caridad, porque, como se dice en Prov 10,12, *la caridad cubre todos los pecados.* Ahora bien, la caridad, como es cierta amistad, exige el amor mutuo, pues es una amistad con correspondencia de amor, como consta por el Filósofo en el libro VIII de los *Eticos*[64]. Pero el amor mutuo requiere en ambos sujetos el uso del libre albedrío. Luego la justificación no puede existir sin el uso del libre albedrío.

SED CONTRA est quod super illud <III> Regum: «Postula quod vis, ut dem tibi», dicit Glossa: «Gratia Dei liberum requirit arbitrium»; sed iustificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III; ergo ad iustificationem requiritur usus liberi arbitrii.

2. Praeterea, Bernardus dicit quod iustificatio «tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis»; sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii; ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

3. Praeterea, ad receptionem formae requiritur aliqua dispositio in recipiente, non enim quaelibet forma in quolibet recipitur; sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam; ergo ad receptionem gratiae iustificantis usus liberi arbitrii requiritur.

4. Praeterea, in iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Os. II: «Sponsabo te mihi in iustitia»; sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus; ergo multo fortius in iustificatione impii; et sic requiritur ibi usu liberi arbitrii.

5. Praeterea, iustificatio impii non fit sine caritate, quia ut dicitur Prov. X: «Universa delicta operit caritas»; sed caritas, cum sit quaedam amicitia, exigit mutuum amorem; est enim amicitia cum redamatione, ut patet per Philosophum in VIII Ethicorum; mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii; ergo iustificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

---

[62] *Glossa interlin.*
[63] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.1 (ML 182,1002B).
[64] *Ethic.* VIII c.2 (BK 1155b27).

SOLUCIÓN[65]. Debemos decir que ninguno que tiene uso de razón puede ser justificado sin el uso del libre albedrío, que debe darse en el instante mismo de su justificación. En aquellos que no son dueños de su voluntad, como los niños, esto no se requiere para la justificación. La razón de esto es triple.

RESPONSIO. Dicendum quod nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suae iustificationis; in his autem qui non sunt compotes suae voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem. Cuius ratio triplex assignari potest.

---

[65] Las primeras frases del cuerpo del artículo son como proposiciones doctrinales que el santo establece al principio, para ir luego demostrándolas a lo largo de toda la exposición. Éstas son las tesis: 1.ª Ninguno que tenga libre albedrío puede ser justificado sin el uso de ese libre albedrío, que se ejerce en el mismo instante de la justificación. 2.ª En aquellos que no son dueños de su voluntad, como los niños, no se requiere el uso del libre albedrío para la justificación.

Las pruebas para ambas tesis parten de una misma base y por ello se prueban ambas al mismo tiempo. Son tres las razones que aduce Santo Tomás para demostrar las dos tesis propuestas.

1.ª razón. La asume de la relación recíproca entre el agente y el paciente. En las cosas materiales, cuando el agente y el paciente son aptos para el mutuo contacto, la acción no se perfecciona, o no logra su fin, sino por algún contacto mutuo entre ambos, como es el caso del fuego y de agua; cuando, en cambio, el agente corpóreo es de un orden superior al paciente, basta que el paciente entre en contacto con el inferior, que por su parte es incapaz para hacer contacto con el superior. En las cosas espirituales pasa lo mismo: si en el agente y en el paciente hay aptitud o capacidad para el mutuo contacto, la acción del agente no se perfecciona sino por el contacto mutuo; si, en cambio, en el paciente no hay aptitud para ese contacto, basta el contacto del agente sobre el paciente. Así, la mente humana puede en algún modo tocar a Dios, conociéndolo y amándolo; por eso en los adultos, para la justificación, además de la acción de Dios, es necesaria también la acción del libre albedrío, por el que pueden conocer y amar a Dios. En los niños, que no tienen uso del libre albedrío, basta para la justificación que sean tocados por Dios mediante la infusión de su gracia.

2.ª razón. Es asumida de la forma de ser de la misma justificación. La justificación supone una inmutación de la voluntad o un impacto de carácter sobrenatural sobre ella. Ahora bien, la voluntad puede tomarse por la potencia o por su acto. La potencia de la voluntad, como fue creada sin su colaboración, también puede ser inmutada o impactada por Dios sin colaboración alguna por parte de la voluntad. En cambio, el acto de la voluntad no puede ser inmutado sin la colaboración de la voluntad misma, pues si la voluntad no coopera no puede ser llamado ni ser su acto. En los adultos, juntamente con la inmutación del acto de la voluntad para la justificación, es necesaria la colaboración de la propia voluntad. Como por un acto de la voluntad se había convertido el adulto al desorden del pecado, así ahora para la conversión de la justificación es necesario un acto de la volutad o del libre albedrío contrario al pecado. Los niños, que no se habían convertido por un acto de la voluntad al pecado, y que tienen sólo la potencia de la voluntad convertida al pecado original, con la consiguiente destitución de la gracia, pueden adquirir la justificación sin un movimiento o acto de la propia voluntad.

3.ª razón. Se toma de la semejanza o analogía de la actuación divina sobre las cosas corporales. Dios puede producir un efecto o actuando al modo de la naturaleza o actuando por encima de las normas de la naturaleza. En el orden natural el hombre puede adquirir la justicia de dos modos: uno natural o innato, en cuanto que es inclinado por la misma naturaleza a las obras de la justicia; otro de modo adquirido, en cuanto por la experiencia observada entre los hombres o por el estudio puede hacer obras de justicia. La justicia infusa por la que son justificados los adultos puede asemejarse a la justicia adquirida por la práctica de las obras. Por lo tanto, como en la justicia política adquirida se requiere el acto de la voluntad por el que uno ama la justicia, así también la justificación en los adultos no se lleva a cabo sin el uso del libre albedrío. La justicia infusa, en cambio, por la que son justificados los niños, se asemeja a la aptitud natural para la justicia, que también se encuentra en los niños, y para ninguna de ellas se requiere el uso del libre albedrío.

La primera se toma de la relación mutua del agente y el paciente. Es claro en las cosas corporales que la acción no se lleva a término sin algún contacto[66], por el cual o sólo el agente toca al paciente, cuando el paciente no es capaz de alcanzar al agente, como cuando los cuerpos superiores actúan en los inferiores tocándolos sin ser tocados por éstos; o los dos, el agente y el paciente, se tocan mutuamente, como cuando ambos son aptos para tocar y ser tocados, y así ocurre cuando el fuego actúa en el agua o viceversa. También en las cosas espirituales, cuando hay aptitud para ese mutuo contacto, no se completa la acción sin que se dé contacto mutuo, de lo contrario basta que el agente toque al paciente. Pero el mismo Dios, que justifica al pecador, toca el alma causando en ella la gracia. De donde el salmo 143,5 dice *tocas los montes*. Y la Glosa[67] añade: *con tu gracia*. Mas la mente humana en cierto modo toca a Dios conociéndolo y amándolo. De ahí que en los adultos, que pueden conocer y amar a Dios, se requiere algún uso del libre albedrío, con el cual conozcan y amen a Dios, y ésta es la conversión a Dios de que habla Zac 1,3: *Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros*. Los niños, que carecen del uso del libre albedrío, no pueden conocer y amar a Dios, y por eso en ellos basta para la justificación que sean tocados por Dios mediante la infusión de la gracia.

La segunda razón se toma de la misma esencia de la justificación. La ustificación, según San Anselmo en el libro *De veritate*[68], es *la rectitud de la voluntad observada por sí misma*. De ahí que la justificación es cierta inmutación de la voluntad. Mas la voluntad se toma no sólo por la misma potencia, sino también por el acto de la potencia. El acto de la potencia de la voluntad no puede inmutarse si no es cooperando esa misma potencia; si no fuese así, no sería acto de ella. Pero esta potencia,

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi, sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam gratiam in ea causando; unde et in Psal.: «Tange montes», Glossa: «de gratia tua». Mens autem humana quodam modo tangit Deum eum cognoscendo vel amando; unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii quo Deum cognoscant et ament; et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. I: «Convertimini ad me, et ego convertar ad vos». Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare, unde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiae infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis. Iustitia enim, secundum Anselmum in libro De veritate, est «rectitudo voluntatis propter se servata»; unde iustificatio est quaedam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante; si enim non esset in ipsa, non esset eius actus. Ipsa vero potentia voluntatis,

---

[66] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corrup.* I c.6 (BK 322b22) como se dice en *De malo* q.16 a.10 obi.3; y también AVERROES, *De gen. et corrup.* I comm.45 (V 361H).

[67] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,1256D) y *Glossa interlin.* de SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 143,5 (ML 37,1865).

[68] C.12 (ML 58,482B).

así como es hecha sin su cooperación, así también puede ser inmutada sin su colaboración. En los adultos se requiere la inmutación del acto de la voluntad para la justificación, pues están convertidos desordenadamente a algo por un acto de la voluntad, y esta conversión no puede inmutarse sino por un acto contrario de la voluntad, y por lo tanto para la justificación de los adultos se requiere el acto del libre albedrío. Los niños, que no tienen convertida la voluntad a algo por un acto de la propia voluntad, sino que tienen sólo la potencia de la voluntad destituida culpablemente de la justicia original, pueden ser justificados sin el movimiento de la propia voluntad.

La tercera razón se toma de la semejanza de la operación divina con las cosas corporales. Dios, cuando produce un efecto, que también lo puede producir la naturaleza, lo realiza según la misma disposición con que lo realiza la naturaleza. Así, cuando Dios sana a alguno milagrosamente, causa en él la salud con cierta adaptación de los humores, como lo hace la naturaleza al obrar la curación de alguno, según aquello del Filósofo en el libro II de los *Físicos*[69]: si la naturaleza hiciera una obra de arte, la haría de igual modo que lo hace el arte, y al revés. Según las cosas naturales, el hombre puede tener alguna justicia de dos modos. Un modo es como natural e innato, en cuanto que algunos por la misma naturaleza están inclinados a las obras de la justicia; el otro modo es como adquirido. A la justicia adquirida por las obras se asemeja la justicia infusa, por la cual son justificados los adultos. De ahí que, como en la justicia política adquirida se requiere el acto de la voluntad con el que uno ama la justicia, así también en los adultos la justificación no se realiza sin el uso del libre albedrío. Pero la justicia infusa, por la cual son justificados los niños, es semejante a la aptitud natural hacia la justicia, que también se encuentra en los niños, y para ninguna de ésta se requiere el uso del libre albedrío.

sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iustificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi; quae quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis, et ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriae voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali iustitia destitutam, possunt iustificari sine motu propriae voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinae operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eamdem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adaequatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II Physicorum quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut et ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo iustitiam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiae; alio modo ut acquisitam. Iustitiae igitur acquisitae ex operibus similis est iustitia infusa, per quam iustificantur adulti; unde, sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis quo quis amat iustitiam, ita etiam in adultis iustificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Iustitia vero infusa, per quam iustificantur parvuli similis est naturali aptitudini ad iustitiam, quae etiam in pueris invenitur; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

[69] *Phys.* II c.14 (BK 199b28).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como los niños no tienen de donde puedan ser convertidos a la causa de la justificación, esa misma causa, es decir, la pasión de Cristo, les es aplicada por el sacramento del bautismo.

2. Sobre el adulto que no es dueño de su razón es necesario distinguir: si nunca tuvo uso de razón, el juicio sobre él es el mismo del dado sobre los niños. Si tuvo alguna vez uso de razón y en ese tiempo deseó el bautismo, aunque sea bautizado en el tiempo de amencia sin darse cuenta, o incluso resistiéndose a ello, consigue el efecto del bautismo por la voluntad precedente, entonces, y principalmente cuando después del bautismo recupera el uso del libre albedrío y le agrada lo realizado. Es en este caso cuando dice San Agustín: todo lo que haga en contra no se le imputa, pues no actúa por la voluntad, sino por la fantasía. Pero, si cuando era dueño de su razón no deseó el bautismo, no se le debe dar el bautismo, y esto tanto si no se da cuenta como si lo rechaza, sea cual sea el peligro de muerte; siempre debe ser juzgado según el último instante en que fue dueño de su razón. Si en este caso se le administra el bautismo, no recibe ni el sacramento ni el efecto del sacramento, aunque por la invocación de la Trinidad y la santificación del agua milagrosamente pueda quedar en él alguna disposición para que, cuando recupere el uso del libre albedrío, más fácilmente se incline al bien[70].

1. Ad primum ergo dicendum quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam iustificantem, ipsa causa iustificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc iustificantur.

2. Ad secundum dicendum quod de adulto qui non est suae mentis compos, distinguendum est: quia, si nunquam habuit usum suae rationis, idem iudicium est de eo quod de parvulis; si autem iudicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel etiam renitens consequitur effectum baptismi propter voluntatem praecedentem; et tunc praecipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus: hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suae mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel renitenti baptismus exhibendus, in quantocumque sit mortis periculo; iudicabitur enim secundum ultimum instans in quo suae mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit neque sacramentum neque rem sacramenti, quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquae miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

---

[70] La objeción segunda habla de un adulto sin bautizar, que, en peligro de muerte e inconsciente, es bautizado. Si recupera la salud, ese bautismo es válido, y el adulto recibió la justificación sin la colaboración de su libre albedrío. Ante esta objeción, Santo Tomás distingue: 1.° Si, antes de caer enfermo en esa extrema gravedad, el adulto había manifestado de algún modo el deseo del bautismo, ese deseo, emitido por su libre albedrío, basta para la eficacia del bautismo y de la justificación. La colaboración, pues, del libre albedrío con la gracia es evidente. 2.° Si ese adulto nunca manifestó ni tuvo en modo alguno ese deseo de recibir el bautismo, aunque reciba el sacramento, o mejor el rito del sacramento con la invocación de toda la Santísima Trinidad, no recibe en verdad ni la justificación ni el mismo sacramento.

3. Dios infunde la gracia a algunos niños sin el sacramento, como <consta> de los santificados en el vientre materno[71]. Igualmente Dios podría conferir la gracia sin el sacramento a algún adulto que no tuviera uso de razón, lo mismo que la confiere con el sacramento[72].

4. Esta situación es juzgada por algunos[73] como imposible, a saber, que algún adulto tenga el pecado original sin el actual. Cuando comienza a ser adulto, si hace lo que puede de su parte, se le dará la gracia[74], por la cual será inmune del pecado original, y, si no lo hace, será reo del pecado de omisión. Como uno está obligado a evitar el pecado, y esto no lo puede hacer sin proponerse a sí mismo el fin debido, cualquiera está obligado, al llegar el primer momento en que es dueño de sí, a convertirse a Dios y establecer en él su fin, disponiéndose así a la gracia. Ahora bien, para esto es necesaria la gracia. San Agustín dice que la concupiscencia del pecado original hace al niño apto para desearla, y al adulto para ponerla en práctica[75], pues no es fácil que acontezca que alguno, contagiado del pecado original, no se someta a la concupiscencia del pecado por el consentimiento al pecado.

3. Ad tertium dicendum quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit, sicut <patet> de sanctificatis in utero; similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suae mentis, absque sacramento gratiam conferre, eo modo quo cum sacramento confert.

4. Ad quartum dicendum quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali immunis erit; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine, tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. Et praeterea, Augustinus dicit quod concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere; non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiae peccati se per peccati consensum non subdat.

---

[71] La Virgen María, San Juan Bautista y Jeremías, como dice SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.27 a.1.

[72] Es breve la respuesta a la objeción tercera, pero muy importante e incluso necesaria en el desarrollo de la presente exposición doctrinal. En efecto, la respuesta a la objeción segunda parecería que cierra las puertas al poder infinito de Dios o que limita todo el engranaje de la gracia y de la justificación a la oportunidad de recibir el bautismo, que tantas veces en la práctica es imposible recibirlo por las diversas dificultades de la vida: enfermedad, muerte repentina, descuidos, negligencias, fallos humanos... Nada puede limitar el poder, la misericordia y la voluntad salvífica universal e infinita de Dios. El niño puede ser santificado por Dios en el vientre de la madre y también fuera del seno materno, sin el bautismo y, por supuesto, sin la colaboración del libre albedrío. Del mismo modo, Dios puede conceder la justificación al adulto, sin ligarlo a los sacramentos. El sacramento es la vía ordinaria, pero ¿quién puede limitar a Dios, que es siempre extraordinario, a las vías ordinarias? Breve es frecuentemente Santo Tomás, pero hay que estar muy atentos a su doctrina, que proyecta su luz hacia horizontres más amplios de lo que puede aparentar en una lectura demasiado rápida o un tanto ligera.

[73] Por ejemplo, SAN ALBERTO, *Super Sent.* II d.42 a.4 ad 3; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.42 a.2 q.2.

[74] Cf. GUILL. ALTISSI., *Summa aurea* III tr.2 q.5 (f.123r).

[75] Cf. en PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.30 c.9. Cf. en SAN AGUSTÍN, *De pecc. mer. et remis.* II c.4 (ML 44,152), como recoge SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2, q.82 a.1 sed c.

5. La justificación se da por la misma causa en el párvulo que en el adulto, a saber, por la gracia, la cual, sin embargo, es recibida en el párvulo y el adulto de diversa manera, según la condición de cada uno, pues todo lo que se reciba en algún sujeto es recibido según la forma de ser del recipiente[76]. De ahí que en el adulto se reciba la gracia con el uso del libre albedrío, y en el párvulo sin ese uso.

6. A esta objeción se puede responder de tres maneras. La primera diciendo que el sueño, en el que a Salomón le fue infundida la sabiduría, no fue un sueño natural, sino de profecía, del cual se habla en Núm 12,6: *Si hubiera algún profeta de Dios entre vosotros, le hablaré por el sueño o en visión.* Mas en este sueño no se encuentra atado el uso del libre albedrío.

La segunda manera es diciendo que, como para la infusión de la gracia se requiere que la voluntad, que es su sujeto, se convierta a Dios, así en la infusión de la sabiduría se requiere que se convierta a Dios el entendimiento. Mas en el sueño el entendimiento puede convertirse a Dios, pero no el libre albedrío o la voluntad. La razón es porque al entendimiento pertenecen las dos cosas, a saber, el percibir y el juzgar sobre las cosas percibidas. El entendimiento en el sueño no es impedido de recibir un objeto, bien sea de aquellos que había considerado antes, y por eso el hombre durmiendo es capaz de hacer silogismos[77], o bien por ilustración de un ser superior, para cuya percepción el entendimiento del que duerme es incluso más hábil por la tranquilidad de los actos de los sentidos y principalmente de los fantasmas que perturban la paz. De ahí lo que se dice en Job 33,15: *Por el sueño en una visión nocturna, cuando el sopor suele apoderarse de los hombres y duermen en su lecho,*

5. Ad quintum dicendum quod iustificatio secundum communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam, quae tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode secundum diversam utriusque conditionem; omne enim quod recipitur in alio est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

6. Ad sextum dicendum quod ad hoc potest tripliciter responderi: uno modo ut dicatur quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis sed somnus prophetiae, de quo habetur Num. XII: «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnum aut in visione loquar ad eum»; in hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur.

Alio modo potest dici quod sicut ad infusionem iustitiae requiritur quod voluntas quae est eius obiectum convertatur ad Deum, ita in infusione sapientiae requiritur quod intellectus convertatur ad Deum; in somno autem potest intellectus converti in Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas: cuius ratio est quia ad intellectum duo pertinent, scilicet percipere et iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat, vel ex illustratione alicuius superioris substantiae, ad cuius perceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Iob XXXIII: «Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines et dormiunt in lectulo

---

[76] Esta o similar sentencia se atribuye a diversos autores como al *Liber de causis* (comm. 10 [9] y 12 [11]), a DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 1 (MG 3,693B; Dion 146) y *De cael. hier.* c.12 § 2 (MG 3,293A; Dion 937), y a BOECIO, *De consol.* V pr.4 (ML 63,848C).

[77] Cf. ARISTÓTELES, *De divin. per somnum* c.1 (BK 462b12ss); AVICENA, *De anima* IV c.2 (f.17vb y ss).

entonces abre los oídos de los varones e instruyéndolos les enseña la disciplina[78]. Ésta es la causa principal por la que en los sueños se prevén las cosas futuras. Pero el perfecto juicio del entendimiento no puede darse en el que duerme, porque entonces se encuentra atado el sentido, que es el primer principio de nuestro conocimiento, pues el juicio se hace por la resolución a los principios. Por eso, de todas las cosas conviene que juzguemos según lo que recibimos de los sentidos, como se dice en el libro III *De caelo et mundo*[79]. Mas el uso del libre albedrío sigue al juicio de la razón, y por ello el uso del libre albedrío, por el que la voluntad se convierte a Dios, en el que duerme no puede ser suficiente, porque, aunque exista un movimiento de la voluntad, sigue más a la fantasía que al juicio completo de la razón, y por lo tanto el hombre en el sueño puede recibir la sabiduría, mas no la justicia.

La tercera manera es diciendo que el entendimiento es obligado por lo inteligible[80], mas la voluntad no puede ser obligada por lo apetecible, y, por lo tanto, sin el uso del libre albedrío puede infundirse la sabiduría, que es la rectitud del entendimiento, pero no la justicia, que es la rectitud de la voluntad.

7. El movimiento del libre albedrío, que precede al que está despierto, no puede hacer que el acto del que duerme sea en sí mismo meritorio o demeritorio; puede, sin embargo, hacer que tenga alguna razón de bondad o de malicia en cuanto que la virtud del acto, cuando está despierto, permanece en las obras que hace dormido, como la virtud de la causa en el efecto. Y por eso los virtuosos alcanzan durmiendo mejores teoremas que otros no virtuosos, como se dice en el libro I de los *Éticos*[81], y por eso también la polución nocturna a veces se considera

suo, tunc aperit aures virorum et erudiens eos instruit disciplinam». Et ista est causa praecipua quare in somniis praevidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus nor potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus qui est primum principium nostrae cognitionis; iudicium enim fit per resolutionem in principia, unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Caeli et mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest, quia, etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem iustitiam.

Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia quae est rectitudo intellectus, non autem iustitia quae est rectitudo voluntatis.

7. Ad septimum dicendum quod motus liberi arbitrii qui praecedit in vigilante non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiae, in quantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causae relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata prae aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethicorum; et inde est quod

---

[78] Es un texto rehecho con Job 4,13 y 33,15s.

[79] C.7 (BK 306a14).

[80] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V c.6 (BK 1015b6).

[81] *Ethic.* I c.20 (BK 1102b9), aunque véase lo que se dice en *De divin. per somnum* c.2 (BK 463b15).

responsable. De este modo Salomón en la vigilia pudo disponerse para recibir la sabiduría mientras dormía.

8. El sacramento del bautismo no se ha de administrar al enfermo cuando no es dueño de su razón, aunque antes haya tenido deseo de recibirlo, a no ser que se tema el peligro de muerte. Por lo tanto, bajo este particular el caso del objetante no viene a propósito, aunque bajo los otros aspectos haya alguna semejanza.

9. El aire según su propia naturaleza y por razón de su diafanidad está en la última disposición para recibir la luz[82], y por lo tanto, al instante, ante la presencia de un ser iluminador, queda iluminado, y no requiere ninguna otra preparación, sino tal vez la remoción de los objetos que lo impiden. Pero la mente intelectual no está en la última disposición para la recepción de la justicia, a no ser que esté queriendo en acto, porque la potencia se perfecciona con el acto, por el cual también es determinada al otro de los opuestos, pues se encuentra de suyo en potencia para ambos; como la materia que se encuentra en potencia para muchas formas, se adapta por la disposición a una forma más que a las otras.

10. Dios, en su infinita bondad, se comunica a sí mismo a las criaturas por alguna semejanza de su bondad, que les comunica por lo mismo que comunica de un modo óptimo su bondad, y a este modo pertenece el que ordenadamente conceda sus dones según su sabiduría, es decir, a cada uno según su condición. De ahí que se requiera alguna disposición o preparación de parte de los sujetos a los que Dios da sus dones. Puede decirse también que esa objeción parte de la preparación que precede al tiempo de la infusión de la gracia, sin la cual Dios a veces concede la gracia, obrando repentinamente en alguien un movimiento de contrición e infundiendo la gracia, porque, como dice el Ecl 11,23: *Es fácil a los ojos*

nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

8. Ad octavum dicendum quod sacramentum baptismi non est exhibendum aegroto dum non est suae mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

9. Ad nonum dicendum quod aer secundum naturam suae speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis, et ideo statim ad praesentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia praeparatio nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiae, nisi cum est actu volens, quia potentia completur per actum, per quem etiam determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

10. Ad decimum dicendum quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod obiectio illa procedit de praeparatione quae tempore praecedit gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans et gratiam infundens; quia ut dicitur Eccl. XI: «Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem»; non autem

[82] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II c.7 (BK 415b7).

del Señor hacer honesto rápidamente al pobre; pero no por esto se excluye el uso del libre albedrío, que se da en el mismo instante en que se infunde la gracia. En esto se manifiesta más perfecta la comunicación de la divina bondad, que al mismo tiempo hace en el hombre el hábito y el acto de la justicia, que si hiciera solamente el hábito.

11. Como el sol es la causa de la luz no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al hacerse, así también Dios es causa de la gracia no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al hacerse. Mas algo se requiere para el hacerse de una cosa, que lleva consigo cierta mutación, que no se requiere para el ser de la misma; como cuando se hace la luz en el aire se requiere que el aire se comporte con respecta al sol de una manera distinta que antes, y esto se hace por el movimiento del sol, sin el cual podría darse la conservación de la luz en el aire estando el sol siempre presente. De modo semejante, para el hacerse de la misma gracia se requiere que la voluntad se comporte con respecto a Dios de una manera distinta que antes, para lo cual es necesaria la mutación de la voluntad, que sin el uso del libre albedrío no existe en los adultos, como se dijo.

12. Para el hacerse de una cosa se requiere cierta disposición que no se requiere para el ser de la misma, como está claro principalmente en la generación de los animales y de las plantas. De ahí que nada impide que, cesando tales disposiciones, después de que la cosa ya está hecha, se conserva esa cosa en su ser. Y así, cesando el movimiento del libre albedrío, que era necesario para la justificación, puede permanecer habitualmente la justicia.

13. Nada impide que algo que naturalmente es primero no pueda hacerse sin lo que es posterior, y que, sin embargo, pueda existir sin esto que es posterior; como el alma, que, como es la causa formal del cuerpo, y la eficiente y la final, como se dice en el libro II *De anima*[83], es

per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiae, quam si faceret habitum tantum.

11. Ad undecimum dicendum quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse sed quantum ad fieri, ita etiam Deus est causa gratiae et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quandam immutationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere sole semper praesente. Et similiter ad fieri ipsius gratiae requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis quae sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei quae non requiritur ad esse rei, sicut patet praecipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res iam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad iustificationem, potest iustitia habitualiter remanere.

13. Ad tertium decimum dicendum quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest; sicut anima, quae cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II De anima, est

[83] ARISTÓTELES, *De anima* II c.7 (BK 415b7).

naturalmente primero que el cuerpo, puede ser sin el cuerpo, y, sin embargo, según el orden de la naturaleza, no puede hacerse sino en el cuerpo. Algo parecido ocurre con la gracia y el uso del libre albedrío.

14. El cuerpo inficiona el alma con el pecado original por el hecho mismo de la unión de ambos. Este pecado no afecta a la voluntad del que es inficionado, sino a la naturaleza. Por eso no es de admirar si esa infección no requiere el uso del libre albedrío. De modo semejante, el alma del niño consigue la gracia por el hecho mismo de la unión con Cristo mediante el bautismo sin el uso del libre albedrío. En cambio, en los adultos se requiere el uso del libre albedrío, por la razón ya indicada.

15. Porque Dios sea más inclinado a la misericordia que al castigo, no se excluye que se requiera más para el bien que Dios obra en nosotros que para el mal que Dios castiga en nosotros, pues el bien, según Dionisio[84], está constituido por una causa única e íntegra, el mal lo está por cualquier defecto particular. Ahora bien, Dios tiene misericordia según aquello que procede de él, y castiga según aquello que procede de nosotros, y esto no puede ser ordenado sino por la pena. De donde, según la intención principal, Dios tiene misericordia, pero castiga según la voluntad consiguiente[85]. Sin embargo se puede decir a este propósito que a la infición del pecado original, con la que el alma es contagiada antes del uso de la razón, corresponde cierta semejanza con la justificación de los niños antes del uso del libre albedrío.

16. Las cosas naturales se pueden disponer con cierta violencia para recibir la forma de modo que el principio de la disposición esté fuera «sin conferir violencia al receptor»[86]. De ahí que en las cosas naturales

naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore; et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii.

14. Ad quartum decimum dicendum quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad huiusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii; in adultis vero requiritur usus liberi arbitrii ratione iam dicta.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur quin plus requiratur ad bonum quod miserendo Deus in nobis punit, quam ad malum quod Deus in nobis punit, quia bonum secundum Dionysium consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi per poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quandam similitudinem iustificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

16. Ad sextum decimum dicendum quod res naturales per quandam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra «nil conferente

---

[84] *De div. nom.* IV § 30 (MG 3,729C; Dion 298).

[85] Cf. Damasceno, *De fide* II c.29 (MG 94,969A; Bt 160).

[86] Cf. Aristóteles, *Ethic.* III c.1 (BK 1110a1) y c.2 (BK 1110b15) según Santo Tomás, *De verit.* q.22 a.5.

la disposición para recibir la forma no proviene de un principio intrínseco, sino extrínseco. Ahora bien, la voluntad no puede sufrir violencia; por consiguiente, no vale aquella razón.

17. Dios actúa las virtudes en nosotros sin nosotros como causa de esas virtudes, pero no actúa sin nosotros como quienes consienten en ello.

18. El acto del libre albedrío que se da en la justificación del pecador se comporta de una manera con respecto al hábito de la justicia general, de que ya se ha hablado[87], y de otra manera con respecto a la ejecución y al aumento. Con respecto al hábito no se puede comportar como mérito, pues en ese instante se infunde la gracia, que es el principio del mérito; se comporta sólo como disposición. Con respecto a la ejecución de la justicia y a su aumento se comporta como mérito, porque por el primer acto informado por la gracia el hombre merece el divino auxilio en las cosas antes indicadas. Por consiguiente, la justicia no es concedida a las obras humanas como premio. En cambio, el aumento de la justicia y su continuación en algún modo tienen razón de mérito en comparación a los actos meritorios precedentes.

19. Aunque San Pablo, antes de ser justificado, combatiese de modo inmediato la gracia de la fe, sin embargo en ese mismo instante de su justificación consintió a la gracia por el libre albedrío, movido por la divina gracia. Pues Dios puede enviar a uno en un instante el movimiento de su gratuita voluntad, sin el cual no hay justificación, pero la justificación puede darse sin una preparación precedente.

20. Esa disposición no se requiere por razón de la impotencia del agente, sino por la condición del receptor, es decir, de la voluntad, que no puede ser inmutada por la violencia, sino por el movimiento propio de ella misma. Este movimiento del libre albedrío no sólo se comporta con la gracia como disposición, sino como complemento, pues las ope

vim passo»; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra: voluntas vero violentiam pati non potest, et ideo non est similis ratio.

17. Ad septimum decimum dicendum quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod actus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii alio modo se habet ad habitum iustitiae generalis, de qua dictum est, et alio modo se habet ad eius executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti iustitia infunditur, quae est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero iustitiae et eius augmentum se habet in ratione meriti, quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in praedictis. Sic ergo iustitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed iustitiae augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios praecedentes.

19. Ad undevicesimum dicendum quod, licet Paulus antequam iustificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti iustificationis suae gratiae consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum: motum enim gratuitae voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est iustificatio; sed sine praeparatione praecedenti iustificatio esse potest.

20. Ad vicesimum dicendum quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quae immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste etiam motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum, operationes enim

[87] En el a.1.

raciones son ciertos complementos de los hábitos. De ahí que a la perfección del agente corresponde inducir el hábito juntamente con su operación, porque la perfección del efecto muestra la perfección de la causa.

Artículo 4

¿Se requiere el movimiento del libre albedrío[88] hacia Dios para la justificación?

Argumentos por los que parece que no es necesario el movimiento del libre albedrío hacia Dios.

1. Lo que sigue a la justificación no es necesario para ella. Ahora bien, el ser movido hacia Dios, como procede de la gracia, es algo que sigue a la justificación. Se dice, en efecto, en Lam 4[89]: *Conviértenos, Señor, a Ti,* etc. Luego el movimiento del libre albedrío hacia Dios no pertenece a las cosas que se requieren para la justificación.

2. El movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación como cierta disposición por parte del libre albedrío. Mas aquello a lo que el hombre necesita ser atraído no pertenece al libre albedrío. Ahora bien, como para que el hombre se convierta a Dios debe ser atraído, según lo que dice Jn 6,44[90]: *Nadie viene a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae;* luego parece que el movimiento del libre albedrío hacia Dios no es de las cosas necesarias para la justificación del pecador.

3. El hombre llega a la justificación por el camino del temor, pues *el que está sin temor no puede ser justificado,* como dice Eclo 1,28. Pero por el temor el hombre no es movido hacia Dios, sino más bien a los

sunt quaedam completiones habituum; unde perfectioni agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione, quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causae.

Articulus quartus

Quarto quaeritur quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet requiratur motus in Deum.

Et videtur quod non: illud enim quod iustificationem sequitur, non requiritur ad iustificationem; sed moveri in Deum, cum sit ex gratia iustificationem sequitur; unde dicitur Thren. IV: «Converte nos Domine ad te», etc.; ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quae requiruntur ad iustificationem.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem ut dispositio quaedam ex parte liberi arbitrii; id autem ad quod homo trahi indiget non pertinet ad liberum arbitrium; cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum indigeat trahi, secundum illud Ioh. VI: «Nemo venit ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum», videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quae ad iustificationem impii requiruntur.

3. Praeterea, ad iustitiam homo pervenit per viam timoris, nam «qui sine timore est, non poterit iustificari», ut dicitur Eccli. I; sed per timorem homo non movetur in

---

[88] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 qla.3; *Summa* 1-2 q.113 a.4.

[89] Más exactamente en Lam 5,21.

[90] Conforme al texto de San Agustín, *In Iohan. ev. tract.* XXVI n.2 (ML 35,1608).

castigos. Luego el movimiento del libre albedrío, que se requiere para la justificación del pecador, no es el movimiento hacia Dios.

4. Si se dice que esto es verdadero del temor servil, pero no del filial[91], se responde: todo temor incluye en sí mismo una razón de fuga; ahora bien, por la fuga no se acerca, sino que se aparta uno de aquello de lo que huye; por lo tanto, por el hecho de que el hombre tema a Dios, no se mueve hacia Dios, sino que se aparta de él.

5. Si el movimiento del libre albedrío hacia Dios se requiere para la justificación, se requeriría principalmente aquel por el que el hombre se mueve a Dios del modo más completo. Ahora bien, el hombre es movido a Dios más completamente por la caridad que por la fe. Luego, si el movimiento del libre albedrío hacia Dios es requerido para la justificación, no debería atribuirse la justificación a la fe, sino más bien a la caridad. Pero esto se opone a Rom 5,1, que dice: *Justificados por la fe,* etc.

6. El movimiento del libre albedrío que se requiere en la justificación es como la última disposición a la gracia, y se infunde con la gracia. Ahora bien, la disposición a la forma, y con la que se introduce la forma, es de tal naturaleza que no puede existir sin la forma, puesto que es como una necesidad para la forma[92]. Como el movimiento de la fe puede darse sin la gracia, parece que la justificación no debe atribuirse al movimiento de la fe.

7. El hombre por la razón natural puede conocer a Dios. Ahora bien, la fe no se requiere para la justificación a no ser en lo que se refiere al conocimiento de Dios. Luego parece que sin el movimiento de la fe el hombre puede conseguir la justificación.

Deum, sed magis in poenas; ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad iustificationem impii, non est motus in Deum.

4. Praeterea. Si dicatur quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali, contra: omnis timor fugam in sui ratione includit; sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum; ergo ex hoc quod homo timet Deum non movetur in Deum sed magis recedit a Deo.

5. Praeterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, praecipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completissime movetur: completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem; si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, non deberet attribui iustificatio fidei sed magis caritati; cuius contrarium apparet Rom. V: «Iustificati ex fide», etc.

6. Praeterea, motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur; dispositio autem ad formam, cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam; cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod iustificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Praeterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere; sed fides non requiritur ad iustificationem nisi in quantum facit Deum cognoscere; ergo videtur quod sine motu fidei possit homo iustificari.

---

[91] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.34 c.4.

[92] Cf. *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.4 sol.2; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.9 a.u. q.3 ad 3.

8. Como el hombre conoce a Dios por el movimiento de la fe, así también lo conoce por el acto de la sabiduría. Por consiguiente, más que a la fe debe adscribirse la justificación a la sabiduría.

9. En la fe se contienen muchos artículos. Si el movimiento de la fe es requerido para la justificación, parece que conviene tener presentes todos los artículos, y esto no se puede hacer de forma repentina.

10. En Sant 4,8 se dice que *Dios da su gracia a los humildes,* y así para la justificación del pecador se requiere el movimiento de la humildad, que no es un movimiento hacia Dios; si no fuera así, la humildad tendría a Dios como objeto y como fin, y sería una virtud teologal. Luego el movimiento que se requiere para la justificación del pecador no es el movimiento del libre albedrío hacia Dios.

11. En la justificación del pecador es inmutada la voluntad del hombre hacia la justicia. Por eso el acto del libre albedrío debe ser un acto de la justicia, y ese acto no es el movimiento hacia Dios, porque la justicia no tiene a Dios por objeto. Luego el movimiento que se requiere para la justificación del impío no es el movimiento hacia Dios.

12. Con respecto a la justificación del pecador, el hombre se comporta como quien remueve los obstáculos, como el que abre la ventana se dice causa de la iluminación de la casa[93]. Ahora bien, el impedimento de la gracia es el pecado; luego por parte del que ha sido justificado no se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios, sino sólo hacia el pecado.

EN CONTRA están los siguientes argumentos. 1. Se dice en Sant 4,8: *Acercaos a Dios y Dios se acercará a vosotros.* Ahora bien, Dios se acerca a nosotros por la infusión de la gracia. Luego, para que seamos justificados por la gracia, se requiere que nos acerquemos a Dios por el movimiento del libre albedrío hacia Dios.

8. Praeterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiae; non ergo magis fidei quam sapientiae iustificatio debet ascribi.

9. Praeterea, in fide multi articuli continentur; si ergo motus fidei requiritur ad iustificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare, quod non potest subito fieri.

10. Praeterea, Iac. IV dicitur quod Deus «humilibus dat gratiam», et sic ad iustificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum, alias humilitas haberet Deum pro obiecto et fine et esset virtus theologica; ergo motus qui requiritur ad iustificationem impii non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Praeterea, in iustificatione impii voluntas hominis ad iustitiam immutatur; ergo motus liberi arbitrii debet esse actus iustitiae, qui non est motus in Deum.

12. Praeterea, ad iustificationem impii se habet homo ut removens prohibens, sicut ille qui aperit fenestram dicitur causa illuminationis domus; sed impedimentum gratiae est peccatum; ergo ex parte iustificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum sed solum in peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. IV: «Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis»; appropinquat autem Deus nobis per gratiae infusionem; ergo ad hoc quod iustificemur per gratiam requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

---

[93] Ejemplo tomado de SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 118,73 (ML 37,1553).

2. La justificación del impío es cierta iluminación del hombre[94]. Pero en los Salmos[95] se dice: *Acercaos a Dios y seréis iluminados.* Ahora bien, el hombre no se acerca a Dios por los pasos del cuerpo, sino por los movimientos de la mente, como dice San Agustín[96]. Luego parece que el movimiento del libre albedrío hacia Dios es necesario para la justificación del pecador.

3. En Rom 4,5 se dice: *Se contará la fe para la justicia de los que creen en aquel que justifica al impío.* Luego, para que sea justificado el pecador, es necesario el movimiento de la fe hacia Dios.

SOLUCIÓN[97]. Como dijimos arriba[98], el movimiento del libre albedrío en la justificación es requerido para que el hombre alcance la causa de la justificación por su acto propio. Ahora bien, la causa de la justificación es Dios, que realizó la obra de nuestra justificación por el misterio de su

2. Praeterea, iustificatio impii est quaedam hominis illuminatio; sed in Psal. dicitur: «Accedite ad eum et illuminamini»; cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit, videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad iustificationem impii.

3. Praeterea, Rom. IV dicitur: «Reputabitur fides ad iustitiam credentibus in eum qui iustificat impium»; ergo ad hoc quod impius iustificetur requiritur motus fidei in Deum.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut supra dictum est, motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium; causa autem iustificationis Christus est qui nostram iustificationem operatus est

---

[94] Cf. *Summa fr. Alexandri* III n.631 (p.996).

[95] Sal 33,6.

[96] *Enarr. in Ps.* 144,2 (ML 37,1871).

[97] La causa de la justificación es Dios, que se hizo hombre para conseguir el perdón de los pecados y la justificación de todos los hombres. Pero, para que el hombre consiga esa justificación, es necesario que se acerque a Dios por un acto de su libre albedrío. ¿Cuál de los varios actos del libre albedrío con respecto a Dios es el necesario para la justificación? Parece que debe ser el que es primero de todos ellos y va incluido en todos los otros. Leemos en Heb 11,6: «El que se acerca a Dios, lo primero que debe hacer es creer que Él es». El movimiento de la fe es el primero y va incluido en todos los otros movimientos hacia Dios. El movimiento de la fe, en efecto, es el único de esos actos que pertenece al entendimiento; los demás, como los actos de caridad, pertenecen al afecto. Ahora bien, el afecto no se mueve hacia su objeto, que es el bien, a no ser en cuanto es aprehendido como bien por el entendimiento. El movimiento de la caridad incluye el movimiento de la fe. La justificación sólo se completa y perfecciona con el afecto. Si el hombre sólo se convirtiera a Dios según el entendimiento, no alcanzaría a Dios por el afecto, y no conseguiría la justificación. El primer movimiento del afecto es el amor, y el movimiento del amor viene a su vez incluido en el deseo, como la causa en el efecto, pues se desea una cosa porque se la ama. También la esperanza incluye el deseo, o un impulso fuerte del deseo, pues se trata de un bien importante y difícil de alcanzar. Se opera así un círculo de actuaciones mutuas: como se da al mismo tiempo el movimiento del conocimiento con el movimiento del amor, también el movimiento del amor se da al mismo tiempo con el movimiento del deseo o de la esperanza. Por consiguiente, el libre abedrío en la justificación del impío es movido hacia Dios por el movimiento de la fe, de la caridad y de la esperanza. Las tres cosas forman un solo movimiento completo, en cuanto que uno incluye el otro. Se denomina ese movimiento por la fe, porque incluye virtualmente en sí los otros movimientos y se encuentra también incluido en ellos.

[98] En el a.3.

encarnación, por la cual fue constituido mediador de Dios y los hombres[99]. Por lo tanto, el movimiento del libre albedrío hacia Dios es necesario para la justificación del impío.

Como el libre albedrío se puede mover hacia Dios de múltiples maneras, el movimiento que parece por necesidad requerirse para la justificación es el primero de ellos y el que viene incluido en todos los demás. Ahora bien, este movimiento es el de la fe. Leemos, en efecto, en Heb 11,6: *Al que se acerca a Dios le conviene primero creer que Dios existe.* Además, ninguno puede ser movido hacia Dios por cualquier otro movimiento si al mismo tiempo no es movido con el movimiento de la fe, porque todos los otros movimientos de la mente hacia el Dios que justifica pertenecen al afecto, y sólo el movimiento de la fe pertenece al entendimiento. Mas el afecto no se mueve hacia su objeto sino en cuanto es aprehendido, pues el bien aprehendido mueve al afecto, según el libro III *De anima*[100]. De ahí que el movimiento de la potencia aprehensiva se requiera para el movimiento de la potencia afectiva, como la moción del que mueve se requiere para el movimiento del móvil. También por esta razón el movimiento de la fe viene incluido en el movimiento de la caridad y en cualquier otro movimiento por el que la mente se mueve hacia Dios.

La justificación en su perfección consiste en el afecto. Por eso, si el hombre se convierte a Dios según el entendimiento, no alcanzaría a Dios según lo propio de la justicia, es decir, según el afecto, y así no podría ser justificado. Es necesario, por lo tanto, no sólo la conversión a Dios del entendimiento, sino también del afecto. Ahora bien, el primer movimiento del afecto hacia algo es el movimiento del amor, como dijimos en las cuestiones sobre las pasiones, y ese movimiento viene incluido ciertamente en el deseo como la causa en el efecto, pues se desea algo porque es amado. La misma esperanza conlleva cierto deseo con alguna

per mysterium incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator: et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit, ille motus de necessitate ad iustificationem requiri videtur qui est primus inter alios et in omnibus aliis includitur, hic autem est motus fidei: «Accedentem enim ad Deum oportet primo credere quia est», ut habetur Hebr. XI. Nullus etiam quocumque alio motu potest in Deum moveri nisi simul cum hoc motu fidei moveatur, quia omnes alii motus mentis in Deum iustificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in III De anima, unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc etiam modum motus fidei includitur in motu caritatis et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum.

Sed quia iustitia completiva in affectu consistit, ideo si homo secundum intellectum tantum in Deum converteretur, non contingeret Deum secundum id quod iustitiam recipit, id est secundum affectum, et sic iustificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed etiam affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione De passionibus animae dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectio-

[99] Cf. 1 Tim 2,5.
[100] ARISTÓTELES, *De anima* III c.15 (BK 433b11).

elevación del alma como tendiendo hacia una cosa ardua [101]. Por lo tanto, como el movimiento del conocimiento se da al mismo tiempo con el movimiento de amor, así también el movimiento del amor se da juntamente con el movimiento de la esperanza o del deseo; pues, como el objeto aprehendido mueve el amor, así el amor mueve el deseo o la esperanza.

Por consiguiente, el libre albedrío en la justificación del pecador es movido hacia Dios por el movimiento de la fe, esperanza y caridad, pues es necesario que el justificado se convierta a Dios, amándolo con la esperanza del perdón. Las tres cosas se computan como un solo movimiento completo en cuanto que uno va incluido en el otro. Sin embargo, este movimiento se denomina por la fe, porque ese movimiento contiene virtualmente en sí los otros y al mismo tiempo va incluido en ellos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El ser movido hacia Dios por el libre albedrío sigue a la infusión de la gracia en cierto modo, es decir, en el orden de la naturaleza, no en el orden del tiempo, como demostraremos luego [102]. Ahora bien, la infusión de la gracia es una de aquellas cosas que se requieren para la justificación [103]. Luego no se concluye por eso que el movimiento del libre albedrío hacia Dios siga a la justificación [104].

2. Esa atracción no conlleva violencia, sino la operación divina por la que Dios actúa en el libre albedrío, dirigiéndolo hacia donde Dios quiere [105]. Por consiguiente, aquello hacia lo que el hombre es atraído en alguna manera pertenece al libre albedrío.

ne, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita etiam motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem. Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei; oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide eo quod virtute continet in se illos motus et in eis includitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod moveri in Deum per liberum arbitrium sequitur quodam modo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra patebit; gratiae autem infusio est unum eorum quae requiruntur ad iustificationem, unde non sequitur propter hoc quod motus liberi arbitrii in Deum iustificationem sequatur.

2. Ad secundum dicendum quod tractus ille non importat violentiam sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo illud quocumque voluerit; et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

---

[101] Cf. *Summa fr. Alexandri* I-II n.367 (p.445); SAN ALBERTO, *Summa de homine* q.67 a.2; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.26 a.2 q.4.

[102] Cf. en el a.8.

[103] Cf. arriba a.1 obi.10.

[104] En las respuestas a las objeciones se van examinando los diversos elementos que se dan en el proceso de la justificación: el libre albedrío, la infusión de la gracia, la atracción del Padre y el temor filial. El libre albedrío según la naturaleza de las cosas no es primero ni más importante que la atracción del Padre y que la infusión de la gracia, pero se da juntamente con esos elementos en el orden del tiempo, en cuanto que debe consentir en dejarse actuar, y ese consentir es también un acto y un movimiento hacia la actuación primaria de Dios. Incluso el temor filial supone en el libre albedrío un acto o movimiento de reverencia por el que se somete a Dios como padre, del que teme separarse por el pecado.

[105] Cf. Prov 21,1.

3. El temor servil, que mira sólo a la pena, es requerido para la justificación como disposición antecedente, pero no como formando parte de lo sustancial de la justificación, pues no se puede dar juntamente con la caridad, sino que, al entrar la caridad, ese temor desaparece. De ahí lo que dice 1 Jn 4,18: *El temor no está en la caridad.* El temor filial, que teme la separación, está incluido virtualmente en el movimiento del amor, pues al mismo motivo pertenece el desear la unión del amado y el temer la separación.

4. El temor filial incluye alguna fuga, pero no la huida de Dios, sino la huida de la separación de Dios o de la unión a Dios, según el temor lleve consigo alguna reverencia, por la que no se atreva a comparecer ante la divina majestad, pero que se somete a ella.

5. También se requiere el movimiento de la caridad hacia Dios, pero en este movimiento va incluido el movimiento de la fe, como ya hemos expuesto [106].

6. Aunque creer por Dios o a Dios [107] puede hacerse sin la gracia, sin embargo, creer en Dios, que es el acto de la fe informada, no puede hacerse sin la gracia o la justicia, y éste es el creer que se requiere para la justificación, como consta en Rom 4,5: *Al que cree en el que justifica al pecador, la fe se le computa para la justicia.*

3. Ad tertium dicendum quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad iustificationem ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis, quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit, unde <I> Ioh. IV: «Timor non est in caritate». Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris; eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati et timere separationem.

4. Ad quartum dicendum quod timor filialis includit aliquam fugam, non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quandam reverentiam per quam homo non audet divinae maiestati se comparare, sed ei se subicit.

5. Ad quintum dicendum quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine iustitia, tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel iustitia esse non potest; et tale credere requiritur ad iustificationem, ut patet Rom. IV: «Credenti in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam».

---

[106] El perpetuo litigio sobre la preeminencia del entendimiento o de la voluntad, en la perfección del hombre y en la felicidad o bienaventuranza, se perpetúa también en el orden sobrenatural en torno a la prioridad de la fe, que corresponde al entendimiento, o de la caridad o del afecto, que corresponde a la voluntad. Reflejan el problema claramente al menos las objeciones 5, 6, 8 y 10. Santo Tomás lo ha expuesto de modo suficiente en el cuerpo del artículo y ahora lo recuerda sintéticamente en las respuestas. El movimiento de la caridad es necesario, pero en él va incluido también el de la fe, que, de suyo o según la naturaleza de las cosas y por analogía con lo que ocurre en el orden psicológico, es el primero.

El entendimiento descubre el bien a la voluntad, y ésta lo ama y se lanza por él. Este primado del entendimiento en el orden natural y de la fe en el orden sobrenatural sigue siendo el hilo conductor en estas respuestas a las objeciones, pero esta fe que prepara y coopera en la justificación, junto con la causa principal y autosuficiente de Dios, no va sola, sino incluida en la caridad, o informada o vivificada por ella. Así se comprende el lugar que ocupan los otros elementos sobrenaturales, sean virtudes, como la humildad, sean dones del Espíritu Santo, como el de sabiduría y el de ciencia.

[107] Cf. sobre las expresiones *credere Deo,* y *credere Deum,* y *credere in Deum,* PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.23 c.4.

7. Como después de la caída de la naturaleza humana el hombre no puede ser reparado sino por el mediador de Dios y de los hombres, Jesucristo, y este misterio de la mediación de Cristo sólo se admite por la fe [108], por eso para la justificación del impío no basta el conocimiento natural, sino que se requiere la fe en Jesucristo, o explícita o implícita, según los diversos tiempos y las diversas personas. Esto es lo que se dice en Rom 3,22: *Mas la justicia de Dios por la fe en Jesucristo.*

8. Como el entendimiento de los primeros principios, conocidos naturalmente, hace relación a la sabiduría o a la ciencia adquirida por la razón en la virtud de principio, así la fe hace relación a la sabiduría infusa; de ahí que el primer movimiento del conocimiento hacia Dios no pertenece a la sabiduría o a la ciencia infusa, sino a la fe.

9. Aunque sean muchos los artículos de la fe, no es necesario que todos sean tenidos presentes en el mismo instante de la justificación, sino que sólo es necesario que se piense en Dios según este artículo concreto, a saber, que es justificador y remisor de los pecados. En este acto van incluidos implícitamente los artículos de la Encarnación y de la Pasión de Cristo y los demás que se requieren para la justificación.

10. El movimiento de la humildad sigue al movimiento de la fe en cuanto que uno, considerando la altura de la divina majestad, se somete a ella, y así el movimiento de la humildad no es el primero de los requeridos para la justificación.

11. En la justicia general de la que ahora hablamos está incluida también la ordenación debida del hombre hacia Dios, como se dijo anteriormente [109]. Por eso, tanto la fe como la esperanza y la caridad se hallan contenidas en esa clase de justicia.

7. Ad septimum dicendum quod quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Iesum Christum, quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur, ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Iesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. III: «Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi».

8. Ad octavum dicendum quod, sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuitae in Deum non est sapientiae, vel scientiae infusae sed fidei.

9. Ad nonum dicendum quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti iustificationis, sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum quod est iustificans et peccata remittens; in quo etiam includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi et aliorum quae ad nostram iustificationem requiruntur.

10. Ad decimum dicendum quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinae maiestatis se ipsum ei subicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in iustificatione.

11. Ad undecimum dicendum quod in iustitia generali, de qua nunc loquimur, includitur etiam ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub huiusmodi iustitia continentur.

---

[108] Cf. Ef 1,9 y AIMÓN, *Expos. in Eph.*, ibid. (ML 117,704B), Ef 3,9; ibid. (ML 117,713D), Col 1,26 y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,267C), 1 Tim 3,16 y *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibid. (ML 192,346B-C).

[109] En el a.1.

12. El pecado impide la gracia principalmente por razón de la aversión. Por eso, para remover ese impedimento, es necesaria la conversión del libre albedrío hacia Dios.

Artículo 5

¿En la justificación del pecador se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado?[110]

Argumentos. Por los que parece que no es necesario el movimiento del libre albedrío hacia el pecado en la justificación del pecador.

1. El movimiento de la caridad basta para la remisión de los pecados; se lee en Lc 7,47: *Le son perdonados muchos pecados porque ha amado mucho*. Ahora bien, el movimiento de la caridad va directamente hacia Dios. Luego para la remisión de los pecados basta el movimiento hacia Dios y no se requiere un movimiento hacia el pecado.

2. El bien inconmutable es más eficaz que el bien conmutable. Ahora bien, para la conversión al bien conmutable basta que el hombre incurra en pecado[111]; luego la conversión al bien inconmutable basta para que el hombre sea justificado.

3. El hombre no puede moverse al pecado si no piensa en pecar. Ahora bien, nadie puede pensar sobre aquello que no tiene en la memoria. Mas sucede a veces que uno se olvida del mal cometido. Por consiguiente, si para la justificación del pecador es necesario el movimiento del libre albedrío hacia el pecado, parece que ese que se ha olvidado de sus pecados nunca puede justificarse.

12. Ad duodecimum dicendum quod peccatum prohibet gratiam praecipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Et videtur quod non: motus enim caritatis ad remissionem sufficit: Luc. VII: «Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum»; sed motus caritatis est directe in Deum; ergo ad iustificationem impii sufficit motus in Deum et non requiritur motus in peccatum.

2. Praeterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile; sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum; ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo iustificetur.

3. Praeterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet; nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi; si ergo ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit iustificari.

---

[110] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 qla.4; *Summa* 1-2 q.113 a.5; 3 q.86 a.2.
[111] Cf. San Agustín, *De lib. arb.* 3 c.1 (ML 32,1269).

4. Puede ocurrir que uno se encuentre envuelto en muchos pecados. Si el movimiento del libre albedrío hacia el pecado es necesario para la justificación, parece por la misma razón que tendría que pensar en cada uno de sus muchos pecados en ese instante de la justificación, lo cual es imposible; en efecto, la razón de pensar en uno no es mayor que la de pensar en otro.

5. El que se convierte a una cosa como a su fin último, por ese mismo hecho se aparta de otro fin último, porque es imposible que haya muchos fines últimos de una misma cosa. Ahora bien, el hombre, cuando se mueve por la fe informada hacia Dios, se mueve a él como a su fin último; por lo tanto, por ese mismo hecho, se aparta del pecado, y así no parece que sea necesario un movimiento del libre albedrío hacia el pecado.

6. No es el mismo el movimiento desde el pecado y el movimiento hacia el pecado, como no lo es el movimiento desde lo blanco y el movimiento hacia lo blanco. Ahora bien, la justificación es el movimiento desde el pecado, luego no es el movimiento hacia el pecado.

EN CONTRA está: 1. Se dice en Sal[112]: *Dije, confesaré contra mí mi injusticia para con el Señor, y tú remitiste la impiedad de mi pecado.* Ahora bien, el hombre no puede decir esto sin pensar en el pecado que ha cometido; luego es necesario el movimiento del libre albedrío hacia el pecado para la justificación.

2. Para la justificación del pecador es necesaria la contrición, que es la primera parte de la penitencia[113], por la que se quitan los pecados. Ahora bien, la contrición es el dolor sobre el pecado[114]; luego el movimiento del libre albedrío hacia el pecado es necesario para la justificación.

4. Praeterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum; si ergo motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare, quod est impossibile; non enim est maior ratio de uno quam de alio.

5. Praeterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo, quia impossibile est unius esse multos fines ultimos; sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum; ergo ex hoc ipso avertitur a peccato, et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Praeterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album; sed iustificatio est motus a peccato; ergo non est motus ad peccatum.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur: «Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei»; sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando; ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

2. Praeterea, ad iustificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars, per quam peccata tolluntur; sed contritio est dolor de peccato; ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

---

[112] Sal 31,5.
[113] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* IV d.16 c.1.
[114] Cf. GUILL. ALTISSI., *Summa aurea* IV tr.6 c.2 q.1 (f.267ra).

SOLUCIÓN.[115] La justificación del pecador añade algo a la mera justificación. La mera justificación comporta sólo la infusión de la justicia; la justificación del pecador añade a eso la remisión de la culpa, y esta remisión no se hace sólo por el hecho de que el hombre abandone el pecado, sino que requiere algo más. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[116]: *Si no tener pecados consistiese en dejar de pecar, bastaría la advertencia de la Escritura: «Hijo, has pecado, no peques de nuevo», sino que añade: «Y ruega por los pecados anteriores, para que se te perdonen»*. Por consiguiente, para la simple justificación se requiere la conversión del hombre por el libre albedrío hacia la causa justificante, que es el movimiento del libre albedrío hacia Dios. Pero, además de esto, en la justificación del pecador se requiere que se convierta a la destrucción del pecado pasado. Como la conversión a Dios se consigue por el hecho de que el hombre conoce a Dios por la fe, y que ama y desea la gracia o la espera, así es necesario que la conversión del libre albedrío al pecado consista en el hecho de que el hombre se reconozca pecador, lo que es propio de la humildad, y que detesta el pecado pasado, para que se duela de haberlo hecho y no lo quiera reiterar.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El amor de Dios no puede darse sin la detestación de aquello que lo separa de Dios. Por lo tanto, en la justificación, además del movimiento de amor hacia Dios, se requiere la detestación del pecado. De ahí que la Magdalena, a la cual fue dicho que *le son perdonados muchos pecados, porque ha amado mucho,* derramara tantas lágrimas por sus pecados.

RESPONSIO. Dicendum quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiae infusionem, sed super hoc addit iustificatio impii remissionem culpae; quae quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit in libro De nuptiis et concupiscentia: «Si a peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: "Fili, peccasti, non adicias iterum"; non autem sufficit, sed addidit: "Et de praeteritis deprecare ut tibi remittantur"». Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum; sed supra hoc in iustificatione impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse et iterare non velit.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat; et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio: unde et Magdalena, cui dictum est: «Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum», lacrimas emiserat pro peccatis.

---

[115] Todo el contenido de estos últimos artículos, del 5 al 9, se puede decir que ya ha sido ofrecido de conjunto en el a.1, que tiene en cuenta los diversos pasos que envuelve el proceso de la justificación, recurriendo para su explicación a las doctrinas de la filosofía aristotélica sobre el movimiento y las mutaciones sustanciales, y sobre el orden e interacción de las cuatro causas que podemos descubrir en la realidad natural y que tiene su aplicación analógica en el orden sobrenatural de la justificación. Véase de modo especial, dentro del a.1, la objeción 11, la respuesta de Santo Tomás a esa objeción y la nota con que hemos querido ilustrar esa respuesta 11.

[116] I c.26 (ML 44,430).

2. La conversión al bien inconmutable basta para la mera justificación, pero, para la justificación del pecador, se requiere también el movimiento hacia el pecado, como queda dicho, porque, para el hecho de que el hombre sea justificado de un pecado pasado, no sólo basta que quiera la justicia y no peque, sino que es necesario que actúe contra la iniquidad pasada detestándola. Ahora bien, en aquel que peca no se requiere la detestación de Dios o de la justicia, a no ser como algo consecuente, porque nadie tiene odio a aquello que es bueno, a no ser en cuanto es incompatible con otro bien al que se ama. Por lo tanto, el pecador, a no ser de modo accidental, odia la justicia y a Dios, a saber, en cuanto ama inmoderadamente un bien conmutable.

3. No es necesario que uno en el mismo momento de la justificación piense determinadamente en este o aquel pecado, sino que se duela de su propia culpa por haberse apartado de Dios, sea de modo absoluto, sea de forma condicionada si se apartó de Dios, cuando por ejemplo uno ignora si alguna vez se ha apartado de Dios por algún pecado mortal. Incluso, por un movimiento semejante, el que se ha olvidado de su pecado puede tener contrición de ese pecado.

4. Todos los pecados coinciden en la aversión a Dios, y por este motivo impiden la gracia. De ahí que para la justificación no se requiera que en ese movimiento de la justificación uno piense en este pecado por cuya culpa se apartó de Dios. El pensar sobre cada uno de los pecados debe preceder o al menos seguir a la justificación.

5. Del hecho que uno se constituya para sí a Dios como fin, se sigue que no establece para sí el fin en el pecado, y que de esta manera se aparta del propósito de pecar. Ahora bien, esto no basta para borrar el pecado, como se dijo, y, por lo tanto, el argumento de la objeción quinta no concluye.

2. Ad secundum dicendum quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter, sed ad iustificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, quia ad hoc quod homo iustificetur a peccato praeterito, non solum sufficit quod iustitiam velit et non peccet, sed quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat requiritur detestatio Dei vel iustitiae nisi ex consequenti, quia id quod est bonum nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens odit iustitiam et Deum, ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

3. Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento iustificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet, sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute vel sub conditione, si scilicet aversus est, quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit; et per huiusmodi motum ille qui oblitus est, de peccato conteri potest.

4. Ad quartum dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cuius gratiam impediunt; unde ad iustificationem non requiritur quod in ipso iustificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo: recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel praecedere vel saltem sequi iustificationem.

5. Ad quintum dicendum quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi; hoc autem non sufficit ad deletionem peccati praeteriti, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

6. El movimiento del libre albedrío para seguir en el pecado o desearlo se opone a la justificación, pero no así el movimiento del libre albedrío para huir del pecado, pues este movimiento conviene con la justificación, que es un movimiento desde el pecado, pues huir de algo es un movimiento que parte de ese algo.

Artículo 6

¿La infusión de la gracia y la remisión de la culpa son la misma cosa?[117]

Argumentos por los que parece que son la misma cosa.

1. La misma cosa es la admisión de una afirmación que el rechazo de su negación. Ahora bien, la culpa no es otra cosa que el defecto de la gracia; luego lo mismo parecen ser la remoción de la culpa y la infusión de la gracia.

2. La culpa y la gracia se oponen como las tinieblas y la luz. Ahora bien, la remoción de las tinieblas y la introducción de la luz son la misma cosa: luego la remisión de la culpa y la infusión de la gracia son lo mismo.

3. La remisión de la culpa principalmente mira a la limpieza de la mancha. Mas la mácula no parece ser positivamente algo en el alma, porque sería en cierta forma algo procedente de Dios. Por consiguiente, la mácula parece ser sólo privación, pero no hay privación sino de aquello con lo cual no puede existir al mismo tiempo, y esto es la gracia. Ahora bien, la remoción de la privación no es otra cosa que la colocación del hábito; luego la remisión de la culpa no es otra cosa que la infusión de la gracia.

6. Ad sextum dicendum quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum iustificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum; hic enim motus cum iustificatione convenit, quae est motus a peccato, nam fuga alicuius est motus ab illo.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.

Et videtur quod sic: idem enim est propositio affirmationis et remotio negationis; sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiae; ergo idem videtur esse remotio culpae et infusio gratiae.

2. Praeterea, culpa et gratia opponuntur sicut tenebra et lux; sed remotio tenebrae et inductio lucis sunt idem; ergo remissio culpae et infusio gratiae sunt idem.

3. Praeterea, remotio culpae praecipue attenditur quantum ad deletionem maculae; macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo, et sic videtur quod sit privatio sola; non autem est privatio nisi eius cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio autem privationis nihil est aliud quam positio habitus; ergo remissio culpae nihil est aliud quam infusio gratiae.

---

[117] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 qla.5; *Summa* 1-2 q.113 a.6.

4. Se dirá que la mácula no sólo produce la ausencia de la gracia, sino una aptitud y débito con respecto a la gracia que se debe tener.—Se responde que toda privación produce una aptitud en el sujeto, y sin embargo la remoción de la privación y la introducción del hábito es lo mismo. Luego el argumento no demuestra que la remoción de la culpa y la infusión de la gracia no sean lo mismo.

5. Según el Filósofo[118], la generación de una cosa es la corrupción de otra. Ahora bien, la remoción de la culpa es en cierta manera su corrupción, mientras que la infusión de la gracia es en algún modo su generación. Por consiguiente, es lo mismo la infusión de la gracia que la remisión de la culpa.

EN CONTRA están estos argumentos. 1. Entre las cuatro cosas que se requieren para la justificación del pecador[119] se enumeran estas dos: la infusión de la gracia y la remisión de la culpa.

2. Las cosas que se comportan entre sí de tal manera que una puede existir sin la otra no son lo mismo. Ahora bien, la infusión de la gracia puede existir sin la remisión de la culpa, como en los ángeles bienaventurados, en el primer hombre antes de la caída y en Cristo; luego la remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo.

SOLUCIÓN. La remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo. Lo demostramos. Las mutaciones se distinguen por relación a los términos[120]. El término de la infusión de la gracia es el estar en gracia, y el término de la remisión de la culpa es el no ser de la culpa. Existe en cuanto a esto una diferencia entre las diversas clases de opuestos. Hay algunos opuestos en los que cada uno enfrenta su propia na-

4. Sed dicebat quod macula non solum ponit absentiam gratiae, sed aptitudinem et debitum respectu gratiae habendae.—Sed contra, omnis privatio ponit aptitudinem in subiecto, et tamen remotio privationis et inductio habitus sint idem; ergo hoc non impedit quin remotio culpae et infusio gratiae sint idem.

5. Praeterea, secundum Philosophum generatio unius est corruptio alterius; cum ergo remotio culpae sit quaedam ipsius corruptio, infusio gratiae est quaedam ipsius generatio; ergo idem est infusio gratiae quod remotio culpae.

SED CONTRA est quod inter quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, connumerantur duo: infusio gratiae et remissio culpae.

2. Praeterea, quaecumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem; sed infusio gratiae potest esse sine remissione alicuius culpae, sicut in angelis beatis, in primo homine ante casum et in Christo; ergo remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem.

RESPONSIO. Dicendum quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem; et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur; infusionis autem gratiae terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpae culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quaedam differentia. Nam quaedam opposita

---

[118] *De gen. et corrup.* I c.7 (BK 318a23) como se dice en *De malo* q.1 a.1 obi.16.
[119] Véase en el a.1 obi.11.
[120] Cf. *De verit.* q.2 a.2.

turaleza, como lo blanco y lo negro; en estos casos la negación de uno y otro es una negación real, es decir, de una entidad real. Por eso, como la afirmación no es la negación, ser blanco no es lo mismo que no ser negro, sino que se diferencian realmente. Por eso también la corrupción de lo negro, cuyo término es el no ser negro, y la generación de lo blanco, cuyo término es el ser blanco, son realmente mutaciones diversas, aunque sea uno solo el movimiento, como se dijo arriba [121].

Hay otros opuestos de los que uno solo es cierta naturaleza, y el otro no es sino la remoción o la negación de ella; esto aparece claro en la oposición según la afirmación y la negación, o según la privación y el hábito. En esta clase de opuestos la negación del opuesto que comporta una naturaleza es real, porque se trata de algo real, mientras que la negación del otro opuesto no es real, pues no hace referencia a alguna cosa real, ya que es la negación de una negación; por lo tanto, esta negación de la negación, que es la negación del otro opuesto, en nada se diferencia realmente de la posición del otro. De ahí que en la realidad lo mismo es la generación de lo blanco que la corrupción de lo no blanco. Pero, como la negación, aunque no sea un ente natural, es sin embargo un ente de razón, por eso la negación de la negación según la razón o según el modo de entender es una cosa distinta de la posición de la afirmación. De esta forma la corrupción de lo no blanco, según el modo de entender, es algo distinto de la generación de lo blanco.

Está claro, pues, que, si la culpa no es en absoluto algo positivo, lo mismo es la infusión de la gracia y la remisión de la culpa según la realidad, pero no según la razón. Si la culpa pone algo no sólo según la razón sino en la realidad, entonces son algo distinto la remisión de la culpa y la infusión de la gracia, si se consideran como mutaciones, aunque en la razón de movimiento sean la misma cosa, como queda

sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt; ideo corruptio nigri cuius terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cuius terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra dictum est.

Quaedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quaedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius, sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem, vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi quod ponit naturam aliquam, est realis quia est alicuius rei, negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicuius rei, est enim negatio negationis; et ideo haec negatio negationis quae est negatio alterius oppositi, nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem sive secundum modum intelligendi est aliud a positione affirmationis; et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem, secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non solum ratione sed etiam re, est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum

[121] Véase en el a.1.

dicho [122]. La culpa, empero, pone algo, y no sólo la ausencia de la gracia, pues la ausencia de la gracia, en sí misma considerada, tiene sólo razón de pena, no de culpa, a no ser en cuanto que es rechazada por un acto voluntario precedente; así, las tinieblas no tienen razón de sombras, si no es en cuanto se producen por la interposición de un cuerpo opaco. Como la remoción de las sombras lleva consigo no sólo el alejamiento de las tinieblas, sino también del cuerpo que impide la luz, así la remisión de la culpa no sólo importa la remoción de la ausencia de la gracia, sino también la de aquello que impide la gracia y que provenía del acto precedente del pecado, no como si aquel acto no hubiera existido, porque esto es imposible, sino en cuanto, por su causa, el influjo de la gracia no sea impedido. Está claro, por consiguiente, que la remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo según la realidad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1-4. Con lo expuesto quedan solucionadas las cuatro primeras objeciones.

5. La generación de una cosa, dice el Filósofo, es la corrupción de otra por concomitancia, porque necesariamente se dan simultáneas, y también por la unidad del movimiento que tiene como término esas dos mutaciones.

est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente, sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur. Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem secundum rem.

1-4. Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

5. Ad quintum dicendum quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

---

[122] Véase en el a.1.

Artículo 7

¿La remisión de la culpa precede a la infusión de la gracia?[123]

Parece que la remisión de la culpa precede naturalmente a la infusión de la gracia por lo siguiente.

Argumentos. 1. Sobre las palabras del salmo[124]: *así en el lugar santo te contemplé,* dice la Glosa[125]: *Si uno no deja primero el mal, nunca llegará al bien.* Ahora bien, la remisión de la culpa comporta dejar el mal, y la infusión de la gracia lleva consigo alcanzar el bien; luego primero, naturalmente, es la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

2. En el orden de la naturaleza es primero entender el recipiente que la misma recepción. Ahora bien, la forma no es recibida a no ser en la propia materia[126]; luego es primero entender la propia materia que la recepción de la forma. Mas, para que una materia sea apropiada a una forma, se requiere que se encuentre libre de la forma contraria; luego es primero en la materia la liberación de una forma que la recepción de la otra. Y así también es naturalmente primero la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

3. Se afirmó que la gracia en lo que dice relación hacia Dios, que la infunde, es primero naturalmente que la remisión de la culpa; pero en cuanto dice relación hacia el sujeto receptor es posterior a esa remisión.—Se responde que en la infusión de la gracia se incluye la relación de la gracia al sujeto en que se infunde. Por consiguiente, si según esa relación su sujeto es posterior, parece que de modo absoluto la infusión de la gracia es naturalmente posterior a la remisión de la culpa.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.

Et videtur quod sic, quia super illud Psal.: «Sic in sancto apparui tibi», dicit Glossa: «Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum»; sed remissio culpae facit deficere a malo, infusio autem gratiae facit pervenire ad bonum; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea, prius in ordine naturae est intelligere recipiens quam ipsam receptionem; sed forma non recipitur nisi in propria materia; ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formae: sed ad hoc quod materia sit propria alicui formae, requiritur quod sit denudata a forma contraria; ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic etiam naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

3. Sed dicebat quod gratia secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpae; secundum vero quod habet ordinem ad subiectum, sic est posterior quam remissio culpae.—Sed contra, in infusione gratiae includitur respectus gratiae ad suum subiectum cui infunditur; si ergo secundum hunc respectum ad subiectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiae naturaliter sit post remissionem culpae.

---

[123] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.4 qla.1; *Summa* 1-2 q.113 a.8.

[124] Sal 62,2.

[125] *Glossa* de Pedro Lombardo (ML 191,572B), tomada de San Agustín, *Enarr. in Ps.* LXII 2 (ML 36,753).

[126] Cf. Aristóteles, *De anima* II 4 (BK 414a25) según Santo Tomás, *In Sent.* 2 d.12 a.1 obi.1.

4. Se decía que la gracia tiene doble relación con respecto al sujeto receptor: una en cuanto lo informa, y así es posterior a la remisión de la culpa, y la otra en cuanto repele de ese sujeto la culpa, y así la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa. Se responde a esto que la gracia expulsa la culpa por razón de la oposición que ésta dice a aquélla. Ahora bien, los opuestos se rechazan recíprocamente, pues no se toleran sobre el mismo sujeto [127]; por lo tanto, por eso mismo que la gracia informa a un sujeto, expele de él la culpa, y así no puede suceder que la gracia, según la relación que dice al sujeto al que informa, sea posterior, y, según la relación que dice a la culpa que expulsa, sea anterior.

5. El ser de una cosa es siempre primero que su obrar. Ahora bien, la gracia, por ser un accidente, su ser es estar en un sujeto [128]; luego es primera naturalmente la relación que tiene la gracia con respecto al sujeto al que informa que la relación que tiene a su contrario, al que repele. Por lo tanto, la respuesta ofrecida no puede sostenerse.

6. En el orden de la naturaleza es antes apartarse del mal que hacer el bien. Ahora bien, la remisión de la culpa pertenece al apartarse del mal, mientras que la infusión de la gracia se ordena a hacer el bien; luego antes, en el orden de la naturaleza, es la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

7. Según [129] el orden de los efectos es el orden de las causas. El efecto de la remisión de la culpa es quedar purificado, y el efecto de la infusión de la gracia es ser grato. Ahora bien, primero en el orden de la naturaleza es estar purificado que ser grato, pues todo el que es grato es puro, y no al revés. Dice el Filósofo [130] que es primero *aquello que no tiene una recíproca consecuencia.* Luego primero en el orden de la naturaleza es la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

4. Sed dicebat quod gratia habet duplicem respectum ad subiectum: unum secundum quod informat subiectum, et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpae; alium quo culpam expellit a subiecto, et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae. Sed contra, gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam; opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subiecto; ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectum expellit culpam; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subiectum quod informat sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit sit prior.

5. Praeterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius; sed gratia cum sit accidens eius esse est inesse; ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit, et sic praedicta responsio non videtur posse stare.

6. Praeterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum; sed remissio culpae pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiae ordinatur ad operationem boni; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

7. Praeterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum; sed effectus remissionis culpae est esse mundum, effectus autem infusionis gratiae est esse gratum; prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum, nam omne gratum est mundum sed non convertitur: prius autem secundum Philosophum «est a quo non convertitur consequentia»; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

---

[127] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV c.15 (BK 1011b21).

[128] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V 22 (BK 1025a14).

[129] Este argumento parece tomado de SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.17 p.1 a.2 q.1 sed c.2.

[130] *Praedic.* c.12 (BK 14a34) según la traducción de Boecio (ed. Minio-Paluello p.37).

8. La culpa y la gracia se relacionan mutuamente como dos formas contrarias en el orden de la naturaleza. Mas en los entes naturales primero en el orden de la naturaleza es la expulsión de una forma que la introducción de la otra, pues nunca ocurre que las formas contrarias estén al mismo tiempo en una materia. Por consiguiente, conviene que la forma que estaba primero sea expulsada antes que sea introducida la forma nueva. Luego la remisión de la culpa en el orden de la naturaleza es antes que la infusión de la gracia.

9. En el orden de la naturaleza[131] es primero apartarse del término inicial que llegar al término final. Ahora bien, en la justificación del pecador la culpa se comporta como término inicial, del cual se aparta por la remisión de la culpa; el término final es en cambio la misma gracia, a la cual se llega por su infusión en el alma. Luego es primero naturalmente la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

10. Se dijo que la infusión de la gracia es posterior en cuanto la gracia es el término final de la justificación, pero es anterior en cuanto es el principio que dispone removiendo los obstáculos.—Se responde que el agente de virtud infinita no exige disposición en la materia en la que actúa. Ahora bien, la infusión de la gracia procede del agente de virtud infinita, a saber, de Dios; por consiguiente, no exige ninguna disposición.

11. Ninguna forma que provenga totalmente del exterior exige una disposición en la materia. Ahora bien, la gracia es de esa clase de formas. Luego, etc.

12. La remisión de la culpa y la infusión de la gracia se comportan como la purgación y la iluminación. Ahora bien, según Dionisio[132], la purgación se antepone a la iluminación; luego la remisión de la culpa naturalmente precede a la infusión de la gracia.

8. Praeterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formae contrariae in natura; sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formae quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia; unde oportet quod forma quae prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur; ergo et remissio culpae naturaliter prius est quam infusio gratiae.

9. Praeterea, prius naturaliter est recedere a termino a quo quam pervenire ad terminum ad quem; sed in iustificatione impii culpa se habet ut terminus a quo receditur per culpae remissionem; terminus autem ad quem est ipsa gratia ad quam pervenitur per eius infusionem; ergo prius naturaliter est culpae remissio quam gratiae infusio.

10. Sed dicebat quod gratiae infusio est posterior in quantum gratia est terminus iustificationis; sed in quantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius.—Sed contra, agens infinitae virtutis non exigit dispositionem in materia in qua operatur; sed gratiae infusio est ab agente infinitae virtutis, scilicet a Deo; ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Praeterea, nulla forma quae totaliter est ab extrinseco exigit dispositionem in materia; sed gratia est huiusmodi; ergo etc.

12. Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut purgatio et illuminatio; sed secundum Dionysium purgatio anteponitur illuminationi; ergo remissio culpae naturaliter praecedit gratiae infusionem.

---

[131] Este argumento parece tomado de SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.17 p.1 a.2 q.1 sed c.1.

[132] *De cael. hier.* c.3 § 2 (MG 3,165B; Dion. 792) según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.9 a.3.

13. Si Dios[133] actuase sucesivamente en la justificación del pecador, primero en el orden del tiempo removería la culpa que infundiría la gracia, como en el blanqueamiento, la naturaleza primero remueve la negrura y después introduce la blancura. Ahora bien, al realizar instantáneamente la justificación deshace el orden del tiempo, pero no el orden de la naturaleza. Luego, naturalmente, es antes la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

EN CONTRA está: 1. La causa naturalmente precede al efecto. Ahora bien, la gracia es la causa de la remisión de la culpa en cuanto es infusa; luego la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa.

2. El agente natural no rechaza de la materia la forma contraria, a no ser introduciendo en ella una semejanza de su propia forma. Por la misma razón, Dios no remueve del alma la culpa a no ser introduciendo en ella una semejanza de su bondad, es decir, la gracia. Así, la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa.

3. Como algunas veces la culpa es remitida por la gracia, así igualmente la gracia es expelida por la culpa. Ahora bien, la gracia es expelida por la culpa, que precede a la expulsión de la gracia. Luego de modo similar la culpa es remitida por la gracia, que precede a la remisión de la culpa.

4. La gracia[134] es infundida creando, y es creada infundiendo. Ahora bien, la creación de la gracia es primero naturalmente que la remisión de la culpa; luego también la infusión de la gracia es naturalmente primera.

13. Praeterea, si Deus successive operaretur in iustificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam, sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem; sed hoc quod Deus subito operatur iustificationem removet ordinem temporis non naturae; ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

SED CONTRA, causa naturaliter praecedit effectum; sed gratia est causa remissionis culpae nonnisi secundum quod est infusa; ergo gratiae infusio naturaliter praecedit culpae remissionem.

2. Praeterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suae formae in materia; ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suae bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit, et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae.

3. Praeterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam; sed gratia expellitur per culpam praecedentem expulsionem gratiae; ergo similiter culpa remittitur per gratiam praecedentem culpae remissionem.

4. Praeterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur; sed creatio gratiae est prius naturaliter quam remissio culpae; ergo et infusio gratiae naturaliter prior est.

---

[133] Este argumento parece tomado de SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.17 p.1 a.2 q.1 sed c.5.

[134] Este argumento parece tomado de SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.17 p.1 a.2 q.1 obi.2.

5. El agente es primero en el orden natural que el paciente. Ahora bien, en la justificación del pecador la gracia es por parte del agente y la culpa es por parte del paciente o del sujeto receptor; luego antes naturalmente es la infusión de la gracia que la remisión de la culpa.

SOLUCIÓN. En todo género de causas, la causa es siempre primero que lo causado. Mas sucede que, según los diversos géneros de causas, un ente puede ser, respecto a la misma cosa, causa y causado; así, la purga es causa de la salud en el género de la causa eficiente, y la salud es la causa de la purga según la causa final. De modo semejante, la materia es causa de la forma en alguna manera en cuanto la sustenta, y la forma es causa de la materia en algún modo en cuanto le da el ser en acto. Por lo tanto, nada impide que una cosa sea anterior o posterior a otra según el diverso género de causas.

Sin embargo, debe decirse absolutamente primero en el orden de la naturaleza aquello que es primero según el género de aquella causa que es la primera en la razón de la causalidad; ésta es la causa final, que es llamada la causa de las causas, porque todas las demás reciben de ella el hecho de ser causas [135]. En efecto, la causa eficiente no actúa sino por un fin; por la acción de la causa eficiente, la forma perfecciona la materia, y la materia sostiene la forma. Por consiguiente, debemos decir que, siempre que una forma es rechazada de una materia y es inducida otra, la expulsión de la forma precedente es naturalmente primero por razón de la causa material, pues toda disposición a la forma se reduce a la causa material. El despojar a la materia de una forma contraria es cierta disposición a la recepción de la nueva forma.

También el sujeto, es decir, la materia, como se dice en el libro I de los *Físicos* [136], *es numerable,* pues es numerada según la razón, en cuanto

5. Praeterea, agens naturaliter est prius patiente; sed in iustificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis; ergo prius naturaliter est gratiae infusio quam culpae remissio.

RESPONSIO. Dicendum quod in quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum, sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae.

Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. Sic ergo dicendum quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis, omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem; denudatio autem materiae a forma contraria est quaedam dispositio ad formae susceptionem.

Subiectum etiam, id est materia, ut dicitur in libro I Physicorum, «numerabiliter est»; numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter substantiam

[135] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II c.5 (BK 195a24); AVICENA, *Metaph.* VI c.5 (f.94va-vbE).
[136] C.7 (BK 190b25) según la antigua versión (ms. Urbin. lat. 206 f.12ra).

que en el sujeto, además de su entidad propia, se encuentra la privación, que hace referencia a la materia y al sujeto. En cambio, por razón de la causa formal es naturalmente primero la introducción de la forma, que perfecciona formalmente al sujeto y expele a su contraria. La forma y el fin coinciden numéricamente en lo mismo. Como la forma y la causa eficiente coinciden en lo mismo específicamente[137], ya que la forma es una semejanza del agente, la introducción de la forma es por eso primero según el orden de la causa eficiente y final. Luego es claro, según todo lo dicho, que, en el orden de la naturaleza, la infusión de la forma es en absoluto lo primero.

Concluimos, pues, que absolutamente hablando, según el orden de la naturaleza, es primero la infusión de la gracia que la remisión de la culpa, pero según el orden de la causa material es al contrario.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La Glosa citada habla haciendo referencia a la evitación de la obra mala y a la ejecución de la obra buena; así, es menos rechazar el mal que obrar el bien, y por eso aquello es naturalmente primero. No habla haciendo referencias a los hábitos, que son infundidos o rechazados.

2. La razón aducida procede según el orden de la causa material, conforme al cual también la infusión de la gracia es posterior con relación al sujeto.

3. Con lo expuesto está clara la solución a la objeción tercera.

4. La cuarta objeción procede según el orden de la causa formal, pues formalmente la gracia, al establecerse como inherente al alma, expele la culpa.

subiecti invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subiecti. Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae, quae formaliter perficit subiectum et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie in quantum forma est similitudo agentis, ideo etiam formae introductio prior est naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis; et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio, sed secundum ordinem causae materialis est e converso.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali et operationem operis boni; minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius; non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum ordinem causae materialis, secundum quem in respectu ad subiectum infusio gratiae posterior est.

3. Unde patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit secundum ordinem causae formalis; formaliter enim gratia inhaerendo expellit culpam.

---

[137] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II c.11 (BK 198a24) como refiere SANTO TOMÁS, *De verit.* q.21 a.4.

5. La gracia no expele la culpa como una causa eficiente, sino como una causa formal. Por eso no es anterior a la expulsión de la culpa, sino simultánea.

6. La objeción sexta procede según el orden de las operaciones, y no según el orden de los hábitos, como lo hizo la objeción primera.

7. El estar limpio no es un efecto propio de la remisión de la culpa, porque puede darse sin referencia a la remisión de la culpa, como en el primer hombre en el estado de inocencia. Ahora bien, el efecto propio de la remisión de la culpa es purificar, y esto no es más común que el ser grato, porque ninguno puede ser purificado si no es por la gracia. Debemos saber también que con esto no se probaría la prioridad natural, a no ser en el orden de la causa material, pues los géneros se comportan a modo de materia en comparación con las especies.

8. La misma distinción es necesario establecer en las formas naturales que en el argumento propuesto.

9. El alejamiento del término inicial es anterior en el orden de la generación y del movimiento, y esto se reduce al orden de la materia, pues el movimiento es el acto del que se encuentra en potencia [138]. Ahora bien, el acceso al término final es primero en el orden de la causa final.

10. En las obras de Dios no se requiere disposición por razón de la impotencia del agente, sino por la condición del efecto, y principalmente se requiere esta disposición, a saber, la remoción del contrario, porque los contrarios no pueden estar juntos [139].

11. También la forma que viene totalmente del exterior requiere una debida disposición en el sujeto, bien sea como disposición preexistente, como la luz requiere la diafanidad en el aire, bien sea una dispo-

5. Ad quintum dicendum quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non prius <est> quam expellat culpam, sed simul.

6. Ad sextum dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad operationes et non quantum ad habitus, sicut et prima.

7. Ad septimum dicendum quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpae, quia potest esse non intellecta remissione culpae, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpae est fieri mundum, et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum etiam quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causae materialis, nam genera se habent per modum materiae in comparatione ad species.

8. Ad octavum dicendum quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus et in proposito.

9. Ad nonum dicendum quod recessus a termino a quo est prius in via generationis et motus, quod reducitur ad ordinem materiae, nam motus est actus existentis in potentia; sed accessus ad terminum ad quem est prior secundum ordinem causae finalis.

10. Ad decimum dicendum quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis sed propter conditionem effectus, et praecipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii, quia contraria simul esse non possunt.

11. Ad undecimum dicendum quod forma quae est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subiecto, vel praeexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in

---

[138] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* III c.2 (BK 201a10) como dice SANTO TOMÁS, *De verit.* q.24 a.1.

[139] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV c.15 (BK 1011b21).

sición simultánea, impresa por el mismo agente, como el calor consumado es introducido juntamente con la forma del fuego. De modo semejante, Dios introduce la gracia en el alma al mismo tiempo que expele la culpa.

12. Se ha de decir que debemos utilizar una distinción semejante, en la acción purgativa e iluminativa, a la utilizada en la solución anterior.

13. Si Dios realizase de modo sucesivo la justificación, la expulsión de la culpa sería primero en el tiempo, pero sería posterior en la naturaleza, pues el orden del tiempo sigue al orden del movimiento y de la materia. Con relación a esto, el Filósofo[140] dice que en el mismo sujeto el acto es posterior en el tiempo a la potencia, pero es primero en el orden de la naturaleza, porque, según la filosofía, se dice primero absolutamente en el orden de la naturaleza lo que es primero en el orden de la causa final, como ya se dijo.

Artículo 8

¿En la justificación del impío el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia?[141]

Argumentos por los que parece que sí: 1. Naturalmente la causa precede al efecto. Ahora bien, la contrición es la causa de la remisión de la culpa; luego naturalmente la precede, y por consiguiente también la infusión de la gracia, pues son cosas concomitantes.

2. Se dijo que la contrición no es causa de la remisión de la culpa, sino a modo de disposición material.—Se responde que la contrición es causa sacramental de la remisión de la culpa y de la infusión de la gracia.

aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis; et similiter a Deo simul cum infusione gratiae expellitur culpa.

12. Ad duodecimum dicendum quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis sicut in proposito.

13. Ad tertium decimum dicendum quod si Deus successive iustificationem operaretur, expulsio culpae esset prior tempore, sed posterior natura; ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiae. Et secundum hunc modum Philosophus dicit quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior, quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causae finalis, ut dictum est.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem.

Et videtur quod sic: causa enim naturaliter praecedit effectum; sed contritio est causa remissionis culpae; ergo naturaliter eam praecedit, et per consequens gratiae infusionem quia se concomitantur.

2. Sed dicebat quod contritio non est causa remissionis culpae nisi per modum dispositionis materialis.—Sed contra, contritio est causa sacramentalis remissionis culpae

---

[140] Cf. *Metaph.* IX c.7 (BK 1049b4ss).

[141] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.4 qla.2 y 3; *Summa* 1-2 q.113 a.8 ad 2.

La penitencia, en efecto, como sacramento de la nueva ley, causa la gracia, y por ello causa también la remisión de la culpa. Esto no lo hace la penitencia por medio de las otras partes, como la confesión y la satisfacción, que presuponen la gracia y la remisión de la culpa. Queda, pues, claro que la contrición es la causa sacramental de la remisión de la culpa y de la infusión de la gracia. Ahora bien, la causa sacramental es causa instrumental, como consta de la cuestión anterior[142]. Por consiguiente, como el instrumento se reduce al género de la causa eficiente, la contrición no es causa de la remisión de la culpa como disposición material, sino más bien según el género de la causa eficiente.

3. La atrición precede a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa. Ahora bien, la contrición no se diferencia de la atrición sino en la intensidad del dolor, que no cambia la especie; luego también la contrición, al menos según la naturaleza, precede a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa.

4. En el libro de los Salmos[143] se dice, *la justicia y el juicio son el estrado de su trono*. El alma se dice el trono de Dios por la infusión de la gracia y la remisión de la culpa. Como el hombre hace la justicia y el juicio cuando se arrepiente del pecado, parece que la contrición es la preparación para la infusión de la gracia y es naturalmente anterior a ella.

5. El movimiento hacia el término precede naturalmente al término. Ahora bien, la contrición es cierto movimiento que tiende a la destrucción del pecado. Por lo tanto precede naturalmente a la destrucción del pecado.

6. Dice San Agustín[144]: *El que te creó sin ti no te justificará sin ti*. Así, el movimiento del libre albedrío, que es de nuestra parte, se requie-

et infusionis gratiae; poenitentia enim, cum sit sacramentum novae legis, gratiam causat, et sic remissionem culpae; nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quae gratiam et culpae remissionem praesupponunt, et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpae et infusionis gratiae. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex praecedenti quaestione patet; ergo cum instrumentum reducatur ad genus causae efficientis, contritio non erit causa remissionis culpae ut dispositio materialis, sed magis in genere causae efficientis.

3. Praeterea, attritio praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem; sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quae speciem non variat; ergo etiam contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem.

4. Praeterea, in Psal. dicitur: «Iustitia et iudicium praeparatio sedis eius»; anima autem efficitur sedes Dei per gratiae infusionem et culpae remissionem; cum ergo homo iustitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit praeparatio ad gratiae infusionem, et ita naturaliter est prior.

5. Praeterea, motus ad terminum naturaliter praecedit terminum; sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati; ergo naturaliter praecedit remissionem culpae.

6. Praeterea, Augustinus dicit: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te»; et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad iustificationem et

---

[142] En la Cuestión sobre la gracia a.4.

[143] Sal 88,15. Es un texto rehecho con Sal 88,15 y 96,2.

[144] Sermo 169 c.11 (ML 38,923) según el texto de GUILL. ALTISSI., *Summa aurea* III tr.2 c.2 (f.129ra).

re para la justificación y la precede naturalmente. Ahora bien, la justificación termina siempre en la remisión de la culpa; luego el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la remisión de la culpa.

7. En el matrimonio carnal el consentimiento mutuo precede naturalmente a la cópula del matrimonio. Ahora bien, por la infusión de la gracia se contrae cierto matrimonio del alma con Dios, según Os 11,19: *Te desposaré conmigo en la justicia.* Luego el movimiento del libre albedrío, por el que se da el consentimiento del alma con Dios, precede naturalmente a la infusión de la gracia.

8. Como en las cosas que son movidas por otro la moción del que mueve exteriormente se relaciona con el moverse del móvil, así ocurre también en las cosas que se mueven por sí mismas. Ahora bien, la moción por la que mueve el agente exterior, sea que mueva como agente principal, sea que mueva como agente cooperante, precede naturalmente al moverse del mismo móvil. Por consiguiente, como en la justificación del pecador el alma no es movida totalmente, sino que en cierta forma se mueve a sí misma como cooperante, según aquello de 2 Cor 3,9: *somos colaboradores de Dios,* parece que la misma operación del alma, a saber, el movimiento del libre albedrío, precede naturalmente a la remisión de la culpa, en la cual el alma es movida del vicio a la virtud.

EN CONTRA están las siguientes razones: 1. La contrición es un acto meritorio. Ahora bien, el acto meritorio proviene sólo de la gracia; luego la gracia es causa de la contrición. Como la causa precede naturalmente al efecto, por lo tanto la infusión de la gracia precede naturalmente a la contrición.

2. Sobre las palabras de Rom 5,1: *los justificados por la fe,* etc., dice la Glosa[145]: *Ningún mérito humano precede a la gracia.* Ahora bien, la contrición es cierto mérito humano; luego la contrición no precede a la infusión de la gracia.

naturaliter praecedit eam; sed iustificatio terminatur in remissionem culpae; ergo motus liberi arbitrii praecedit naturaliter remissionem culpae.

7. Praeterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam praecedit; sed per gratiae infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animae cum Deo, secundum illud Os. II: «Sponsabo te mihi in iustitia»; ergo motus liberi arbitrii, per quem est animae consensus in Deum, praecedit naturaliter gratiae infusionem.

8. Praeterea, sicut in his quae moventur ab alio se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quae moventur a seipsis; sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens sive ut coadiuvans, naturaliter praecedit moveri ipsius mobilis; ergo cum in iustificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodam modo se moveat ut coadiuvans, secundum illud I Cor. III: «Dei adiutores sumus», videtur quod ipsa operatio animae, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter praecedat remissionem culpae, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

SED CONTRA, contritio est actus meritorius; sed actus meritorius non est nisi a gratia; ergo gratia est causa contritionis; sed causa naturaliter praecedit effectum; ergo gratiae infusio naturaliter praecedit contritionem.

2. Praeterea, Rom. V super illud: «Iustificati igitur ex fide», etc., dicit Glossa: «Gratiam Dei non praecedit aliquod meritum humanum»; sed contritio est quoddam humanum meritum; ergo non praecedit gratiae infusionem.

---

[145] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,1378D).

3. Se dijo que precede como cierta disposición. Se responde que la disposición es menos perfecta que la forma para la que dispone. Ahora bien, la contrición es algo más pefecta que la gracia; luego la contrición no es disposición para la gracia. Se prueba la mediana: el acto segundo es de mayor perfección que el primero; pero la gracia es el acto primero, pues se comporta como un hábito; en cambio, la contrición es el acto segundo, pues es la operación de la gracia, como la consideración es operación de la ciencia[146]. Por consiguiente, como la consideración es más perfecta que la ciencia, así la contrición es más perfecta que la gracia.

4. El efecto de la causa eficiente nunca es disposición para la causa eficiente, porque en el caminar el movimiento sigue a la causa motora, aunque en ese mismo caminar la disposición preceda a aquello para lo que dispone. Ahora bien, la contrición se comporta con la gracia como el efecto con su causa eficiente; luego la contrición no es disposición para la gracia, y así concluimos lo de antes. Se prueba la mediana: el hábito y la potencia se reducen al mismo género de causas, pues el hábito suple lo que falta a la potencia; mas la potencia es causa del acto en el género de la causa eficiente; por ello también se reduce a ese género el hábito. La gracia se compara a la contrición como el hábito al acto; luego la contrición se compara a la gracia como el efecto a la causa eficiente.

5. Lo que no hace nada en la introducción de la forma no es disposición para la forma. Ahora bien, la contrición no hace nada en la introducción de la gracia, porque sin la contrición se puede dar la infusión de la gracia, como consta en Cristo, los ángeles y el primer hombre en estado de inocencia. Luego la contrición no es disposición para la gracia. Concluimos, pues, lo de antes.

3. Sed dicebat quod praecedit sicut quaedam dispositio. Sed contra, dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit; sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia; ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediae: actus secundus est maioris perfectionis quam primus; sed gratia est actus primus, cum se habeat per modum habitus; contritio autem est actus secundus cum sit operatio gratiae, sicut considerare est operatio scientiae; ergo sicut consideratio est perfectior quam scientia, ita contritio est perfectior quam gratia.

4. Praeterea, effectus causae efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem, cum tamen in eadem via dispositio praecedat id ad quod disponit; sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causae efficientis ad suam causam efficientem; ergo contritio non est dispositio ad gratiam, et sic idem quod prius. Probatio mediae: habitus et potentia ad idem genus causae reducuntur, cum habitus suppleat quod potentiae deest; sed potentia est causa actus in genere causae efficientis; ergo et habitus; sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum; ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Praeterea, quod nihil facit ad introductionem formae, non est dispositio ad formam; sed contritio nihil facit ad gratiae infusionem, quia sine contritione potest esse gratiae infusio, sicut patet in Christo, angelis et primo homine in statu innocentiae; ergo contritio non est dispositio ad gratiam, et sic idem quod prius.

---

[146] Cf. *De verit.* q.2 a.1.

6. San Bernardo[147] dice que para la obra de nuestra salvación son necesarias dos cosas, a saber, Dios que da y el libre albedrío que recibe. Ahora bien, el acto de dar es naturalmente anterior al acto de recibir; luego la gracia, que en nuestra justificación viene de Dios que la da, precede naturalmente a la contrición, que viene del libre albedrío, que la que recibe.

7. La contrición no puede darse juntamente con el pecado; luego la remisión de la culpa precede a la contrición.

SOLUCIÓN. Sobre esto hay tres opiniones. Algunos[148] dicen que el movimiento del libre albedrío naturalmente precede a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa de modo absoluto. Defienden que ese movimiento del libre albedrío no es la contrición, sino la atrición; no es un acto de fe formada, sino informe. Ahora bien, esto no parece venir a propósito, pues todo dolor del pecado, en el que tiene la gracia, es contrición, y de modo similar todo acto de fe unido a la gracia es de la fe formada. Por consiguiente, el acto de fe informe y la atrición, de que ellos hablan, preceden naturalmente a la infusión de la gracia. Mas de semejantes movimientos del libre albedrío no tratamos ahora, sino de aquellos que se dan juntamente con la infusión de la gracia, sin los cuales no puede darse la justificación en los adultos, pues sin los anteriores sí puede darse, como consta de lo arriba dicho[149].

Por eso otros[150] dicen que estos movimientos son meritorios e informados por la gracia y por eso siguen naturalmente a la gracia. Preceden en cambio naturalmente a la remisión de la culpa, porque la gracia realiza por estos actos la remisión de la culpa. Mas esta solución no es

6. Praeterea, Bernardus dicit quod ad opus salutis nostrae duo requiruntur, scilicet Deus dans et liberum arbitrium recipiens; sed datio naturaliter est prius quam receptio; ergo gratia quae in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter praecedit contritionem, quae est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Praeterea, contritio non potest esse simul cum peccato; ergo remissio peccati naturaliter contritionem praecedit.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem absolute; dicunt enim quod ille motus liberi arbitrii non est contritio sed attritio, non est actus fidei formatae sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum, nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio, et similiter omnis actus fidei gratiae coniunctus est fidei formatae; actus ergo fidei informis et attritio, de quibus isti loquuntur tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur, sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis, nam sine praecedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur; praecedunt autem remissionem culpae naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpae operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat

---

[147] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.1 (ML 182,1002B).

[148] Por ejemplo, GUILL. ALTISSI., *Summa aurea* III tr.2 c.1 q.3 (f.122va); IV c. «de paenitentia» (f.265rb).

[149] En el a.3.

[150] Por ejemplo, SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* IV d.17 p.1 a.2 q.2.

posible. En efecto, lo que uno causa por la operación, lo causa al modo de la causa eficiente; la gracia, si causase la remisión de la culpa por el acto de la contrición y de la fe formada, lo causaría al modo de la causa eficiente, lo cual no es posible. La razón es que la causa que efectivamente destruye algo, se coloca en el ser antes que lo destruido se coloque en el no ser, pues de lo contrario no podría actuar en la destrucción de lo que no es. Por lo tanto, está claro que la gracia no es causa de la remisión de la culpa por una operación especial, sino por la información del sujeto, la cual viene incluida en la infusión de la gracia. Por consiguiente, entre la infusión de la gracia y la remisión de la culpa no cabe ningún medio.

Es necesario, pues, recurrir a otra solución [151], según la cual los movimientos predichos se comportan de igual modo en ambos extremos, de forma que en cierto modo precedan y en cierto modo sigan según el orden de naturaleza. Si atendemos al orden de la naturaleza según la razón de la causa material, el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia, como la disposición material a la forma; pero, si se atiende según la razón de la causa formal, es al contrario. Esto es semejante a lo que ocurre en las cosas naturales respecto a la disposición que es necesaria para la forma [152]. Esa disposición en cierta manera precede a la forma sustancial, a saber, según la razón de la causa material, pues la disposición material proviene de la material. Pero según la otra consideración, es decir, por parte de la causa formal, la forma sustancial es primero, en cuanto perfecciona la materia y los accidentes materiales.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. La contrición es causa de la remisión de la culpa en cuanto que es disposición para la gracia.

aliquid per operationem, causat per modum causae efficientis; gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatae remissionem culpae causat, causabit eam per modum causae efficientis, quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid prius ponitur in esse quam hoc quod destruit sit in non esse, non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est; unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa, quod est impossibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subiecti, quae importatur in gratiae infusione; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur, secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habeant ad utrumque, ut quodam modo praecedant, quodam modo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam; si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quae est necessitas ad formam, quae quodam modo praecedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis; dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet. Sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior in quantum perficit et materiam et accidentia materialia.

1. Ad primum ergo dicendum quod contritio est causa remissionis culpae in quantum est dispositio ad gratiam.

---

[151] Por ejemplo, SAN ALBERTO, *Super Sent.* IV d.17 a.11.

[152] Cf. *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.4 sol. 2 y SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.9 a.u. q.3 ad 3.

2. El sacramento de la penitencia confiere la gracia en virtud de las llaves, a las que se somete el penitente. La contrición, si se considera en sí misma, no se relaciona a la gracia sino como disposición; pero, si se considera en cuanto dice en el deseo relación con las llaves, actúa sacramentalmente en virtud del sacramento de la penitencia, como también ocurre en virtud del bautismo, según consta en el adulto que recibe el sacramento del bautismo en el deseo. De esto, por lo tanto, no se sigue que la contrición sea la causa eficiente de la remisión de la culpa por sí misma, sino el poder de las llaves o el bautismo. Puede también decirse que la contrición con relación a la remisión de la culpa, en cuanto al reato de la pena temporal, se comporta como causa eficiente, pero, en cuanto a la mancha y al reato de la pena eterna, se comporta sólo como disposición.

3. La contrición no difiere sólo de la atrición precedente según la intensidad del dolor, sino también según la información de la gracia. Así, la contrición dice algún orden de posterioridad a la gracia que no tiene la atrición.

4. Aquella preparación es al modo de la disposición material.

5. La contrición es el movimiento hacia la remisión de la culpa no como distante de ella, sino como unido. Por eso es considerada más en su ser de movimiento que en su ser de movida. Ahora bien, el movimiento precede al término en el orden de la causa material, porque el movimiento es acto del que está en potencia.

6. La frase de San Agustín ha de entenderse que «no te justificará sin ti» en cuanto te dispone de algún modo a la gracia. Así, no es necesario que el movimiento del libre albedrío preceda, a no ser como disposición.

2. Ad secundum dicendum quod poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo, sed virtus clavis vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpae quantum ad reatum temporalis poenae se habet per modum causae efficientis, sed quantum ad maculam et reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis.

3. Ad tertium dicendum quod contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed etiam secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

4. Ad quartum dicendum quod praeparatio illa est per modum dispositionis materialis.

5. Ad quintum dicendum quod contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta, unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus praecedit terminum in ordine causae materialis, quia motus est actus existentis in potentia.

6. Ad sextum dicendum quod intelligendum est «Non iustificabit te sine te» disponente aliqualiter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii praecedat nisi per modum dispositionis.

7. El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio carnal[153], pero el movimiento del libre albedrío no es causa eficiente de la infusión de la gracia. Por consiguiente, no hay paridad.

8. En la justificación del pecador el hombre no es colaborador de Dios como produciendo al mismo tiempo con él la gracia, sino sólo como preparándose a la gracia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA: 1. La contrición depende de la gracia como informante, y de ahí se sigue que, por razón de la causa formal, la gracia es primero.

2. El mérito humano no precede a la gracia por razón del acto de merecer, o sea, de modo que la gracia caiga bajo el mérito. Sin embargo, el acto humano puede preceder a la gracia como disposición material.

3. La contrición proviene del libre albedrío y de la gracia. En cuanto procede del libre albedrío es disposición para la gracia, como la disposición, que es necesidad, se da juntamente con la forma; pero en cuanto que proviene de la gracia, se compara como el acto segundo con respecto a la gracia.

4. Como el hábito perfecciona formalmente la potencia, así todo lo que en el hábito pasa al acto es formal respecto de la sustancia del acto, a la que sirve la potencia. De este modo el hábito es el principio formal del acto formado, aunque respecto de su formación tenga razón de causa eficiente.

5. La disposición no hace nada con respecto a la forma de modo efectivo, sino sólo de modo material, en cuanto que por la disposición la materia se vuelve apta para la recepción de la forma; así, la contrición actúa en la infusión de la gracia en aquel que está en pecado, aunque

7. Ad septimum dicendum quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis, motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiae, et ideo non est simile.

8. Ad octavum dicendum quod in iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi simul cum eo simul efficiens gratiam, sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

1. Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum quod contritio est a gratia sicut ab informante, et ita sequitur quod in ratione causae formalis gratia sit prior.

2. Ad secundum dicendum quod meritum humanum non praecedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen praecedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

3. Ad tertium dicendum quod contritio est a libero arbitrio et a gratia; et secundum quod procedit a libero arbitrio est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

4. Ad quartum dicendum quod sicut actus formaliter perficit potentiam, ita id quod ex habitu relinquitur in actu est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis.

5. Ad quintum dicendum quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae; et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet,

---

[153] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* IV d.27 c.3.

no sea necesaria en aquel que es inocente. La razón es que, para la remoción de la forma contraria y para, al mismo tiempo, introducir la forma nueva, se requieren de modo positivo más cosas que para la sola introducción de la forma.

6. Aquello que es por parte del que da es formalmente primero, pero lo que es por parte del que recibe es primero materialmente.

7. De la razón indicada no se sigue que la remoción de la culpa preceda a la contrición, porque por la misma contrición se remite en cierto modo la culpa, como por el calor en sumo grado se rechaza la forma de agua, y así no se dan al mismo tiempo; de modo similar, la culpa y la contrición no se dan al mismo tiempo.

Artículo 9

¿La justificación del impío se hace instantáneamente?[154]

Argumentos por los que parece que no es instantánea. 1. Es imposible que una potencia tenga al mismo tiempo y de una vez varios movimientos, como que una misma materia al mismo tiempo y de una vez tenga diversas formas dispares. Ahora bien, en la justificación del pecador se requiere un doble movimiento del libre albedrío, según se ha dicho[155]; luego la justificación del pecador no puede hacerse instantáneamente.

2. Se dijo que esos dos movimientos son de distintas potencias, pues el movimiento del libre albedrío hacia Dios es del concupiscible, mientras que el movimiento del libre albedrío hacia el pecado es del irascible, pues consiste en la detestación del pecado.—Se responde que detestar es

quamvis non requiratur in innocente: plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis est prius materialiter.

7. Ad septimum dicendum quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpae praecedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodam modo culpa remittitur, sicut per calorem in summo expellitur forma aquae, et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum iustificatio impii fiat in instanti.

Et videtur quod non: impossibile enim est eiusdem potentiae simul et semel esse plures motus, sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis; sed in iustificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis patet; ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed dicebat quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum, nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis, motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quaedam detestatio peccati, est in irascibili.—Sed contra, detestari est idem quod

---

[154] Lugares paralelos: aquí a.2 ad 10; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.5 qla.2 y 3; *Summa* 1-2 q.113 a.7.

[155] En el a.5.

lo mismo que odiar, pero el odio reside en el concupiscible como el amor, según el Filósofo en el libro II de los *Tópicos*[156]; por consiguiente, detestar no está en el apetito irascible.

3. El irascible y el concupiscible, según el Damasceno[157], son partes del apetito sensible. Ahora bien, el apetito sensible no se extiende sino al bien que le es conveniente o a su contrario, y de este género no son ni Dios ni el pecado bajo la razón de pecado como algo detestable; por consiguiente, estos movimientos no pertenecen al concupiscible y al irascible, sino a la voluntad, y así pertenecen a una misma potencia.

4. Se dijo que el movimiento del libre albedrío hacia Dios es un movimiento de la fe, que pertenece al entendimiento; mas la contrición pertenece a la voluntad, de la que es propio el dolor de los pecados, y por tanto no son de la misma potencia.—Se responde que, según San Agustín[158], *el hombre no puede creer si no es queriendo*. Por consiguiente, aunque en el creer sea necesario el acto del entendimiento, sin embargo se requiere ahí un acto de la voluntad, y así es manifiesto que dos movimientos de la misma potencia son necesarios para la justificación del pecador.

5. A un mismo ser pertenece el moverse desde el término inicial y el moverse al término final. Ahora bien, detestar el pecado es moverse desde el término inicial, y el moverse hacia Dios pertenece el moverse al termino final. Luego la contrición, que es la detestación del pecado, es de la misma potencia de la que es el movimiento hacia Dios, y por lo tanto no pueden darse juntos.

6. Nada se mueve al mismo tiempo a términos contrarios. Ahora bien, Dios y el pecado son términos diversos y contrarios; luego el alma no puede al mismo tiempo moverse hacia Dios y hacia el pecado, y por tanto concluimos lo de antes.

odire; sed odium est in concupiscibili sicut et amor secundum Philosophum in II Topicorum; ergo detestari non est in irascibili.

3. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis secundum Damascenum sunt partes sensibilis appetitus; sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in eius contrarium, huiusmodi autem non sunt ipse Deus et peccatum sub ratione peccati in quantum est detestabile; ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem et sic sunt unius potentiae.

4. Sed dicebat quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cuius est de peccato dolere, et sic non sunt unius potentiae.—Sed contra, secundum Augustinum, «credere non potest homo nisi volens»; ergo licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus eiusdem potentiae ad iustificationem impii requiruntur.

5. Praeterea, eiusdem est moveri a termino et ad terminum; sed detestari peccatum est moveri a termino, moveri autem in Deum est moveri ad terminum; ergo contritio, quae est peccati detestatio, est eiusdem potentiae cuius est motus in Deum, et sic non possunt esse simul.

6. Praeterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos; sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini; ergo anima non potest simul moveri in Deum et in peccatum, et sic idem quod prius.

---

[156] C.7 (BK 113a33).

[157] Cf. *De fide* II c.12 (MG 94,929C; Bt 119).

[158] *In Ioh. ev. tract.* XXVI n. 2 (ML 35,1607), que recoge literalmente la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a Rom 10,10 (ML 191,1476B).

7. La gracia no se da sino a la persona digna. Ahora bien, mientras uno es sujeto de la culpa no es digno de la gracia; luego es necesario que primero se rechace la culpa antes de que se infunda la gracia, y así la justificación, que incluye las dos cosas, no se hace instantáneamente.

8. La forma que admite más y menos sucesivamente, según parece, debe desarrollarse en el sujeto, mientras que la forma que no recibe más y menos se introduce al instante en el sujeto, como consta de las formas sustanciales. Ahora bien, la gracia tiene su hacerse en el sujeto; luego parece que es introducida sucesivamente, y así la infusión de gracia no es en un instante, y, por consiguiente, tampoco la justificación del pecador.

9. Como en toda mutación, así en la justificación del pecador es necesario poner dos términos, a saber, el término inicial y el término final. Ahora bien, en toda mutación los dos términos no son coincidentes, es decir, no se dan al mismo tiempo[159]; por lo tanto, en la justificación del pecador se incluyen dos cosas que se comportan como anterior y posterior, y así la justificación del pecador es sucesiva y no instantánea.

10. Nada que en el hacerse es antes que en el estar hecho, se hace en un instante. Ahora bien, la gracia es antes en el hacerse que en el estar hecha; luego la infusión de la gracia no se hace al instante, y así llegamos a la conclusión precedente. Se prueba la mediana: en las cosas permanentes lo que se está haciendo no es, mientras que lo que está hecho ya es. Mas la gracia pertenece a las cosas permanentes; por lo tanto, si al mismo tiempo se hace y ya está hecha, al mismo tiempo existe y no existe, lo cual es imposible.

11. Todo movimiento se da en el tiempo[160]. Ahora bien, en la justificación del pecador se requiere cierto movimiento del libre albedrío; luego la justificación del pecador se hace en el tiempo y no instantáneamente.

7. Praeterea, gratia non datur nisi digno; sed quamdiu aliquis est subiectus culpae non est dignus gratia; ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia, et sic iustificatio, quae haec duo includit, non est in instanti.

8. Praeterea, forma quae recipit magis et minus successive —ut videtur— debet in subiecto fieri, sicut forma quae non recipit magis et minus fit subito in subiecto, ut patet de formis substantialibus; sed gratia intenditur in subiecto; ergo videtur quod successive introducatur, et ita infusio gratiae non est in instanti, et per consequens nec iustificatio impii.

9. Praeterea, sicut in qualibet mutatione ita et in iustificatione impii necesse est ponere duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem; sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, id est qui non possunt simul esse; ergo in iustificatione impii includuntur duo quae se habent secundum prius et posterius; et ita iustificatio impii est successiva et non in instanti.

10. Praeterea, nihil quod prius est in fieri quam in factum esse fit in instanti; sed gratia prius est in fieri quam in factum esse; ergo infusio gratiae non est in instanti, et sic idem quod prius. Probatio mediae: in permanentibus, quod fit non est; cum vero factum est iam est; sed gratia est permanentium: si ergo simul fit et facta est, simul est et non est, quod est impossibile.

11. Praeterea, omnis motus est in tempore; sed in iustificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii; ergo iustificatio impii fit in tempore, et ita non in instanti.

---

[159] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* I c.10 (BK 188b3ss) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.37 q.4 a.3; 4 d.8 q.2 a.1 qla.4 obi.2.

[160] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VI c.10 (BK 238b27).

12. Para la justificación del pecador se requiere la contrición de los pecados. Ahora bien, cuando uno ha cometido muchos pecados no puede en un mismo instante dolerse ni hacer memoria de todos ellos; luego la justificación del pecador no puede hacerse instantáneamente.

13. Siempre que entre los extremos de la mutación hay algún medio, la mutación es sucesiva, no instantánea[161]. Ahora bien, entre la culpa y la gracia hay algo intermedio, a saber, el estado de naturaleza pura; luego la justificación del pecador es una mutación sucesiva.

14. La culpa y la gracia no coexisten al mismo tiempo en el alma; luego el instante, en el que últimamente está la culpa, es distinto del primer instante en que está la gracia. Ahora bien, entre dos instantes cualesquiera hay un término medio; luego entre la expulsión de la culpa y la infusión de la gracia hay un término medio. Mas la justificación incluye dos de estos extremos; luego la justificación se hace en el tiempo, no en un instante.

EN CONTRA están las siguientes razones: 1. La justificación del pecador es cierta iluminación espiritual, mas la iluminación corporal se hace al instante, no en el tiempo[162]. Y como las cosas espirituales son más simples que las corporales y están menos sometidas al tiempo, parece que la justificación del pecador se hace instantáneamente.

2. Cuanto un agente es más poderoso, tanto menos tiempo necesita para producir su efecto. Ahora bien, el agente de la justificación es Dios, que es infinitamente poderoso; luego la justificación es instantánea.

12. Praeterea, ad iustificationem impii requiritur contritio de peccatis; sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest in eodem instanti de omnibus peccatis conteri nec cogitare; ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

13. Praeterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquid medium, mutatio est successiva, non momentanea; sed inter culpam et gratiam est aliquid medium, scilicet status naturae conditae; ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

14. Praeterea, culpa et gratia non sunt simul in anima; ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest: sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium; ergo inter expulsionem culpae et infusionem gratiae cadit tempus medium; sed iustificatio utrumque horum includit; ergo iustificatio est in tempore et non in instanti.

SED CONTRA, iustificatio impii est quaedam spiritualis illuminatio; sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore; cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subiecta, videtur quod iustificatio impii sit in instanti.

2. Praeterea, quanto agens aliquod est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit; sed actor iustificationis est Deus, qui est infinitae virtutis; ergo iustificatio est in instanti.

---

[161] Véase lo que se dirá en la solución del artículo.

[162] Cf. AVERROES, *Phys.* VI comm.32 (IV 265 M) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.37 q.4 a.3 obi.1.

3. En el libro *De causis*[163] se dice que la sustancia y la acción de la sustancia espiritual, como es la del alma, es en un instante de la eternidad, y no en el tiempo. Ahora bien, la justificación pertenece a la acción del alma; luego no es en el tiempo.

4. En el mismo instante en el que se da la disposición completa en la materia está presente también la forma. Ahora bien, el movimiento del libre albedrío que se requiere en la justificación es la disposición completa para la gracia; luego en el mismo instante en que se dan esos movimientos está la gracia.

SOLUCIÓN. La justificación del pecador se hace al instante. Para la evidencia de esta afirmación debemos saber que cuando se dice que una mutación es instantánea, no se entiende que los dos términos de ella coexistan en un instante, pues esto es imposible, ya que toda mutación se hace entre dos términos opuestos, estrictamente hablando; sino que se entiende en el sentido de que el tránsito de un término al otro se hace al instante, lo cual ocurre en algunos opuestos, mientras que en otros no.

Siempre que entre los términos del movimiento existe un término medio, es necesario que el tránsito de un término al otro sea sucesivo, pues el medio es en lo que el ser en movimiento continuo se cambia antes que lo último, como dice el Filósofo en el libro V de los *Físicos*[164]; entiendo por medio cualquier distancia de los extremos, sea una distancia en cuanto al lugar como en el movimiento local, sea una distancia según la razón de cantidad como en el movimiento de aumento o disminución, sea una distancia según la razón de la forma como en la alteración, y esto sea aquel medio de otra especie como el pálido entre el blanco y el negro, sea de la misma especie como el menos cálido entre el más cálido y el frío.

3. Praeterea, in libro De causis dicitur quod substantiae spiritualis, cuiusmodi est anima, et substantia et actio est in momento aeternitatis, et non in tempore; sed iustificatio pertinet ad actionem animae; ergo non est in tempore.

4. Praeterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma; sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam; ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus est gratia.

RESPONSIO. Dicendum quod iustificatio impii est in instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti: hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit.

Quandocumque enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per Philosophum in V Physicorum; et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ sicut in motu locali, sive sit distantia secundum rationem quantitatis sicut in motu augmenti et diminutionis, sive secundum rationem formae ut in alteratione; et hoc sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum, sive eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum.

---

[163] Prop. y comm.31 (30).
[164] *Phys.* V c.5 (BK 226b23).

Siempre que entre los dos términos del movimiento o de la mutación no puede haber medio en alguno de los modos predichos, entonces el tránsito de un término al otro no se hace en el tiempo, sino al instante. Esto sucede cada vez que los dos términos del movimiento o de la mutación son la afirmación y la negación, o la privación y la forma. En efecto, entre la afirmación y la negación no hay ningún medio [165], ni entre la privación y la forma sobre el propio sujeto receptor. Digo esto porque un sujeto de otra especie sería ya medio entre los extremos. Ahora bien, por la forma en que algo es medio entre lo intenso y lo remiso, aunque no pueda ser medio en sí mismo, puede serlo de modo accidental. La negación o la privación en sí no son más intensas o menos remisas, pero accidentalmente, según su causa, puede considerarse en ellas cierta intendidad o remisión; como cuando decimos que es más ciego el ojo vacío que el ojo vendado, porque la causa de la ceguera es más fuerte.

Así pues, tomando estas diversas mutaciones según los propios términos, estrictamente hablando, deben considerarse instantáneas y no en el tiempo, como es la iluminación, la generación y la corrupción y otras similares. Tomándolas, en cambio, en cuanto a las causas de sus términos, puede considerarse en ellas la sucesión, como aparece claro en la iluminación. En efecto, aunque el aire pasa súbitamente de las tinieblas a la luz, sin embargo, la causa de la tenebrosidad desaparece sucesivamente, es decir, la ausencia del sol, que por el movimiento local se hace presente de modo sucesivo; así la iluminación es el término del movimiento y es indivisible como cualquier término del movimiento continuo. Digo, por consiguiente, que los extremos de la justificación son la gracia y la privación de la gracia, entre las cuales no hay medio sobre su propio sujeto; de donde es necesario que el tránsito de un extremo al

Quandocumque vero inter duos terminos motus vel mutationis non potest esse medium aliquo praedictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore sed in instanti. Hoc autem contingit quandocumque duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium, nec inter privationem et formam circa proprium susceptibile: et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio per se loquendo non intenditur neque remittitur, sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua eius intensio vel remissio; ut dicatur magis esse caecus ille qui habet oculum erutum quam qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod causa caecitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo huiusmodi mutationes secundum proprios terminos per se loquendo, oportet eas esse instantaneas et non in tempore, sicut est illuminatio, generatio et corruptio et alia huiusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio, sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit praesens; et sic illuminatio est terminus motus localis et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui. Dico igitur quod extrema iustificationis sunt gratia et privatio gratiae, inter quae non cadit medium circa proprium susceptibile; unde oportet quod transitus de

[165] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV c.16 (BK 1011b23 y 1012a7) como refiere SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.34 a.1 obi.3.

otro sea al instante, aunque la causa de esta privación desaparezca de modo sucesivo, o en cuanto que el hombre pensándolo se va disponiendo a la gracia, o al menos en cuanto que el tiempo pasa después que Dios preordena conceder la gracia, y así la infusión de la gracia es al instante. Y, como la expulsión de la culpa es el efecto formal de la gracia infundida, se concluye que toda la justificación del pecador es al instante, pues la forma y la disposición completa a la forma y la expulsión de la otra forma se hace todo al instante.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Cuando hay dos movimientos completamente dispares no pueden darse al mismo tiempo en la misma potencia. Pero si uno es la razón del otro, entonces pueden darse al mismo tiempo, porque en cierto modo son un solo movimiento, como cuando uno desea algo por un fin, apetece al mismo tiempo el fin y aquello que conduce a ese fin. De modo similar, cuando uno huye de algo que se opone al fin, al mismo tiempo desea el fin y aquello que conduce a ese fin. De igual manera, la voluntad al mismo tiempo se mueve a Dios y odia el pecado que va contra Dios.

2. Esos movimientos del libre albedrío pertenecen a la voluntad, no al apetito irascible y concupiscible, y esto porque su objeto es algo inteligente, no algo sensible. Algunas veces se han atribuido al irascible y al concupiscible en cuanto que la voluntad misma se dice irascible y concupiscible por la semejanza del acto. En este sentido, la contrición se puede atribuir al concupiscible en cuanto el hombre odia el pecado, y también al irascible en cuanto se aíra contra el pecado, proponiéndose a sí mismo tomar venganza contra él.

3-5. Con esto queda manifiesta la solución a las objeciones tercera, cuarta y quinta.

uno in alterum sit in instanti —quamvis causa huius privationis successive tollatur; ve. secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus praeterit post quod Deus se gratiam daturum praeordinavit—, et sic gratiae infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpae est formalis effectus gratiae infusae, inde est quod tota iustificatio impii in instanti est, nam forma et dispositio ad formam completam et abiectio alterius formae totum est in instanti.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia. Sed si unum sit ratio alterius, tunc simul esse possunt, quia quodam modo sunt unus motus, sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium: et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum quia est contra Deum.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinent, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia obiectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile. Inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus; et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et etiam irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens in se ipso.

3-5. Et per hoc patet solutio ad tertium et ad quartum et ad quintum.

6. La voluntad no se mueve al mismo tiempo para conseguir cosas contrarias, pero se puede mover al mismo tiempo para huir de una cosa y conseguir otra, y principalmente si la consecución de una cosa es la razón de la otra.

7. La gracia se da al que es digno, pero no de modo que uno sea suficientemente digno antes de tener la gracia, sino porque por el mismo hecho de darse la gracia se hace al hombre digno; de donde al mismo tiempo es digno de la gracia y tiene la gracia.

8. Para que una forma sea recibida sucesivamente en un sujeto, nada contribuye su intensidad mayor o menor sobre el sujeto, sino la intensidad mayor o menor de la forma contraria o del término opuesto. Mas la privación de la gracia no recibe más o menos a no ser accidentalmente por razón de la causa, como dijimos, y por ello no es necesario que la gracia sea recibida sucesivamente en el sujeto. Pero, si disminuyera la intensidad en el sujeto, podría esto contribuir a que la gracia fuera recibida de modo sucesivo. Ahora bien, la gracia es remitida en su intensidad en el mismo sujeto, y por consiguiente tampoco es expulsada de él de modo sucesivo, puesto que ella no es disminuida en su intensidad ni es inducida sucesivamente, ya que su privación tampoco remite en su intensidad.

9. La solución está clara con lo dicho, pues no se dice que la mutación sea instantánea porque sus dos términos sean en el mismo instante, como queda dicho.

10. El hacerse de una cosa permanente se puede tomar de dos maneras: una en sentido propio, y así se dice que una cosa se hace mientras dura el movimiento cuyo término es la generación de esa cosa; así lo que se hace no está en las cosas permanentes, sino que el hacerse tiene lugar por sucesión, según lo que el Filósofo dice en el libro VI de los *Físicos*[166]: *Lo que se hace, se hacía y se hará.* Otra manera de tomar

6. Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda, sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et praecipue si prosecutio unius sit ratio fugae alterius.

7. Ad septimum dicendum quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat, sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum; unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

8. Ad octavum dicendum quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subiecto, nihil operatur intensio vel remissio eius in subiecto, sed intensio vel remissio formae contrariae vel oppositi termini. Privatio autem gratiae non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suae causae, ut iam dictum est; et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subiecto. Si autem in subiecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abiceretur; sed gratia non remittitur in eodem subiecto, et ideo nec successive abicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur, nec successive inducitur, propter hoc quod eius privatio non remittitur.

9. Ad nonum patet solutio ex praedictis, nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti quia duo termini eius sint in eodem instanti, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod fieri alicuius rei permanentis potest accipi dupliciter: uno modo proprie, et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus est rei generatio; et sic quod fit non est in permanentibus, sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Physicorum: quod fit, fiebat et

[166] *Phys.* VI c.8 (BK 237b9 y 19).

el hacerse es en sentido impropio, como por ejemplo cuando se dice que algo se hace en aquel instante en el que primero se hizo; y esto es porque aquel instante, en cuanto es término del primer tiempo en el que se hacía, usurpa para sí aquello que es debido al primer tiempo. De este modo, no es verdadero aquello de que lo que se hace no existe, sino que ahora es por primera vez y antes de esto no era. Así, debe entenderse que en aquellas cosas que se hacen instantáneamente se dan al mismo tiempo el hacerse y lo hecho.

11. El movimiento no se toma aquí en cuanto es el paso de la potencia al acto, pues así es mensurado por el tiempo, sino que el movimiento del libre albedrío se toma por la misma operación que es *del acto perfecto,* como se dice en el libro III *De anima* [167]; y así puede darse al instante, como el ser perfecto es al instante.

12. En aquel instante en que el hombre es justificado no se requiere que se dé una contrición especial sobre cada uno de los pecados, sino general sobre todos ellos; la contrición especial sobre cada pecado se hace antes y posteriormente a la justificación.

13. Después que el hombre cae en el pecado no puede haber medio entre la gracia y la culpa, porque la culpa no se borra sin la gracia, como consta de lo dicho [168], ni la gracia se pierde sino por la culpa, aunque antes de la culpa haya habido un estado medio entre la gracia y la culpa, según la opinión de algunos [169].

14. No debe tomarse el último instante en que existió la culpa, sino el último tiempo, como hemos dicho arriba.

fiet. Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanı in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans in quantum est terminus priori temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non esı verum quod id quod fit non est, sed quod nunc primo est et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

11. Ad undecimum dicendum quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, quae est «actus perfecti», ut dicitur in III De anima; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

12. Ad duodecimum dicendum quod in illo instanti quo homo iustificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis vel praecedente vel subsequente.

13. Ad tertium decimum dicendum quod, postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet, nec gratia perditur nisi per culpam, quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam secundum quorumdam opinionem.

14. Ad quartum decimum dicendum quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

---

[167] ARISTÓTELES, *De anima* III c.12 (BK 431a7).
[168] En los a.2,6,7 y 8.
[169] Véase a.2 obi.4 nota 26.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE TERCER VOLUMEN DE «OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE MAYO DE 2005, FESTIVIDAD DE SAN GREGORIO VII, PAPA, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

B.A.C.

El pan de nuestra cultura católica

La edición de *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo Tomás de Aquino se propone dar a conocer un sector importante de sus escritos, donde su genio filosófico y teológico alcanza sus mayores cotas. Con frecuencia, sus estudiosos, cautivados por la perfecta sistematización y transparencia de la *Suma de Teología*, no han reparado en que algunos de sus temas fueron precedidos, simultaneados o continuados, en escritos monográficos o en disputas académicas, donde las cuestiones más controvertidas y profundas obtenían su adecuado tratamiento.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que precedentemente ha difundido la *Suma de Teología* y la *Suma contra gentiles* entre los lectores de habla hispana, publica ahora los opúsculos y cuestiones selectas de Santo Tomás, casi desconocidos incluso para investigadores del pensamiento medieval, pero imprescindibles para conocer íntegramente su pensamiento. La edición bilingüe incorpora por primera vez el texto de la edición leonina de las obras de Santo Tomás, cuya traducción y edición ha sido encomendada a profesores especializados en las respectivas materias.

9 788479 147808

IMPORTADO POR:
ASOCIACIÓN HIJAS DE SAN PABLO
Telf.: 379-5336
Av. El Santuario 1800
Mangomarca - SJL
RUC 20100259401
www. paulinas.org.pe